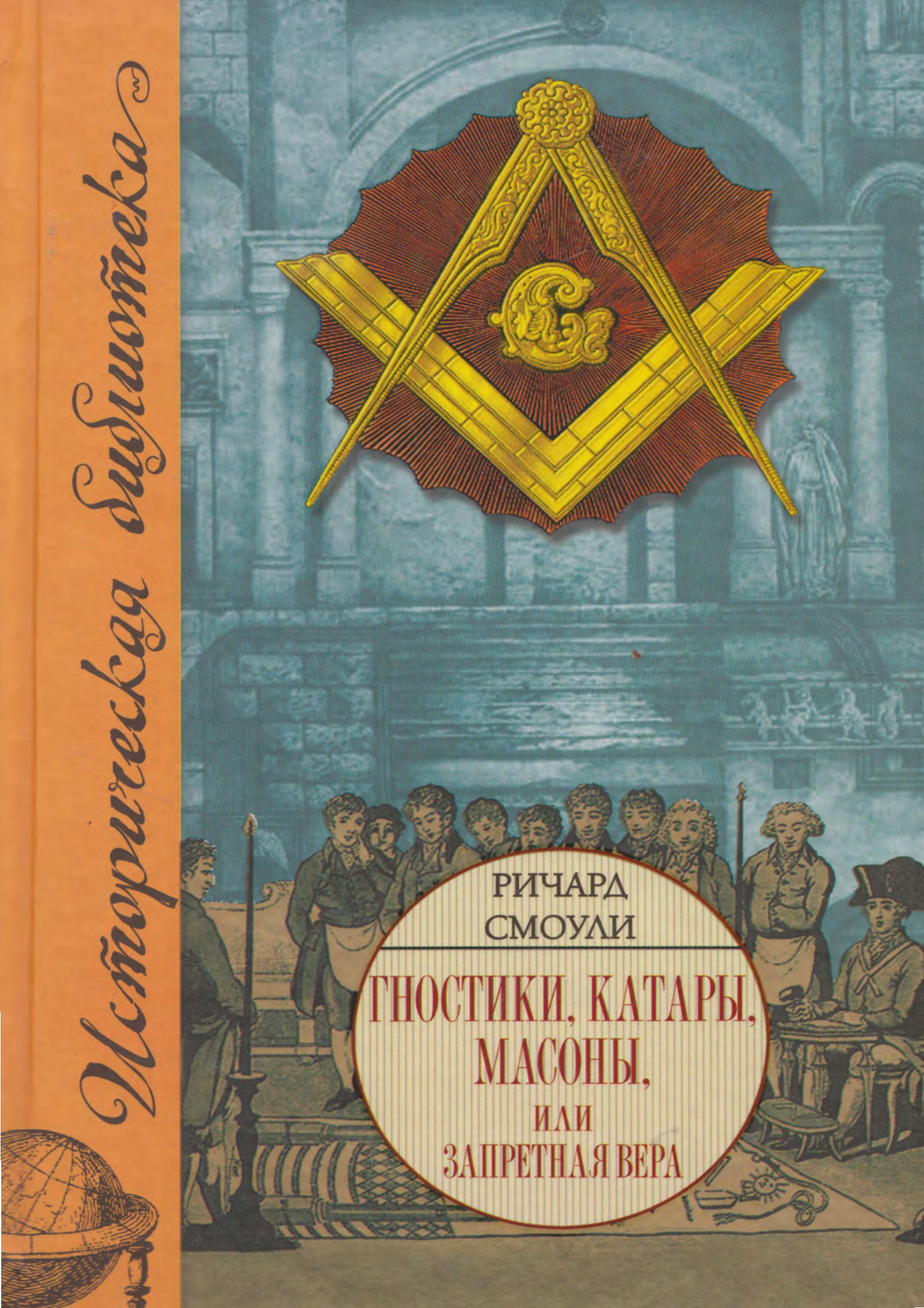
Историческая библиотека



РИЧАРД СМОУЛИ

ГНОСТИКИ, КАТАРЫ, МАСОНЫ, или ЗАПРЕТНАЯ ВЕРА

РИЧАРД
СМОУЛИ

РИЧАРД
СМОУЛИ

ГНОСТИКИ, КАТАРЫ, МАСОНЫ,

ИЛИ ЗАПРЕТНАЯ ВЕРА

ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКВА

УДК 273
ББК 86.37
С51

Richard Smoley

FORBIDDEN FAITH

The Gnostic Legacy from the Gospels to The Da Vinci Code

Перевод с английского Н.М. Забилоцкого

Серийное оформление С.Е. Власова

Компьютерный дизайн М.Р. Хафизова

Печатается с разрешения издательства HarperCollins Publishers и литературного агентства Andrew Nurnberg.

Смоули, Р.

С51 Гностики, катары, масоны, или Запретная вера / Ричард Смоули; пер. с англ. Н.М. Забилоцкого. — М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. — 318, [2] с.

ISBN 978-5-17-054672-5 (ООО «Изд-во АСТ»)(С.: Ист.библ.(новая))
ISBN 978-5-9713-8936-1 (ООО Изд-во «АСТ МОСКВА»)

ISBN 978-5-17-050492-3 (ООО «Изд-во АСТ»)(С.: Ист.библ.(84))
ISBN 978-5-9713-8702-2 (ООО Изд-во «АСТ МОСКВА»)

Гностицизм.

Самое загадочное еретическое течение христианства, окутанное бесчисленными мифами и легендами. Наследниками гностической ереси считают богомилов Византии и Болгарии, катаров Франции и Италии, а также масонов.

Справедливо ли это утверждение?

Где кроются корни гностицизма?

Какое влияние оказало это учение на европейские оккультные, эзотерические и теософские школы?

Действительно ли его основные постулаты нашли достойное отражение даже в массовой культуре XX века?

Вот лишь немногие вопросы, на которые отвечает в своей поразительной книге известный историк и журналист Ричард Смоули.

УДК 273
ББК 86.37

© Richard Smoley, 2006
© Перевод. Н.М. Забилоцкий, 2008
© ООО Издательство «АСТ МОСКВА», 2008

ГНОСТИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ СЕКРЕТЫ ГНОСТИЦИЗМА

Смоули с изрядным мастерством прослеживает историю одной из самых интригующих и наиболее жизнестойких ветвей нашей духовной родословной, включающую в себя Плотина, Евангелие от Фомы, духовные практики катаров, Пико, Блейка, Блаватскую, Юнга и фильмы «Матрица».

Коулмен Баркс, автор книги «Суть наследия Руми»

Никто из интересующихся современными эзотерическими течениями не может позволить себе забыть о гностическом наследии. Живая и вместе с тем демонстрирующая высокий уровень эрудиции, блестяще написанная книга Ричарда Смоули — превосходный путеводитель по данной области.

Птолеми Томпкинс,
главный редактор журнала «Гайдпостс»,
автор книги «Лихорадка в раю»

Смоули написал очень интересную и вместе с тем глубоко научно аргументированную историю христианства. Однако история эта не имеет отношения ни к одной из официальных конфессий,

давно уже утративших истинный религиозный жар. Это повествование о христианстве в несколько непривычном ключе, оно прослеживает преемственную связь от «ереси» гностицизма до практики нью эйдж наших дней, подразумевающей реальный наличествованный религиозный опыт.

Уиллис Барнстоун, автор «Гностической Библии» и «Другой Библии»

Гностицизм, во всех его формах, представляет собой важную часть духовного наследия, свободного от гнета церковных репрессий, и книга Смоули об этом явлении написана исключительно увлекательно и информативно.

Чарльз Т. Тарт, д-р философии, автор книги «Состояния сознания»

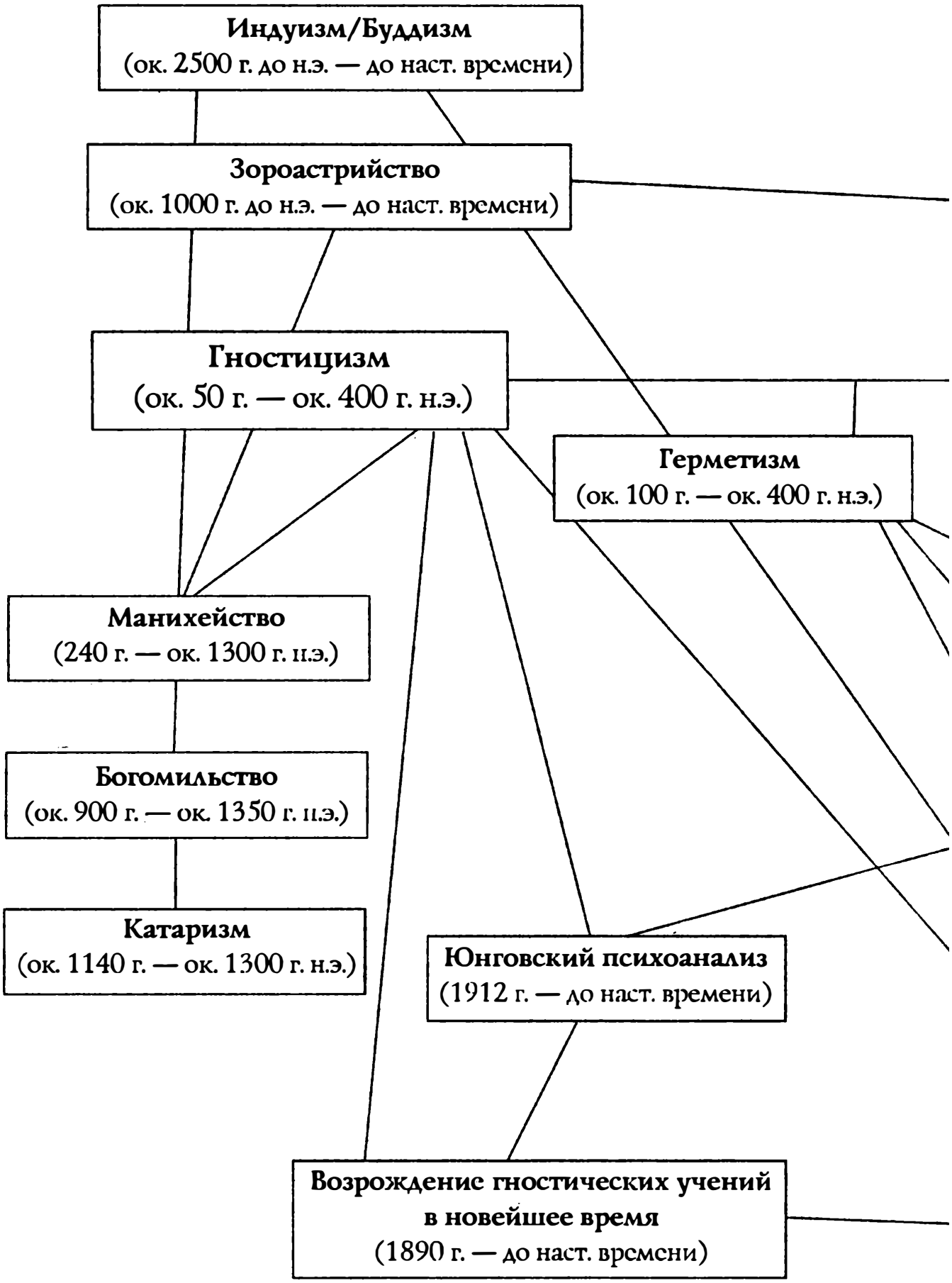
Выражение признательности

Создание подобного труда неизбежно является результатом вложения сил множества людей. Трудно перечислить всех тех, чьи законченные работы и просто отдельные находки, касающиеся тех или иных вопросов, сделали возможным написание этой книги.

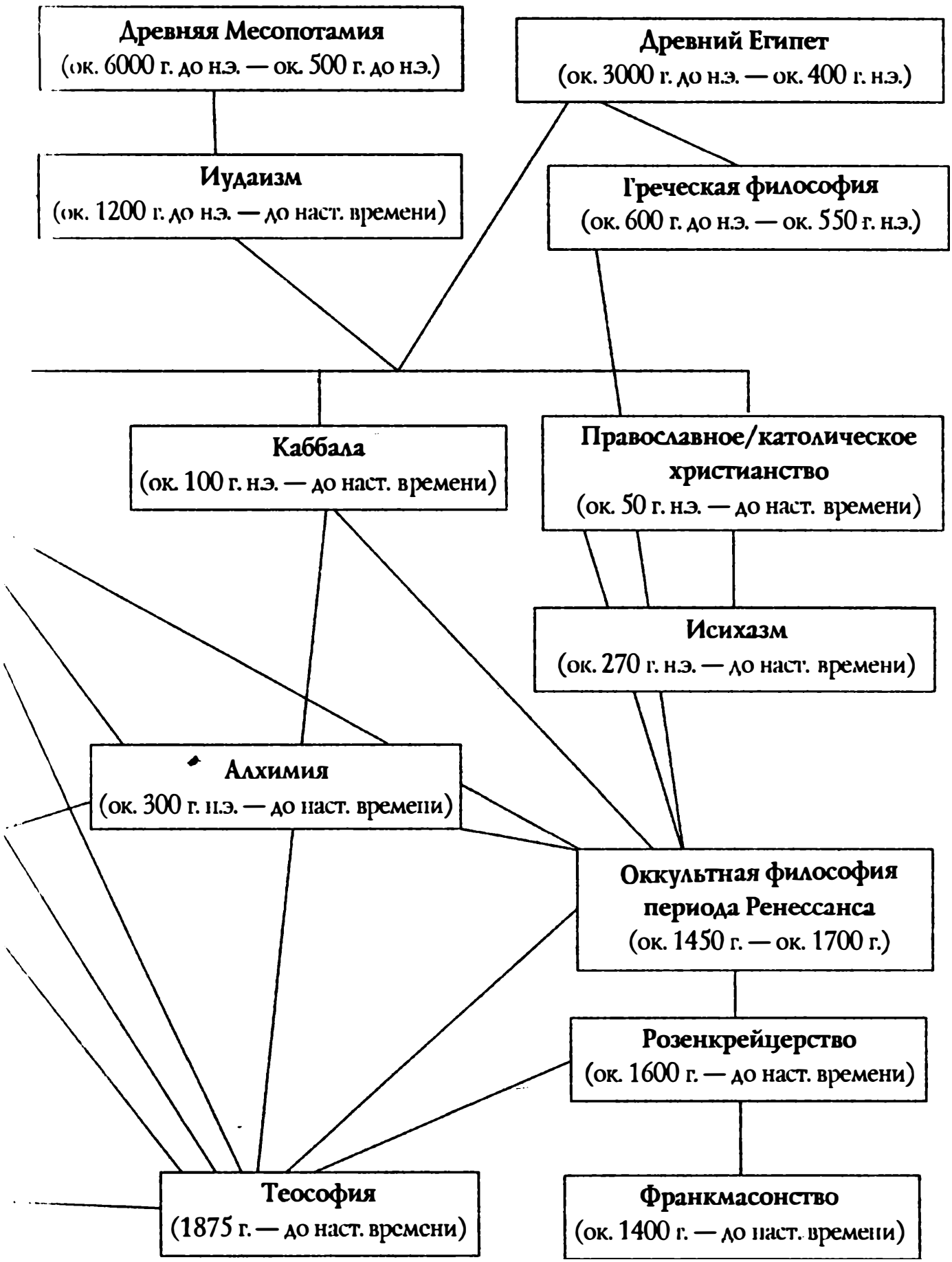
Тем не менее несколько имен следует отметить особо — в первую очередь моего агента Джайлса Андерсона, чья поддержка и руководство оказались исключительно важны для меня и позволили одолеть воды технического процесса подачи рукописи и документов и заключения договоров, а также Эрика Брандта, редактора моего труда в издательстве «Харпер Сан-Франциско», чьи комментарии и предложения оказались бесценными в ходе редактирования рукописи. Я также глубоко признателен Элизабет Берг за прекрасно выполненную работу по корректированию моего произведения. Кроме того, я бы хотел поблагодарить Джея Кинни, Джона Кэрри и Джона Коннолли, чьи комментарии по отдельным разделам рукописи помогли избежать ряда ошибок. Конечно же, те ошибки, что могут наличествовать здесь, лежат на моей ответственности, а не на их. Следует также добавить, что мой друг Кристофер Бэмфорд, как обычно, оказался исключительно щедр, предоставляя мне книги из своей великолепной личной библиотеки.

Июнь 2005 г.

Генеалогическое древо



гностического наследия



Введение

Само слово «гносис» представляется необычным. Глядя на его написание, задаешься вопросом: как оно произносится*? (Буква *г* не произносится, *о* — длинная.) Значение слова еще больше озадачивает. Некоторым может быть известно, что оно имеет отношение к гностикам или гностицизму — существовало такое течение, берущее начало в самом раннем периоде христианства. Человек, имеющий какие-то познания в области религии, мог бы добавить, что гностицизм являлся ересью — учением, предположительно искажавшим доктрину Христа, — и исчез в древние времена. Немногие могли бы сказать что-то большее.

И однако, этот предмет отнюдь не находится на задворках общественной мысли. Дж. Р.С. Мид, британский ученый, опубликовавший свою работу о гностицизме в 1900 году, решил назвать ее «Фрагменты забытой веры», но в настоящее время эта вера не является столь уж забытой, как сто лет назад. В мире, беспрестанно ищущем самого нового, самого быстрого и самого простого в отношении любого предмета, древнее таинственное учение гностицизма начало являть себя в списках бестселлеров, в телевизионных документальных фильмах и на страницах новостных журналов. Недавно журнал «Тайм» отметил: «Тысячи американцев стремятся овладеть тайнами гностицизма — они следят за публикациями движения нью эйдж и фактически восстанавливают духовные практики, опираясь на древ-

* Имеется в виду английское произношение. — *Здесь и далее в неоговариваемых случаях примеч. пер.*

ние тексты и иные источники учения». Литературный критик Гарольд Блум даже заявил, что гностицизм в своей сердцевине является «американской религией».

Почему же эта некогда забытая вера вновь обрела свою притягательность для окружающих? Несомненно, частично это можно объяснить многочисленными преследованиями, которым она подвергалась за свою историю. По прошествии большей части христианской истории гностицизм предали забвению, поскольку он был запрещен; для ортодоксальных христианских теологов гностицизм не просто ересь, а архиересь. Такое осуждение со стороны официальной церкви могло бы послужить средством устрашения в другие эпохи, но сегодня, в наш век развитого самосознания, индивидуализма и восстания против авторитетов, оно часто имеет противоположный эффект. Осуждение наделяет движение романтическим ореолом.

Но даже подобное объяснение не так уж много нам дает. Вы можете взять любую интерпретацию истории христианства и найти там множество страниц, посвященных ультрамонтанам, пелагианам, несторианам, вальденсам и десяткам других сект и схизм, процветавших в течение непродолжительного времени, прежде чем кануть в область воспоминаний. Все они были должным образом заклеймены как ереси и надлежащим образом осуждены. Одним из наиболее впечатляющих достижений христианской церкви является поразительное число эпитетов, которые она изобрела для групп и индивидуумов, смотрящих на вещи не так, как официальные клирики. Почему же из всех этих мертвых ответвлений родового древа христианства именно гностицизм обладает такой особо мощной притягательностью?

Ответить на этот вопрос непросто, но усилия того стоят, поскольку в результате мы сможем понять весьма много не только о самом гностицизме, но и о нас самих и о наших духовных устремлениях. Чтобы гностицизм обладал такой притягательностью, он должен быть способен решать проблемы, которые проглядела основная религия. Чтобы увидеть, что пред-

ставляют собой эти проблемы, следовало бы немного отступить и посмотреть на религиозный импульс как таковой поближе.

В широком смысле религия выполняет две основные функции в человеческой жизни. Во-первых, она призвана проявлять заботу о духовном опыте, давать возможность отдельной душе приобщаться к божественному. Во-вторых, она служит для цементирования структуры общества, поддержания ценностей и идеалов, призванных стоять на страже общего блага. Слово «религия» происходит от латинского *«religare»*, означающего «связывать сзади, привязывать». Функция религии — связывать индивидуумов с Богом и друг с другом.

Не существует никакого реального противоречия между этими двумя целями; в идеале они будут сосуществовать вместе в совершенной гармонии. Но это редко случается. Гораздо чаще эти функции конфликтуют между собой самыми разнообразными способами, точно так же, как индивидуальные интересы входят в столкновение с коллективными. Один род проблем возникает, когда индивидуум имеет некоторый духовный опыт, не укладывающийся в рамки общепринятой теологии. Такой человек представляет собой явную угрозу установившемуся порядку, воспринимающему его с подозрением, а временами и с враждебностью. Он становится еретиком и изгоем. Если он имеет некоторую личную харизму — а духовный опыт может наделить человека определенным родом харизмы, — то он может основать свою собственную церковь или движение. Так рождаются новые религии. Происходит это или нет, в любом случае человек, имеющий доступ к внутренним источникам духовного вдохновения, не нуждается в церкви — или не нуждается в ней так, как нуждаются обычные люди. Более того, подобный человек часто обладает таким особым влиянием на свое окружение, которого лишены многие лидеры доминирующих религий. Именно такого рода влияние обрел Иисус, когда Он начал проповедовать: «И дивились Его учению, ибо Он учил их как власть имеющий, а не как книжники» (Мк 1:22).

Конечно же, «книжники» — те, кто обладает только внешним знанием религии, — должны счесть такого человека угрозой их собственной власти.

Но книжники смотрят на вещи иначе. Они видят себя стражами социального порядка и считают, что общество нуждается в устойчивых образцах веры и религиозной практики как способа укрепления общих ценностей. Человек с независимым индивидуальным опытом божественного угрожает (или считается, что угрожает) этим ценностям. Если клир имеет весомую секулярную власть, как он имел ее во времена Христа и в Средневековье, то мистик подвергнется преследованиям или даже будет казнен. Если же священнослужители обладают незначительной мирской властью, как это имеет место сегодня, то им придется удовольствоваться осуждением такого человека или по крайней мере его критикой.

Возможно, неразумно слишком много разглагольствовать по поводу подобной ситуации; как это обычно имеет место, люди действуют преимущественно так, как подсказывает им логика обстоятельств, в которых они оказались. Духовный визионер может произнести вместе с Лютером: «На том стою и не могу иначе», — и представители власти, сидящие на другом краю скамейки, вне всякого сомнения, могли бы сказать то же самое. В их задачу входит поддерживать и укреплять веру большинства людей, помогая им проходить через трудные испытания рождений, смертей, заключений брачных союзов и многих иных. Они видят, что люди большей частью не интересуются тонкостями религиозного опыта и, скорее, склонны игнорировать их. Помимо того, как показывает священнослужителям их длительный опыт, в значительной части предположительно мистических откровений едва ли проявляется нечто большее, чем обычные симптомы помешательства. Соответственно, религиозные власти стремятся преуменьшить значение такого опыта, отгородить людей от него, он причиняет слишком большое беспокойство и с трудом поддается контролю. Возьмите, к примеру, многочисленные явления Богоматери. Многие из

них — например, в Лурде, Фатиме, Меджюгорье — были встречены с враждебностью местным духовенством, выказывавшим сомнение в доброй вере визионеров, среди прочего тут имело место и опасение вызова своей собственной власти. В конце концов, люди могут спросить: если священники столь святы, почему Матерь Божья не явилась им? Лишь значительно позднее, да и то с оговорками, церковь неохотно признала истинность этих явлений.

В результате мы видим силы, стремящиеся нивелировать весь тот духовный опыт, который выходит за рамки некоторого безопасного и безвредного минимума. К сожалению, для них религия существует частично ввиду того, что человек нуждается в прямом сообщении с божественным, поэтому им приходится жертвовать одной частью своей работы в пользу другой. Получается так, что история религии следует по предсказуемой циклической траектории: первоначальное видение харизматического основателя (обычно его преследует клир, наличествующий в тот период) вырождается с течением времени в собрание подержанных догм. На этой стадии любому, кто идет в религию с жаждой получить духовный опыт, придется услышать, что он ищет не того, что следует, или же ему вообще пресекут путь.

Таково христианство сегодняшнего дня. Современный священник может быть сведущ в теологии Бультманна, Тиллиха и Карла Барта, хорошо разбираться в вопросе о так называемом Q-документе* и пластах его структуры, и при этом он оказывается в совершенном замешательстве, когда прихожанин говорит ему, что видел ангела. А ведь люди *видят* ангелов — или нечто обнаруживающее себя в образе ангелов. Имея за плечами более чем двадцатипятилетний опыт исследований в духовной сфере, включавших и личностный, и профессиональный аспекты, я могу сказать, что не перестаю удивляться тому, сколь

* В среде теологов утвердилось мнение, что евангелисты Матфей и Лука, создавая свои труды, опирались на некий общий источник, обычно обозначаемый буквой Q (от немецкого слова «Quelle», означающего «первоисточник»), в основном заключающий в себе высказывания Иисуса.

большое число по видимости ординарных людей имеет глубокий и зачастую поразительный духовный опыт. Часто они не имеют особого желания говорить о нем, поскольку не знают, к кому обратиться. Они могут бояться, имея на то основания, показаться странными или сумасшедшими. Если они обратятся к своему священнику, то он, вероятно, попытается успокоить их малоосмысленными увещаниями (если им повезет) или же (если им не повезет) скажет, что их опыт явился результатом посещения дьявола.

Духовным искателям, встречающим на своем пути безразличие или враждебность со стороны доминирующего христианства, довелось обнаружить множество учений, пришедших на Запад из Азии в прошлом веке. Эти учения проникли в массовую культуру до такой степени, что слова вроде «дзэн», «карма», «ян» и «инь» ныне входят составной частью в наш обиходный словарь. Что обнаружили восточные учения, так это потребность в духовном опыте — потребность человека, имеющего в своей душе религиозную составляющую, проверить внутри самого себя услышанное или прочитанное. Вероятно, это основная причина обретения индуистским и буддистским учениями столь многочисленной аудитории в Европе и Америке. Идея о том, что внутреннее озарение не являет собой повреждение сознания, некую поломку в психической сфере человека, стала откровением для многих.

Что же предлагает гностицизм? Он основывается на «гносисе» — это греческое слово, означающее «знание», но знание особого рода. Речь идет о непосредственном внутреннем опыте переживания божественного. В обыденном языке самим близким эквивалентом ему будет, вероятно, слово «просветление» — как оно представляется в индуистском или буддистском контекстах. Многие люди сегодня рады услышать, что поиски просветления не являются экзотическим импортом, но глубоко укоренены в христианстве, и, возможно, они даже послужили изначальным импульсом к появлению этого течения. Тот факт, что гностицизм презирался или игнорировался офи-

циальной церковью, не служит помехой; для многих очевидно, что церковные иерархи просто отгораживаются от своего собственного опыта.

Другая причина притягательности гностицизма заключается в его отношении к видимому миру. Гностики древности, как правило, считали видимый мир поврежденным творением, изделием второсортного божества, именуемого демиургом (от греческого слова, означающего «ремесленник»). При том что такое видение вступает в противоречие с ослепительным искусственным блеском американской массовой культуры, мы сможем понять его посыл, если посмотрим на дело чуть глубже.

Великий социолог Эмиль Дюркгейм сказал, что религия — это в своей сути совокупность действующих внутри общества социальных сил: «Общество в целом, просто благодаря силе своего влияния на человеческое сознание, несомненно, имеет в своем арсенале все, что необходимо, для того чтобы вызывать чувство божественного. Общество для своих членов является тем же, чем Бог является для верующих в него... Обычный наблюдатель не имеет возможности увидеть, откуда именно исходит общественное влияние. Оно движется по каналам, слишком запутанным и к тому же погруженным во мрак, оно использует психические механизмы, слишком сложные, чтобы беспроблемно проследить источник. До тех пор пока научный анализ не просветил человека, он ясно осознает, что нечто руководит им, но не осознает, что же именно это такое. Так, ему пришлось выстроить из ничего представление о тех силах, с которыми он чувствует какую-то связь». Этими силами, конечно, являются боги.

Это выглядит весьма естественно и в то же время несколько комично — когда социолог пытается редуцировать весь религиозный опыт только к внутреннему действию социальных сил. При всем при этом такое представление Дюркгейма не так уж далеко от истины. Религиозное сознание стремится увидеть божественный порядок при помощи тех способов выражения,

что задаются обществом, наличествующим в данный момент. Возьмем очевидный пример: в Средние века теологи изображали космос как род феодального государства — с Богом на самом верху, ангелами, выступающими эквивалентами клира и знати, и человечеством, соотносимым с реальными простыми людьми.

Другой пример могут явить сами гностики. Классические гностические системы возникли во втором веке нашей эры. В это время Римская империя находилась в зените своего развития. Для большинства ее подданных империя представала целым миром: греческое слово «ойкумена», буквально означающее «населенный мир», было более или менее синонимично понятию «Римская империя». Те немногочисленные известные земли, которые не находились под ее властью, — такие как современные Ирландия, Германия и Иран — были отдаленными, запретными и для большинства людей практически недоступными.

Таким образом, римский гражданин того времени жил в условиях всеохватного социального строя, достигшего исключительно высокого уровня материальнои культуры и интеллектуальной утонченности. С другой стороны, сам размер и многосложность государства служили препятствием к развитию индивидуума. Рим, центр политической власти, выглядел не только всемогущим, но также представлялся весьма далеким и зачастую обнаруживал непостоянство в своем поведении.

Учитывая наличие такой среды, легко себе представить, как возникли интеллектуальные системы гностиков. Они учили, что мы живем в царстве заблуждений, иллюзий, управляемом низшими богами, именуемыми «архонтами». Истинный, благой Бог находился много выше этих измерений, и о нем даже нельзя было бы совсем ничего узнать, если бы он не направлял на Землю божественных посланцев, включая Иисуса, с тем чтобы утерянное человечеством знание восстановить. Таким образом, гностики отливали Вселенную в форму той среды, что была им известна, где между индивидуумом и основным ис-

точником политической власти находились многочисленные прослойки недружелюбно настроенных деятелей.

Сейчас мы не находимся в такой ситуации, когда миром управляет одна всеохватная политическая система. Но верно и то, что современная цивилизация распространилась по всему земному шару, и теперь каждый его кусочек кажется находящимся под воздействием столь же всепроникающей, неотвратимой силы, какой представлялась в свое время Римская империя. В то время как протекающие сейчас политические процессы еще имеют демократическое обличье, многие люди чувствуют, что им как индивидуумам мало что дано сказать реального. И они правы, поскольку огромный объем современной власти находится в руках корпоративных и бюрократических организмов, над которыми у общества нет особого контроля.

Такая ситуация породила параноидальный взгляд на мир. Все эти страхи и тревоги фокусируются на политических и экономических элитах — возникают зловещие комбинации из евреев, франкмасонов, бильдербергеров* и прочих, — но некоторые обрисовывают заговоры, пользуясь квазиметафизическими средствами изображения, — к примеру, говорят о злонамеренных инопланетянах, заключивших секретные пакты с мировыми лидерами.

Эти теории не следует воспринимать серьезно, становясь на точку зрения высказывающего их, однако к ним *стоит* отнестись серьезно как к выражению дискомфорта, вызываемого обществом, которое часто представляется враждебным или по крайней мере безразличным. Неудивительно, что люди, живущие в такой среде, с большим интересом воспримут учения гностиков.

---

* Бильдербергеры — тайная организация, основанная в мае 1954 года в отеле «Де Бильдербергер» города Оостербеека в Голландии принцем Бернхардом Нидерландским. Организация бильдербергеров состоит приблизительно из 120 членов, принадлежащих к высшим финансовым кругам Западной Европы, США и Канады. Принцем Бернхардом были сформулированы задачи организации, сводящиеся к достижению мирового господства к 2000 году и к созданию глобальной армии под контролем ООН.

Третий элемент определяется изменением психологической и философской ориентации нашей культуры. До недавнего времени доминирующим мировоззрением в англоязычном мире являлся логический позитивизм, утверждающий, что существует весьма значительная корреляция между нашим чувственным восприятием и реальностью; мы можем исследовать эту реальность посредством научных методов и осознавать ее с помощью логики.

Такой взгляд на мир ныне весьма сильно дискредитирован и уходит с авансцены по иронии судьбы благодаря научным изысканиям. Мы все больше получаем информации о том, как наш мозг и нервная система обусловливают и ограничивают наше восприятие реальности. Мы знаем, что мы воспринимаем вещи не такими, какими они являются, но прошедшими через фильтрацию на экранах наших перцепционных систем: пчелы могут видеть цвета, которые мы видеть не можем. Даже тогда, когда мы расширяем возможности нашего восприятия при помощи таких инструментов, как телескопы и микроскопы, мы все равно остаемся крайне ограниченными в своем восприятии. И мы осознаем этот факт лучше, чем когда-либо. Апостол Павел сказал, что «мы видим как бы сквозь тусклое стекло», но сейчас у нас гораздо более ясное и драматичное ощущение этого «стекла», чем то, что имелось у апостола.

Эти фильтры нашего восприятия можно с большим основанием соотнести с фигурами архонтов, которые держат человечество взаперти в мире страданий и обмана. Основное отличие заключается в том, что в древности люди стремились увидеть в этих фильтрах внешних богов, в то время как сегодня мы скорее склонны считать их внутренними структурами нашего сознания. Но такой вывод оказывается не менее ужасающим, а иногда — даже более. В соответствии с нашей биологической программой мы развили наши чувства таким образом, чтобы они позволяли нам жить и действовать в том мире, который мы видим. Если мы не можем доверять этим самым чув-

ствам, если они приковывают нас к квазииллюзорному миру, который они сотворили, то чему мы *можем* доверять?

Эти идеи быстро и весьма глубоко проникли в массовую культуру. Возьмем известный пример: в фильме 1999 года «Матрица» изображен мир, где практически каждый человек пребывает в состоянии сна под воздействием коллективной галлюцинации, наводимой злыми роботоподобными существами. Они удивительно напоминают архонтов гностиков. (Я более подробно поговорю о фильме «Матрица» в главе 9.)

Все это служит обоснованием того, почему гностицизм пережил такое мощное возрождение в наши дни. Но есть еще один фактор, гораздо более неотразимый, чем любой из вышеперечисленных. Дело вот в чем: существует разлитое в обществе ощущение, что *в христианстве нечто пропущено*. Где-то на отрезке между временем жизни самого Христа и периодом формирования нынешних церквей был потерян жизненно важный компонент. Дэвид Хокинс, известный писатель спиритуалистского направления, допускает следующую возможность: «Серьезный упадок [в уровне истины в христианстве] в 325 году был, очевидно, обусловлен распространением неверных истолкований учений, берущих свое начало с Никейского собора». Подобного рода взгляды нашли свое отражение на страницах десятков книг и статей.

Обычно этот пропущенный элемент, чем бы он ни являлся, понимается как некая совокупность фактов. И действительно, в той картине истоков христианства, какую мы имеем перед своими глазами, существует много серьезных пропусков, связанных с фактической стороной дела. Как ни странно, до нас не дошли описания жизни Христа очевидцев его деяний. Это был человек, которого начали почитать как божественное существо почти сразу же после его смерти, и тем не менее ни один из его ближайших учеников не оставил описаний того, что представляла собой жизнь бок о бок с Христом. Евангелия Нового Завета — это не рассказы очевидцев и не претендуют на то, чтобы являться таковыми. Лука говорит, что описанные

в его Евангелии события поведали ему «бывшие с самого начала очевидцами» (Лк 1:2). Иоанн заканчивает свое повествование странными словами о возлюбленном ученике, который «свидетельствует о сем и написал сие; и знаем, что истинно свидетельство его» (Ин 21:24). Невозможно услышать от человека: «Знаем, что истинно свидетельство его», если он сам был свидетелем событий. Нигде ни в одном из Евангелий ни один из повествователей не утверждает, что он сам являлся очевидцем описываемых событий.

В свете того, что традиционное христианство подчеркивает истинность описываемых в Евангелиях событий, подобные пробелы представляются исключительно странными. Могло ли быть так, что ни один из учеников Христа никогда не помышлял об описании собственного опыта? Не существует свидетельств того, что они оставили какие-либо свои описания, и мы можем задаться вопросом: неужели подобные записи могли быть созданы только для того, чтобы быть впоследствии уничтоженными или сокрытыми (по неизвестным нам причинам)?

К примеру, большинство ученых признают, что окончание Евангелия от Марка, считающегося старейшим из Евангелий, было утеряно. Существующее Евангелие заканчивается следующим стихом: «И вышедши побежали от гроба; их объял трепет и ужас, и никому ничего не сказали, потому что боялись»* (Мк 16:8). В греческом варианте текст обрывается еще более резко, чем в английском, последним словом в стихе является союз. (Существует несколько альтернативных вариантов концовок; вы можете найти их в разных изданиях Библии.) Была ли последняя страница текста просто утеряна, или же она была намеренно изъята и заменена каким-то иным материалом?

Как это часто бывает, попытка ответить на этот вопрос больше говорит о предвзятом мнении выступающего с гипотезой, чем о реальности, поэтому я не стану двигаться далее в этом

* В русском православном издании Евангелие имеет продолжение и оканчивается 20-м стихом.

направлении. Я лишь ограничусь предположением, что какой-то очень важный материал о самой ранней эпохе христианства, судя по всему, куда-то исчез. Читающая публика восприняла данную идею с энтузиазмом: роман Дэна Брауна «Код да Винчи» в значительной степени обязан своим невероятным успехом именно этому факту. Как большинству людей это уже известно, роман выстраивается вокруг легенды о том, что Иисус был женат на Марии Магдалине и у них имелся ребенок, отдаленное потомство которого вошло составной частью во французскую династию Меровингов.

Я скажу больше об этой легенде в главе 1, сейчас же я бы хотел просто дать понять, что пропущенный элемент в христианстве не может быть сведен к коллекции фактов, пусть и исключительно интересных, проливающих свет на то, кем являлся Иисус или чем он занимался. Однако тут никак не подразумевается лишь одна утрата веры. Отсутствует нечто гораздо более значительное и тонкое. Христианство сегодняшнего дня часто напоминает яйцо, в котором кто-то проделал дырочку, высосал из него все содержимое, затем взял скорлупу, инкрустировал ее золотом и драгоценными камнями и выставил объектом поклонения. Во многих отношениях христианство продолжает оставаться красивой скорлупой, но все больше и больше людей обнаруживают, что в нем более нет питательных веществ. Если же кто-то начинает выражать недовольство по этому поводу, то ему обычно говорят: «Нужно иметь больше веры» — а это, конечно, совсем не ответ.

Одной веры тут недостаточно. Во многих отношениях двадцатый век явился периодом очень сильной веры — значительная ее часть вылилась в безумные политические теории, которые принесли несчастье нациям, оказавшимся достаточно неблагоразумными, чтобы применить их на практике. Даже если мы возьмем веру в самом достойном ее варианте, она будет представлять собой лишь шаткий первый шаг. Скажем, мне нужно поехать в Мексику, где я никогда не бывал раньше. Передо мной лежит карта. Я могу иметь веру в карту, но до тех

пор, пока я не проверю ее на практике, попытавшись достичь места назначения, моя вера не получит оправдания. Если я буду следовать карте и обнаружу, что она никуда не ведет, то что хорошего будет в совете продолжать иметь веру в карту? Сегодня мы находимся точно в таком же положении, определяя свое отношение к христианству. Хотя название этой книги указывает на запретную веру, чаще как раз знание, а не вера оказывается под запретом.

Как мы знаем сейчас, в христианстве оказалась упущенной не просто коллекция фактов, но связь с неким внутренним жизненным опытом, который бы позволил нам напрямую узнать искомую истину. И именно в этом гностическая традиция оказывает нам помощь — она дает возможность приобретения опыта взамен слухов, верификации взамен слепой веры. Я, конечно, не пытаюсь возродить гностические учения в большом масштабе. Это было бы в любом случае невозможно, поскольку мы не понимаем их системы настолько хорошо, чтобы реконструировать их на практике. Я подозреваю, что любая попытка такого рода оказалась бы безрезультатной и даже выглядела бы несколько смешной. Истина остается неизменной на протяжении веков, но имена и формы, в которые она отливается, разнятся, как и обстоятельства, дающие ей возможность проявиться. Имевшее смысл во втором веке нашей эры сегодня может выглядеть совершенной ерундой.

Книга писалась не с той целью, чтобы сфокусироваться на возрождении древних гностических школ. У нас нет свидетельств того, что они пережили конец классической античности. Но один момент *смог* сохраниться: это неустанные поиски гносиса, непосредственного знания высших реальностей, являющего собой центральную зону человеческого опыта. Этой цели искали — и, очевидно, достигали — многие деятели на протяжении последних двух тысячелетий. Скажем об этом словами Элейн Пейджелс, чья книга «Гностические Евангелия» оказалась основным стимулом сегодняшнего интереса к гностицизму:

«Дела гностических христиан выжили... как подспудное течение, как река, прокладывающая себе путь под землей. Эти потоки вновь оказались на поверхности в Средние века — в различных формах ереси; затем в период Реформации христианская традиция вновь обрела разнообразные новые формы. Такие мистики, как Якоб Бёме, обвиненный в еретичестве, и такие яркие визионеры, как Джордж Фокс, будучи сами, по всей видимости, не знакомы с гностической традицией, тем не менее озвучили аналогичные интерпретации религиозного опыта».

В этом смысле гностическое наследие продолжает существовать — во многих обличьях и под различными именованиями. Моя цель — представить историю этого наследия. Им часто пренебрегали, его поносили, но оно, возможно, продолжает хранить в себе некоторые из сокровищ, представляющихся утерянными, которые мы можем взять с собой в будущее. Вполне вероятно, оно даже поможет найти ключ к памятному стиху из Библии: «Камень, который отвергли строители, соделался главою угла» (Пс 118:22).

Глава 1

КЕМ БЫЛИ ГНОСТИКИ?

До недавнего времени было так, что кого бы вы ни спросили о происхождении христианства, вы бы услышали в ответ примерно одну и ту же историю. Иисус Христос, воплощенный Сын Бога, спустился с небес. Он учил апостолов истинной вере и повелел им проповедовать Евангелие среди всех народов. Он также основал церковь и сделал апостолов ее духовными предводителями. Где-то во втором веке нашей эры эта организация начала именовать себя католической церковью — от греческого слова «*католикос*», означающего «вселенский». Все нынешние христианские церкви в той или иной мере являются ее наследниками.

Но ввиду определенных свойств человеческой натуры дела не всегда проходили столь гладко. Появлялись группы людей, которые вносили искажения — от себя — в христианскую доктрину. Одни говорили, что христиане должны были продолжать соблюдать еврейский закон. Другие говорили, что Христос не имел подлинно божественной природы. Третьи же утверждали, что он не имел человеческой природы.

На протяжении веков церкви, которой сопутствовала сила Святого Духа, удавалось ставить на место этих «еретиков», как их стали называть (от греческого «*хайресис*», или «секта»). До настоящего дня церковь сохраняла Христово учение в чистой форме благодаря усилиям бесчисленных Отцов Церкви и богословов, отражавших атаки поборников заблуждения.

Как я уже сказал, это была стандартная картина христианской истории до относительно недавнего времени (хотя, конечно, отдельные детали разнились в зависимости от того, представители какой конфессии рассказывали историю). И это та картина, которую многие честные христиане продолжают считать истинной. К сожалению, как это установили современные ученые, это не совсем точная картина.

Если вы внимательно прочитаете Евангелия, то заметите, что Христос не так много говорит о богословии. Он часто говорит об этике, о любви к своему ближнему и о приходе к Богу с чистым сердцем. Он достаточно часто и горячо спорит с книжниками и фарисеями о принесении в жертву букве закона его духа. Но он не спорит с ними о природе Бога, он даже не говорит, кем он сам является. Его ученики постоянно спрашивают его, но он никогда не дает им ясного ответа. Если бы вам надо было подытожить учение Христа, как оно изложено в Евангелиях, то вы могли бы обратиться к стиху пророка Михея: «Чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудро ходить пред Богом твоим» (Мих 6:8). Христос говорит примерно то же самое в эпизоде, связанном с двумя великими заповедями (Мф 22:35—40; Мк 12:28—31). Во всем этом не так много богословия.

Это была сердцевина учения Христа, и, без сомнения, у него имелись причины особо выделять именно вышеуказанные моменты. Но когда Христос сошел со сцены, его ученики начали проповедовать его учение уже по-своему, и вскоре их интерпретации начали расходиться. Некоторые продолжали держаться иудейской религии, другие отходили от нее. Вы можете увидеть это в Новом Завете, где Павел спорит с руководителями церкви о том, следует ли новообращенным язычникам придерживаться Моисеева закона. (Этот диспут описывается и в Деяниях апостолов и в Послании Павла галатам. В Деяниях сама ситуация представлена в более мирной и величественной тональности, чем в Послании Павла: Деян 15:1—31; Гал 2:1—16.) Имели место и другие расхождения. Для одних первосте-

ценными оставались внешние стороны веры; другие видели учение Христа в более мистическом свете.

Если вы посмотрите на христианское сообщество, сложившееся в Римской империи ко второму веку нашей эры, то вы увидите ряд различных, зачастую конфликтующих между собой групп, понимающих учение Христово каждая по-своему. Одни видели в Иисусе великого духовного учителя — и не более того. Другие являли собой прообразы современной католической или православной церквей, со своими епископами и таинствами; третьи и четвертые походили скорее на философские кружки или мистические школы. И хотя нельзя утверждать, что эти столь различные общины жили в совершенной гармонии, ни одна из них не имела каких-то особых привилегий, так что все они были вынуждены сосуществовать. Картина радикально изменилась только в четвертом веке нашей эры, когда император Константин впервые узаконил христианство и затем начал превращать его в государственную религию Римской империи. С этого момента протокатолическая церковь, до этого представлявшая собой лишь один из родов христианской традиции, консолидировала свою власть, начав преследование как членов своей общности, так и своих языческих противников.

Как результат история христианства являет собой грустное повествование, в котором Отцы Церкви (некоторые из них позднее были канонизированы как святые) осыпали анафемами предполагаемых еретиков, ставя во главу угла такие доктринальные моменты, на которых Христос и его ученики, по всей видимости, никогда и не стали бы заострять свое внимание и даже не поняли бы их смысла. В то же самое время основное учение Христа — «любить ближнего, как самого себя» — часто приносилось в жертву доктринальным спорам, превращая саму церковь в безжалостную карающую силу.

Древние гностики представляли собой один из утерянных типов христиан. Кем же являлись гностики? Это не всегда легко определить, поскольку значительная часть материалов, ка-

сающаяся их, принадлежит перу Отцов Церкви, которые писали антигностические филиппики. Мы, таким образом, находимся в положении будущего историка, который должен был бы составить представление о платформе демократической партии, имея в качестве своих источников только слоганы предвыборной кампании республиканской партии (или наоборот).

К счастью, ситуация в последнее время улучшилась благодаря тому, что в прошлом веке в ходе археологических раскопок в ряде мест на Ближнем Востоке обнаружились гностические тексты. Самое известное из таких открытий — находка гностических текстов в Наг-Хаммади в Египте в 1945 году. Два крестьянина в ходе раскопок с целью отыскания минеральных удобрений обнаружили тайник с рукописями — многие из них до этого оставались совсем неизвестны, — проливающими совершенно новый свет на гностические учения. Это открытие настолько значительно, что оно само явилось одним из определяющих факторов возрождения интереса к гностицизму. Тексты Наг-Хаммади были написаны разными авторами в разные периоды времени, и в них отражены взгляды ряда сект и духовных учителей. Но они проливают исключительно важный свет на традицию, о которой до этого было известно в основном со слов ее врагов.

Первое Евангелие?

Возможно, самой интересной из рукописей Наг-Хаммади является загадочная работа, именуемая Евангелие от Фомы. Оно очень короткое — в стандартном издании оно занимает только двенадцать страниц, — но ему уделялось больше внимания, чем любому из прочих гностических писаний. Отчасти это, возможно, обусловлено тем, что оно может быть значительно старше остальных Евангелий, хотя данное Евангелие никогда не включалось в Новый Завет.

Точный возраст Евангелия от Фомы трудно определить. Многие ученые определяли время его появления серединой второго века нашей эры на том основании, что это предположительно гностический документ. Решили, что тут не требуется дополнительных доказательств, поскольку принято считать, что гностицизм возник не ранее второго века нашей эры. Если будет установлено, что Евангелие от Фомы было создано в более ранний срок, то это должно будет подвигнуть ученых определить время возникновения гностицизма первым веком нашей эры. И есть основание полагать, что это Евангелие возникло ранее второго века нашей эры.

Самым убедительным аргументом является форма данного Евангелия. В этом Евангелии нет истории, нет начала или конца повествования. Это просто собрание изречений — некоторые из них имеют форму притч, другие — форму пословиц, «которые произносил живой Иисус», как сказано в начальном стихе. Кстати говоря, это делает Евангелие от Фомы похожим на ранние собрания высказываний Христа, реальность существования которых была постулирована исследователями Нового Завета, проводившими изучение сходств и различий между каноническими Евангелиями. Самое известное из этих гипотетических собраний изречений обозначается как Q (от немецкого Quelle, или «источник»). До сих пор данный документ не был обнаружен и, возможно, не будет обнаружен никогда. Ученые могут делать заключение, что представлял собой Q, на основании имеющихся сходств и расхождений между повествованиями Матфея и Луки, которые оба, очевидно, пользовались им.

Евангелие от Фомы — это не Q. Но оно очень похоже на Q в плане своей литературной формы, которая, представляя собой сборник изречений в чистом виде, является более примитивной, чем упорядоченная нарративная форма четырех Евангелий Нового Завета. Ученые обычно считают, что чем проще текст, тем более давним он должен быть, поскольку позднейшие версии имеют тенденцию обрастать украшениями и до-

полнениями, которых не было в первом варианте. К примеру, существует апокрифическое Евангелие, называющееся Первоевангелие Иакова Еврея, где повествуется о рождении и детстве Христа. (К слову сказать, там выдвигается идея о непорочном зачатии Марии.) Там более детально рассказано о рождении Иисуса, чем у Матфея или Луки, и ряд деталей указывает на то, что Протоевангелие основывается на повествованиях этих евангелистов. Именно по этой причине оно не может быть более древним, чем они; обычно оно датируется приблизительно 150 годом нашей эры.

Евангелие от Фомы отличается от других апокрифических работ. Оно не основывается на канонических Евангелиях и имеет более примитивную форму. Надо сказать, что оно имеет именно такую форму, которую по представлению ученых должны были иметь самые ранние тексты об Иисусе. По этой причине некоторые исследователи Нового Завета заходят так далеко, что называют его «пятым Евангелием». Оно могло быть написано уже в 50 году нашей эры. Евангелия от Матфея, Марка, Луки и Иоанна обычно датируются периодом от 70 до 100 года нашей эры.

Если дело обстоит так, то это доставит значительные трудности тем, кто верит в то, что Иисус проповедовал версию христианства, используемую основными конфессиями, — будь то католическая, православная или протестантская. Евангелие от Фомы не представляет Иисуса воплощением Сына Бога, который забирает грехи мира, или вторым лицом в Троице. Вообще Иисус нигде не утверждает, что он имеет какое-то отношение к божественной природе или божественной власти. Один раз он спрашивает своих учеников, на кого он похож. Петр говорит ему, что он похож на ангела праведного. Матфей говорит, что он похож на философа мудрого. Фома произносит: «Господи, мои уста никак не примут сказать, на кого Ты похож».

Иисус бранит его, говоря: «Я не твой господин, ибо ты выпил, ты напился из источника кипящего, который Я измерил».

Будучи далеким от утверждения своей божественности, Иисус даже противится тому, чтобы его чествовали относительно скромным титулом «господин». Более того, Фома никогда не говорит об Иисусе как о «Христе» — это греческий эквивалент еврейского слова «мессия», или «помазанник». Эти факты также указывают на ранний срок написания этого Евангелия, поскольку, как правило, образ харизматических фигур набирает в статусе и престиже, по мере того как живая память об этих личностях угасает. Они могут под конец даже обрести божественный или полубожественный статус. (В наше время это произошло с Мао Цзэдуном в Китае и даже с Элвисом Пресли в Соединенных Штатах.) Доктрина божественного происхождения Иисуса была сформулирована только на Никейском соборе, созванном императором Константином в 325 году. Столь же важным, как и эти соображения, является род научения, представленный в Евангелии от Фомы. Многие из высказываний Иисуса в Евангелии от Фомы похожи на изречения, присутствующие в Евангелиях Нового Завета. Те же, что не похожи, выглядят очень загадочно: «Будьте прохожими» (Фома, 47). «Я бросил огонь в мир, и вот Я охраняю его, пока он не запылает» (10). «Когда вы увидите того, который не рожден женщиной, падите ниц (и) почитайте его; он — ваш Отец» (15). Самое впечатляющее заявление дается в самом начале Евангелия: «Тот, кто обретает истолкование этих слов, не вкусит смерти» (1).

Именно эта тональность Евангелия от Фомы позволила ученым считать его гностическим. По сути, именно тут пролегает основное расхождение между гностицизмом и обычным христианством. «Тот, кто обретает истолкование этих слов, не вкусит смерти». Самым важным в Евангелии от Фомы представляется не понятие греха, не покаяние и не искупление, но загадочное мистическое озарение, некоторым образом закодированное в этих стихах. Изречения Иисуса в Евангелии от Фомы похожи на коаны, те не имеющие ответа загадки, которые учителя дзэн задавали своим ученикам с целью перерезать ткань обычного мышления. По идее, они должны не передавать ин-

формацию, но приводить к просветлению. Цель гностицизма не спасение, но озарение сознания.

Вне всякого сомнения, основная причина отвержения гностицизма доминирующей формой христианства заключается в том, что озарение сознания представляется слишком трудным, негарантированным, чтобы составить основу популярной религии. Гораздо проще видеть вещи в свете греха и его искупления или же умиротворения гнева сурового Бога — черта, особенно характерная для языческой древности, когда занимали именно такого рода позицию в отношении богов.

Что Фома за человек? Мы знаем о нем весьма мало. Имя его на арамейском означает «близнец», что говорит нам не много. Некоторые заявляют, что он являлся близнецом Иисуса или же был настолько похож на него, что полагали их близнецами, скорее же всего он приходился кому-то близнецом, а *Фома* было его прозвищем. Самый известный момент появления его фигуры в Библии представлен в Евангелии от Иоанна, где Фома высказывает свои сомнения в том, что Христос восстал из мертвых, и говорит, что поверил, лишь после того, как увидел Иисуса воочию (Ин 20:24—29). Но ученые, в свою очередь, выразили сомнение в подлинности этой истории. По их утверждениям, скорее всего тут не отражено реальное событие; по всей видимости, это был выпад в сторону гностиков, последователей Фомы, определенная часть которых не верила в страдания Христа и смерть во плоти.

Вообще же среди ученых сложилось мнение, что Фома скорее всего проповедовал в Сирии, где на протяжении веков он был почитаем христианами (и где, возможно, было написано его Евангелие). После этого он, возможно, дошел до самой Индии, где по сей день очень древняя индийская христианская община связывает свое рождение и становление с его проповедями. Фома оставил свой след на Востоке, где проповедь о мистическом озарении нашла себе более благодарную аудиторию, чем в среде рационалистичных греков и практичных римлян.

Корни гностицизма

Но Индии не суждено было стать той центральной сценой, на которой явило бы себя становление христианства. Этот контекст обеспечила Римская империя, и поздняя римская культура и мысль оставили свой неизгладимый след в христианстве во всех его формах. Это был мир, во многих отношениях подобный нашему. Он был обширен (охватывал весь Средиземноморский бассейн) и обладал весьма заметным единообразием. В первые два века христианской эры войны случались редко, и жители империи, по словам историка Эдуарда Гиббона, «наслаждались и злоупотребляли теми преимуществами, которые предоставляли им благополучие и роскошь». Коммерция процветала, и, как это обычно случается, наряду с товарами и деньгами в изобилии также имелись идеи, философские течения и религии. Новые культы и секты расцветали в условиях толерантной языческой культуры. (Христиан преследовали не за то, что они верили в иного бога, но потому, что они отказывались почитать прочих богов — такое пренебрежение, по мнению язычников, могло навлечь на всех Божий гнев.)

Религиозная культура помогла оформиться зачаточной христианской вере. Самое большое влияние она, конечно же, испытала со стороны иудаизма, «материнской веры». Из иудаизма христианство взяло свое Священное Писание, а также представление о едином, монотеистическом Боге. В то же время с самого начала возникновения христианства последнее имело проблематичные взаимоотношения с иудаизмом. Одной из ключевых проблем тут был вопрос о природе самого Бога. Бог иудеев не всегда добр; он способен на гнев и на мщение — в этом плане он становится непримиримым. «Я образую свет и творю тьму, делаю мир, и произвожу бедствия; Я, Господь, делаю все это» (Ис 45:7). «Не от уст ли Всевышнего происходит бедствие и благополучие?» (Плач 3:38). Не так просто было иудеям примириться с добрым любящим Богом, проповедуемым Иисусом.

2-8525

Помимо иудаизма существовали также философские школы, занимавшиеся не совсем той философией, какую знаем мы сегодня, — они стремились объяснить природу богов и Вселенной и учили своих учеников, как жить в гармонии с ними. Из них самой важной для христианства и гностицизма была школа Платона. Платон, живший в четвертом веке до нашей эры, оставил после себя высшее учебное заведение, названное Платоновской академией, где преподавались его доктрины. На протяжении веков они продолжали развиваться. Трудно было бы переоценить влияние этого мыслителя. Иногда говорят, вся западная философия — это примечания к работам Платона.

Платон объясняет реальность способом, который можно было бы назвать *эзотерическим*. Тут не имеется в виду трудность или непроясненность его мысли. Под этим словом подразумевается то, что значительная часть учений философа открывалась лишь достаточно развитым ученикам, людям, продвинувшимся «дальше в» сфере интересов (слово «эзотерический» происходит от греческого *«эзотеро»*, означающего «дальше в»). Но тут имеется указание и на другое значение: слово означает, что подразумеваемые учения в основном обращены к внутреннему опыту. В отличие от современного типа мышления, рассматривающего невидимые, внутренние измерения жизни и мысли как чисто субъективные (и, следовательно, нереальные), эзотерика утверждает, что эти внутренние измерения жизни имеют подлинную реальность и могут быть опознаны и адекватным образом описаны. Платон пошел дальше, предположив вопреки здравому смыслу, что тот самый мир, который мы видим, — нереален. Материальные предметы обычной реальности — это всего лишь копии или имитации идеальных сущностей, названных им «формами» — абстрактными образами, существующими в царстве мысли. По словам Платона, одни лишь формы реальны, поскольку они вечны и неизменны, в отличие от непрерывно меняющегося нашего нижнего мира.

Влияние Платона на гностицизм было глубоким, но его часто упускают из виду. Самой важной из платоновских работ с

этой точки зрения является его поздний диалог «Тимей». Эта книга положила начало мифу об утерянном континенте Атлантиде. (По словам Платона, указывающего, что письменные свидетельства об этом континенте хранились в Египте, Атлантида погибла около 9600 года до нашей эры.) После разговоров об Атлантиде в «Тимее» дается эзотерическая картина сотворения Вселенной. «Бог — это добро, — говорит Платон, — и добро не может никому ни в чем завидовать». Следовательно, «Бог хотел, чтобы все было хорошим и ничто не было плохим, насколько это возможно». Так, он сотворил мир, который был настолько совершенным, как и он сам, насколько мир мог быть.

В рамках этого проекта Бог создает семь планет, которые (в соответствии с греческим мифом) также являются богами. Он повелевает этим малым богам создать человеческий род. Бог не создает их сам. Он говорит: «Если бы я создал их сам и вдохнул в них жизнь, то они стали бы равными богам». При всем при этом Бог заявляет, что он посеет в людях семя божественного сознания. Они будут являть собой смесь смертной и бессмертной природы.

В «Тимее» Платон иногда обращается к фигуре Бога — здесь он имеет в виду истинного Бога, возвышающегося над всеми остальными богами и, по сути, являющегося их создателем, — в метафорической форме говоря о нем как о «творце». Греческое слово, употребляемое в таких случаях, — *демиург*. Гностики позднейшего времени будут именовать этим словом Создателя. Но они модифицировали платоновскую систему, утверждая, что этот демиург являлся второразрядным божеством, создавшим видимый мир. Они привнесли идею другого Бога — истинного, доброго Бога, который пребывал наверху, равнодушный и отчужденный от этого выродившегося космического рукоделия. Последователи платоновской философской школы возражали против таких воззрений; Плотин, великий философ-неоплатоник, живший в третьем веке нашей эры, даже написал трактат, опровергавший эти взгляды. Несмотря на все

эти трансформации мысли, легко видеть, как идеи Платона питали гностические течения.

Наконец, существовали мистериальные культы, которые были сориентированы на то, чтобы их приверженцы достигали высших ступеней сознания посредством тайных ритуалов, посвящаемых таким богам, как Деметра, Дионис и Изида (почитаемая египтянами Великая Мать, у которой впоследствии Дева Мария позаимствовала ряд черт). Инициаты клялись, что они будут хранить молчание о знаниях, полученных в процессе проведения ритуалов. Они настолько были верны своим клятвам, что мы сейчас имеем лишь смутное представление о происходившем. Мы, однако, знаем, что эти мистерии были связаны общей темой смерти и воскресения. По некоторым утверждениям, основным приобретением от посвящения в таинства было то, что человек терял страх смерти.

Даже это эскизное изображение начал гностицизма дает представление о наличии определенных корней, из которых вырос гностицизм. Присутствуют темы скрытого знания, мистического опыта и величайшей из всех мистерий — смерти и возрождения. Обозначен вопрос о природе самого Бога. Благ ли он? Если это так, то почему мир находится в таком ужасном состоянии? Может быть, как это утверждал Платон, мир нереален, возможно, он совсем не хорош. Если это так, то как это характеризует Бога, создавшего его?

Гностические учителя превратили эти вопросы в систему мышления, которая по сию пору остается прочной и убедительной. Это не всегда радостная картина мира, и ее не всегда легко понять. Но она имеет странное очарование для модернистского — или, скорее, постмодернистского — мышления, увлеченного текстами, где подразумевается противоположное тому, что обрисовано на поверхности, а также реальностями, ускользающими из-под наших ног, и силами, которые выстраивают наши жизни и судьбы, находясь за пределами нашего круга знаний. Но что особенно важно, она отвечает живущей внутри многих из нас острой потребности пробудиться, вос-

создать утраченную истину, когда-то составлявшую основу нашего существования, но потом оказавшуюся каким-то образом затерянной.

Гностические учителя

Самыми видными гностиками были харизматические учителя и философы, жившие во втором веке нашей эры. Они разворачивали свои доктрины в процессе лекций и разного рода учебных занятий, также излагали их в книгах (дошедших до нас лишь во фрагментах, большинство же из них вообще не сохранились). Наша информация об этих деятелях очень отрывочная, поскольку в их собственных сохранившихся работах не содержится автобиографического материала, а Отцы Церкви были больше заинтересованы в том, чтобы осуждать их, чем в том, чтобы рассказывать, кем они являлись. Но немногое нам известное высвечивает удивительнейшие образцы личностей.

Самый древний из известных учителей гностицизма вкратце описывается в Книге Деяний. Его звали Симон, и он «волхвовал и изумлял народ Самарийский, выдавая себя за кого-то великого» (Деян 8:9). Симон обращается в христианство, но чего-то недопонимает в новом вероучении. Видя, как Петр и Иоанн исцеляют Святым Духом, он предлагает купить их силу. Петр упрекает его словами: «Серебро твое да будет в погибель с тобою, потому что ты помыслил дар Божий получить за деньги» (Деян 8:20). Хотя Симон потом кается, католическая церковь оказала ему необычную честь, поименовав грех его именем, — симонией стали называть покупку или продажу духовных вещей.

Новый Завет больше ничего нам не говорит о Симоне, но, возможно, сведения о его покаянии неверны, поскольку в более поздние времена Отцы Церкви начали возводить все гностические школы к его фигуре и сочли его отцом всех ересей.

Вообще есть все основания сомневаться, что он когда-либо был христианином.

Симон Волхв (как его стали именовать), по-видимому, являл собой весьма экзотическую фигуру. Живя в первом веке нашей эры, приблизительно в то же время, когда жили Христос и его ученики, он являлся одним из целого роя псевдомессий, которыми изобиловала Палестина в тот период, — каждый утверждал свое божественное происхождение, «выдавая себя за кого-то великого», как говорят об этом Деяния. Симона сопровождала женщина, по его словам, воплощавшая «падшую мысль Бога», а также являвшаяся реинкарнацией Троянской Елены, — он нашел ее в публичном доме в Тире, городе, ныне находящемся на территории Ливана.

Симонова версия гностицизма была сфокусирована на этой «падшей мысли Бога» — занимавшаяся проституцией супруга Симона была ее последним и самым низшим воплощением. Симон, по-видимому, утверждал, что изначально творящей силой является сознание. Силу мышления, способность мыслить он называл «отцом». Эта способность породила «мысль Бога». К несчастью, когда эта мысль начала вести свое независимое от Бога существование, она почувствовала себя одинокой и отчужденной. Она начала порождать свои собственные мысли, каждая из которых все больше отдалялась от изначального Бога — так образовался наш мир разделений и изоляции. Реинкарнировавшая Елена, сопровождавшая Симона, символизировала состояние этой падшей, деградировавшей мысли, изгнанной из сознания Бога, осужденной к жизни в этом мире в самом жалком из возможных состояний.

Несложно представить Симона-Волхва как псевдогуру того типа, который мы знаем по нашему времени. Присутствие рядом с ним реинкарнировавшей Елены, спасенной шлюхи, должно было добавить театральный окрас его проповеди. С другой стороны, мы должны постоянно иметь в виду, что все, что мы знаем о нем, исходит из писаний его врагов. Им удалось соткать запутанную историю (почти несомненно, фиктивную)

с его участием. Получив образование в Александрии, Симон предположительно стал учеником Иоанна Крестителя, настолько восхищавшегося его способностями, что Симону, несомненно, выпала бы честь стать преемником Иоанна, не случись так, что Симон оказался в Египте в момент смерти Иоанна. Симон, Елена и тридцать его учеников отправились в Рим, где ему довелось соперничать с Петром за лидерство в христианской общине, там он и встретил свой конец. По-видимому, он хотел доказать, что сможет восстать из мертвых, поэтому он повелел закопать себя живым, но, к несчастью, ему не удалось воскреснуть.

Как я уже сказал, эта история, почти несомненно, является легендарной, и из нее можно извлечь лишь несколько нитей правды, в частности касающейся того, что Симон имел последователей в Самарии и он или его ученики как-то обозначили свое присутствие в Риме.

В одном апокрифическом тексте приведен спор Симона с Петром. В нем Симон-Волхв делает одно заявление, на многое проливающее свет: «Ты... постоянно будешь затыкать свои уши, чтобы их не загрязняла хула, ты обратишься в бегство, потому что тебе нечего будет ответить; но глупые люди согласятся с тобой, они будут любить тебя, поскольку ты учишь тому, что привычно для них, но они проклянут меня, ведь я провозглашаю нечто новое и неслыханное».

Этот пассаж проливает свет на момент, возможно, наиболее отчетливым образом разделивший гностиков и протокатоликов. Гностики не хотели делать свое учение простым; они понимали его как сложное и предназначенное не для многих. С другой стороны, Петр и его последователи проповедовали доктрину, доступную почти каждому, особенно из-за хорошего сочетания с глубоко укорененными в сознании жителей той эпохи представлениями о грехе и жертвоприношении. Этому обстоятельству суждено было стать ключевым моментом в триумфе католического христианства.

Я больше не буду вести здесь речь о системе Симона, скажу лишь, что в самом общем виде она представляет центральный

гностический миф об отчуждении и спасении посредством озарения сознания. При том что никто сегодня не собирается возрождать учение Симона в целом, следует признать, некоторые его фундаментальные прозрения об отчужденной «мысли Бога» весьма мудры.

Еще одним великим учителем гностицизма был Маркион. Сын богатого судовладельца с Черноморского побережья, по-видимому, родился в конце первого века нашей эры. Около 140 года он отправился в Рим, где начал проповедовать свои собственные теологические взгляды. В 144 году он попытался заинтересовать ими Римскую церковь, но не преуспел в этом, так что он взялся за основание своей собственной церкви, — он продолжал проповедовать вплоть до своей смерти ок. 160 г. Влияние Маркиона было весьма значительным, особенно на Ближнем Востоке: в Сирии существовали целые общины, исповедовавшие его версию христианства вплоть до середины пятого века.

Маркион невзначай внес большой вклад в развитие ортодоксального христианства. Он учил теории двух богов: доброго, истинного Бога, пребывающего в дальней выси, пославшего Иисуса Христа в качестве Спасителя, и низшего, злого божества, создателя и правителя этого мира, которого он идентифицировал с Богом Ветхого Завета. Естественно, это сформировало в нем враждебную настроенность по отношению к еврейской Библии. Маркион создал первый канон христианских писаний, сурово раскритикованный. Маркион полностью исключил весь Ветхий Завет, его «библия» включала в себя Евангелие от Луки, из которого были убраны элементы, имевшие иудейское звучание, а также девять Посланий Павла. Именно в противовес канону Маркиона формировавшаяся католическая церковь начала составлять свой собственный канон Нового Завета — этот процесс был завершен лишь в четвертом веке.

В «библии» Маркиона любопытно значение, приданное писаниям Павла, — кроме них, там почти ничего и не присутствует. Это представляется странным, потому что за Павлом

обычно признаются права духа-зиждителя ортодоксального христианства. Многие утверждали, что он дал значительно больше для развития христианской мысли, чем сам Христос. Но в творениях Павла явно чувствуется привкус гностицизма. В Послании Галатам (3:19) Павел говорит, что Закон «преподан чрез ангелов, рукою посредника». По мнению гностиков, это означало, что Закон Ветхого Завета был дан не прямо Богом, но через участие особых посредников, действовавших от имени Бога. Это давало почву для взглядов, подобных Маркионовым, согласно которым Бог Ветхого Завета представляет собой фигуру меньшего масштаба, в некотором отношении исполненную злой воли. И если большинство современных ученых полагают, что послание Ефесянам было написано не самим Павлом (они датируют его концом первого века нашей эры, когда прошло уже 30—40 лет с момента смерти Павла), то Маркион считает, что автором его был Павел. Маркион сделал его частью своего канона. В Послании Ефесянам мы читаем: «Потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф 6:12).

Тут присутствует эхо ключевой темы гностицизма: существования архонтов, невидимых правителей небесного царства, стоящих между Богом и нами. Согласно эзотерическому мировоззрению, широко распространенному в древности, существовали небесные «княжества» и «силы», которые посредничали между Единым Всевышним Богом и миром материи и видимостей, расположенным в нашем пространстве. Гностики и ортодоксальные христиане спорили в основном не о возможности существования этих сил, но о том, какими, добрыми или злыми, являлись они в своей основе.

В любом случае Павел среди гностиков считался самым влиятельным авторитетом. Валентин, величайший из всех учителей гностицизма, оказавший огромное влияние на эту традицию, вел свою духовную родословную от Павла. Валентин родился в Северном Египте где-то в конце первого века нашей

эры. Он получил образование в Александрии, там был обращен в христианство. Эзотерические доктрины гностицизма ему преподавал человек по имени Феод, о котором в иных отношениях ничего более не известно, но, очевидно, он являлся учеником Павла. Так Валентин возводил свою духовную родословную прямо к фигуре Павла.

Как и Маркион, Валентин отправился в Рим и начал проповедовать там, достигнув значительного статуса в иерархии христианской церкви. Некоторые источники указывают, что его кандидатура была выставлена на выборах римского епископа (в те дни еще не существовало фигуры папы), и он проиграл лишь с небольшим отрывом. Тем не менее он продолжал учительствовать — в Риме и на Кипре. Опровергая сложившееся мнение, что гностики стремятся уйти от повседневной реальности, он очень активно проявил себя в работе общины. Умер он где-то около 160 года. Даже враги Валентина признавали его интеллектуальный блеск и литературный гений. Вот один из его гимнов, озаглавленный «Летний урожай»:

В духе я вижу, что все откуда-то свешивается,
Я знаю в духе, что все рождены,
Плоть свешивается из души,
Душа льнет к воздуху,
Воздух свешивается к нам из верхних небесных слоев,
Зерновые стремятся выбраться из глубин,
Ребенок рвется наружу из лона.

Наряду с яркими, красивыми образами гимн демонстрирует одну из ключевых черт мышления Валентина и вообще всей гностической системы. Отсылки к «душе», «плоти» и «воздуху» могут озадачить читателя, но для того, кто понимает символический язык гностицизма, их значение будет понятно. Валентин говорит о трех уровнях бытия: о «воздухе» — царстве духа; о «душе», или психэ, промежуточном уровне, опирающемся на дух, и, наконец, о «плоти», физической форме, проистекающей из души. Над духом находятся «верхние небесные слои», обиталище самого Бога.

Подобная картина воспроизводится бессчетное число раз в традиции западного эзотерического мышления — не только в гностицизме, но и в других формах эзотерического христианства и в еврейской каббале. Несмотря на различные вариации, которые можно наблюдать в ходе изучения этих систем, символический язык демонстрирует явное постоянство на протяжении очень длительного периода времени. Фактически именно благодаря этому постоянству символической образности удается понять, что говорят гностики и на какие эмпирические реальности они указывают.

Определение различия между душой и духом может нам показаться академическим, не совсем вразумительным, но для гностиков это было не так. В отличие от наших дней, когда люди имеют лишь самое смутное представление о значении этих слов и различии между ними, в раннем христианстве разница между понятиями души и духа была очень существенной. Для гностиков и для древних христиан в целом душа представляла собой совокупность ментального и эмоционального, составляющую нашу внутреннюю жизнь. Самый близкий эквивалент, который мы находим для этого понятия в современном английском, — это «психэ», в большинстве случаев в английских переводах Нового Завета за словом *душа* стоит изначальное греческое слово «психэ». Дух по контрасту представлял собой чистое сознание, самость, истинное «Я» — то, для чего другие религии использовали такие названия, как «атман» или «природа Будды».

Это различие было очень существенно для Валентина и для большинства гностиков, деливших человечество на три фундаментальных типа. Первый и самый низший тип представляют собой *телесные*, или *плотские,* люди (иногда их называют *хилическими* от греческого слова «*хиле*», или «материя»): это те, кто ориентируется на внешний мир вещей и физические желания, связанные, к примеру, с едой и сексом. Далее следуют люди *психического* типа. Речь тут идет не об индивидуумах с акцентированными «психическими энергиями», как принято

выражаться в наши дни, но, скорее, о промежуточной ориентации человеческого эго между телом и духом. Такие люди начали пробуждаться от сна повседневной жизни, но еще не пробудились полностью. Гностики считали обычных верующих христиан, тех, кто жил в большей мере верой, чем знанием, людьми «психического» типа. Наконец, следуют *духовные*, те, кого также иногда называют *пневматическими* (от греческого *«пневма»*, «дух»). Они вышли за границы своих связей с миром и стали полностью свободными. Они уже за рамками земных привязанностей, последние их больше не соблазняют, не отвлекают их внимания (по крайней мере теоретически).

Высокомерным, элитаристским может показаться стремление поделить людей на три различных класса, и, вне всякого сомнения, некоторые гностики приложили свою руку к тому, чтобы подобное структурирование выглядело таковым. Тенденция к элитарности представляла собой один из основных изъянов гностического учения и, несомненно, внесла свой вклад в его закат. При этом нельзя сказать, что подобная тенденция совсем уж ошибочна, особенно если мы примем во внимание то, что речь в основном идет о выстраивании иерархии в собственных рядах. Ты сам выбираешь категорию, в которую попадешь, — просто благодаря тому, что тебя интересует. «Ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф 6:21). Если ты ориентирован на внешний мир и озабочен удовлетворением потребностей своего тела, то ты «плотский» человек, — и не имеет значения, насколько ты родовит или образован. Если же ты обращен к невидимому, к царствам божественного, которые все же соприкасаются с нашим бытием, при том что сохраняют видимость ускользания от нас, то ты скорее духовный, или *пневматический*, человек, или по крайней мере у тебя есть потенциал стать таковым.

Валентин написал одну работу, от которой сохранилось только название. Она называлась «О трех сущностях». По словам древнего автора, упоминающего ее, в ней впервые обсуждался вопрос об Отце, Сыне и Святом Духе как о трех ипоста-

сях Троицы. Этот факт показывает, сколь сложным и противоречивым может быть вопрос о корнях христианства. Очевидно, доктрина Троицы — краеугольный камень ортодоксального христианства — впервые была сформулирована предполагаемым еретиком.

Четвертым великим гностическим учителем был Василид. Как и Валентин и Маркион, он жил в начале второго века нашей эры; в отличие от них он не ездил в Рим — Василид жил и учился в Александрии. Он проповедовал невероятно запутанную эзотерическую систему: в соответствии с ней земля была окружена 365 небесами (по его словам, в году именно поэтому было 365 дней). Правителя этих небес звали Абраксас или Абрасакс — согласно греческой нумерологии, сумма букв в его имени дает 365. Ангелам самых низших из этих небес — крайне незначительным персонажам в небесной иерархии — было суждено сформировать землю и все сущее на ней. Их правитель почитался как Бог Ветхого Завета.

Христос пришел на землю с тем, чтобы высвободить нас из этого неприятного, унизительного положения. Но, по словам Василида, Христос на самом деле не страдал на кресте. Он поменялся местами с Симоном Киринеянином (который, со слов Луки, нес крест Иисуса за ним) и стоял в сторонке, смеясь над безумием тех, кто считал, что мир реален, в то время как несчастный Симон умирал вместо него. По словам Василида, каждый, кто выражает преданность Христу распятому, пребывает в зависимости от низших правителей этого мира.

Василид, подобно многим другим гностикам, не придавал большого значения телу. Эту тенденцию можно проследить еще в Евангелии от Фомы, где Иисус говорит: «Несчастно тело, которое зависит только от тела, и несчастна душа, которая зависит от них обоих» (Фома, 87). Считая материальный мир низшим творением, гностики обычно смотрели на тело с презрением. Такие воззрения привели большинство из них к аскетизму, к отрешению от телесных желаний через воздержание от мяса и секса. Однако некоторые, включая Василида, при-

шли к противоположному заключению: поскольку тело не имеет большой ценности, едва ли имеет значение, что ты делаешь с ним. Живший во втором веке нашей эры Отец Церкви Ириней Лионский (борец с ересями, которому мы во многом обязаны своим знанием о гностицизме) писал: «Он предписывал [своим последователям] не беспокоиться о мясе, жертвуемом идолам, считая, что в этом нет ничего особо предосудительного, и практиковать это без треволнений. Более того, им предлагалось рассматривать практикование укоренившихся типов поведения и все виды наслаждений как нечто малозначащее».

Сам Василид по своим убеждениям, возможно, был близок к стоикам, древней философской школе, призывавшей своих приверженцев жить в мире с философской отрешенностью, но отдельные гностики пошли дальше и выступили поборниками антиномианизма, утверждающего, что никакие правила и установления не имеют никакого значения. Если мы живем в иллюзорном мире, созданном второразрядным богом, мы можем здесь делать все, что хотим.

След, оставленный другими учителями гностицизма в истории, не столь отчетлив. Некоторые представлены в ней в основном лишь своими именами, иногда их дополняют один-два факта: Кердос, учитель Маркиона; Керинф, «враг истины», который, по преданию, один раз угрожал Иоанну Богослову тем, что искупает его в водах Эфеса*; Карпократ, чьих учеников обвиняли в том, что они принимали участие в мрачных ритуалах, в ходе которых пили сперму и менструальную кровь в качестве причастия. Трудно сказать, какие из этих деталей верны. Некоторые из них противоречат друг другу. К примеру, одно предание утверждает, что Иоанн написал свое Евангелие, противопоставляя его писанию Керинфа; другое предание утверждает, что Керинф сам написал его. Столько сведений было

* Согласно преданию, дело было совсем не так: однажды в Эфесе Иоанн хотел войти в одну из общественных бань, как вдруг его известили, что там находится Керинф. Услышав это, апостол тотчас же вернулся назад, восклицая: «Убежим отсюда, чтобы баня не обрушилась на наши головы, ибо там Керинф, враг истины!» — *Примеч. ред.*

утеряно, а из того, что сохранилось, столь многое было изменено, с тем чтобы соответствовать текущей политической и религиозной конъюнктуре, что нам приходится довольствоваться информацией самого общего плана.

Мария Магдалина, супруга Христа

Одной из фигур, чье имя часто появляется в гностическом контексте, является Мария Магдалина. Это известная фигура в католическом благочестии: «женщина, взятая в прелюбодеянии», раскаявшаяся блудница, помазавшая ноги Иисуса миром и отершая их своими волосами. В отличие от большинства апостолов, покинувших город сразу, как только Иисуса арестовали, она оставалась подле него и вместе с его матерью и еще несколькими его ученицами стояла у подножия креста. Когда она отправилась к гробнице в пасхальное утро, то оказалась первой, кто обнаружил, что Иисус восстал из мертвых.

Эта версия образа Марии Магдалины составила предмет многочисленных произведений искусства. Ее имя даже стало составной частью языка: архаическое английское слово *magdalen* обозначало исправившуюся проститутку, а слово *maudlin*, означающее «сентиментальный», обязано той аффектированной чувствительности, которую Мария, по-видимому, выказала, когда отерла ноги Христа своими волосами. На протяжении веков это представление о Марии, основанное на ряде эпизодов, описанных в Евангелиях, считалось истинным. Но недавние находки позволяют предположить, что в некоторых ключевых деталях оно неверно.

Прежде всего нет необходимости ассоциировать Марию Магдалину с «женщиной, взятой в прелюбодеянии» (Ин 8:1—12). Женщина никак не поименована, ни в этом отрывке, ни в каком-либо другом никак не указывается, что речь идет о Марии Магдалине. Связь между двумя этими фигурами совершенно произвольна, ее связь впервые предположил в шестом веке

папа Григорий Великий. В Евангелии от Иоанна говорится: «Мария же, которой брат Лазарь был болен, была та, которая помазала Господа миром и отерла ноги Его волосами своими» (Ин 11:2), но у нас равным образом нет оснований считать, что здесь идет речь о Марии Магдалине. Евангелие вполне определенно указывает, о какой Марии идет речь в том или ином случае. Одна Мария, помазавшая ноги Христа, была сестрой Марфы и Лазаря; другая Мария была его матерью; третья же являлась Марией Магдалиной. О последней фигуре канонические Евангелия дают нам незначительные сведения. Она была в группе женщин, «которые смотрели издали», когда Иисус был распят (Мк 15:40), и она первой увидела воскресшего Христа (Ин 20:14—15). Единственное, что мы еще узнаем о ней из этих источников — с некоторым недоумением, — это то, что Иисус изгнал из нее «семь бесов» (Мк 16:9; Лк 8:2). Но Евангелия не вдаются в подробности истории экзорцизма.

Когда мы обращаемся к апокрифическим работам, особенно тем, что имеют отношение к гностическому течению, то обнаруживается совсем другая картина. Тут Мария Магдалина представлена как ученик, по меньшей мере равный ученикам мужского пола. Гностический «Диалог Спасителя» характеризует ее как «женщину, которая знала все». В другом гностическом тексте — «Пистис София», или «Вера — Премудрость», Иисус говорит ей: «Ты и есть та, чье сердце в большей степени направлено к Небесному Царству, чем сердца всех твоих братьев». В Евангелии от Филиппа есть еще более впечатляющий пассаж:

> «И спутница (Сына — это Мария) Магдалина. (Господь любил Марию) более (всех) учеников, и он (часто) лобзал ее (уста). Остальные (ученики, видя) его (любящим) Марию, сказали ему: Почему ты любишь ее более всех нас? Спаситель ответил им, он сказал им: Почему не люблю я вас, как ее?»

Ответ, по-видимому, очевиден.

В другом месте в данном Евангелии говорится: «Трое шли с Господом все время. Мария, его мать, и ее сестра [*sic*], и Маг-

далина, та, которую называли его спутницей. Ибо Мария — его сестра, и его мать, и его спутница». В этом Евангелии — его считают поздним, как правило, датируют второй половиной третьего века — делаются попытки прояснить идентичности каждой из Марий. Мария Магдалина — это «спутница» Иисуса. Данный термин подразумевает некие сексуальные отношения, как это можно видеть из вышеприведенного пассажа.

Мария Магдалина в гностических текстах, таким образом, представляет собой фигуру, противоположную образу кающейся грешницы, рисуемому католической агиографией. На ней нет никаких пятен. Статус Марии Магдалины по меньшей мере равен статусу апостолов-мужчин; ее духовная озаренность гораздо значительнее, чем у них; она является «спутницей» Иисуса и, возможно, его женой. Как же она утратила это привилегированное положение? Элейн Пейджелс в своей известной книге «Гностические Евангелия» высказывает предположение, что принижение образа Марии Магдалины служит отражением достаточно низкого статуса женщин в христианской церкви в ранний ее период. Если сначала их считали равными мужчинам, то потом их постепенно низвели до граждан второго класса, им было запрещено иметь властные полномочия по отношению к мужчинам и иметь священнический сан. Понижение образа Марии в статусе отражает эти изменения.

Как мы можем разобраться во всех этих противоречивых рассказах о женщине, являвшейся одной из самых первых и самых преданных приспешниц Христа? Мы можем легко сбросить со счетов известный образ бывшей проститутки, но что нам делать с остальными образами? Канонические Евангелия, будучи старше по возрасту, чем все прочие повествования, возможно, в фактическом плане стоят ближе всего к истине, но они говорят нам совсем немного. Апокрифические работы, такие как Евангелие от Филиппа и «Пистис София», показывают, что гностические группы относились к Марии Магдалине с высочайшим почтением, но эти источники столь позднего происхождения, что их обусловленность историческими

фактами представляется весьма незначительной. В них могут наличествовать какие-то устные предания о Марии Магдалине, но нет возможности проверить, верны ли какие-либо из этих преданий.

Последние поколения стали свидетелями значительного возрождения интереса к фигуре Марии Магдалины. В значительной степени этот возросший интерес обязан двум работам, получившим значительную популярность, — это «Святая кровь, Священный Грааль» Генри Линкольна, Майкла Бейджента и Ричарда Ли и невероятно успешный роман «Код да Винчи» Дэна Брауна. Я поговорю об этих описаниях Марии Магдалины в главе 9, сейчас же позвольте мне лишь сказать, что новое обращение к этой яркой, но как бы ускользающей из поля нашего зрения фигуре, ее реабилитация отражают изменения в духовных нравах нашего времени.

По мере того как женщины обретают социальное равенство, старые идеалы христианства в отношении женщин отходят на задний план. В то время как во всем мире еще существует огромная привязанность к фигуре Девы Марии, на что указывают постоянные явления образа Марии в тех или иных местах, она все в меньшей мере считается идеалом христианской женственности. Послушная, покорная дева, как она представлена в католическом и православном вероучениях, мало имеет что сказать современным сексуально раскрепощенным женщинам, желающим стоять плечом к плечу с мужчинами. Реабилитированная Мария Магдалина, возможная супруга Иисуса, стоящая наравне с апостолами, если не превосходящая их по своим качествам, в значительно большей степени соответствует современным настроениям. Речь не идет о том, что этот новый образ Марии Магдалины полностью обусловлен подобными социальными нуждами, но он в исключительно высокой степени соответствует им.

Наконец, возможно, что история Марии Магдалины соткана из тонких нитей легенд и аллюзий, многие из которых больше говорят о культурных устремлениях среды, создавшей их,

чем об исторической Марии. Что же мы тогда в действительности можем сказать о ней? Мы знаем о ней лишь две вещи, суммированные в Евангелии от Марка: «Воскресши рано в первый день недели, Иисус явился сперва Марии Магдалине, из которой изгнал семь бесов» (Мк 16:9).

Эти факты — то, что Христос сначала явился Марии Магдалине и что он изгнал из нее семь бесов, — не столь уж не связаны друг с другом, как это может показаться. Но они имеют смысл только в контексте того символического языка, каким написана Библия. В эзотерической традиции христианства этот язык всегда знали и адекватно понимали.

Ключом здесь служит число семь. Согласно воззрениям древней космологии, Земля была окружена сферами семи планет, известных тогда: Луны, Меркурия, Венеры, Солнца, Марса, Юпитера и Сатурна. Древние эзотерические традиции, включая гностицизм, изображали духовные силы этих планет в виде злых стражников, стремившихся удерживать человека привязанным к земле. Фактически это «мироправители тьмы», упоминаемые в Послании к Ефесянам (6, 12). Как мы увидим в следующей главе, освобождение души понималось как восхождение ее через семь сфер и освобождение от связей злых планетарных сил. Относительно того, кто освободился от этих сил, можно сказать, что из него были изгнаны «семь дьяволов». На своем фигуративном языке Евангелие могло бы сказать, что «второе рождение духа», символизируемое воскресением, достигается прежде всего тем, кто преодолел влияния планет, то есть тем, из кого были изгнаны «семь бесов».

Если это верно, то это могло бы послужить объяснением исключительно высокого почитания Марии Магдалины в раннем христианстве в среде как ортодоксальных, так и еретических течений. По всей видимости, она не являлась ни реабилитированной блудницей, ни «женщиной с алебастровым сосудом», которая помазала ноги Христа. Но гностические тексты могут выявлять определенную правду — когда они дают понять, что из всех учеников Христа именно Мария Магдали-

на лучше всего уяснила для себя те глубочайшие истины, которые он стремился донести. Возможно, именно поэтому он смог сказать ей: «Ты и есть та, чье сердце в большей степени направлено к Небесному Царству, чем сердца всех твоих братьев».

Глава 2

НАСЛЕДНИКИ ЕГИПТА

Когда и где он жил — и существовал ли он вообще когда-либо на этой планете, — этого мы не знаем. Иногда его отождествляют с греческим Гермесом, египетским Тотом, библейским Енохом и мусульманским Идрисом. Но он особенно известен под именем Гермеса Трисмегиста, «Трижды Величайшего Гермеса». Легендарная божественная сущность, полубог-получеловек, период жизни которого относят к далекой древности, Гермес Трисмегист почитается как отец алхимии, оккультных наук и вообще всей западной эзотерической традиции. Он в первую очередь известен коллекцией текстов, носящей его имя: «Корпус герметикум», или «Герметический корпус» писаний.

«Корпус герметикум» вызвал огромный переполох, появившись в Западной Европе в пятнадцатом веке, наряду с другими сокровищами греческой литературы. Монах по имени Леонардо да Пистойя обнаружил экземпляр этого текста в Македонии и передал его Козимо де Медичи, великому флорентийскому покровителю искусств. В этот период (около 1460 года) гуманист Марсилио Фичино переводил диалоги Платона на латынь для жаждущей античных текстов публики. Козимо попросил его прервать работу над Платоном и перевести сначала «Корпус герметикум».

Просьба Козимо не была простой прихотью. Ученые в ту эпоху полагали, что эти тексты относились к самой отдален-

ной древности и содержали в себе квинтэссенцию древней мудрости. В соборе в итальянском городе Сиена имеется мозаичная работа, датируемая 1488 годом, изображающая этого легендарного мудреца, где он поименован как *Hermes Trismegistus, contemporaneous Moysi*, «Гермес Трисмегист, современник Моисея». Это указывает на то, что в тот период принято было считать, что Гермес Трисмегист в первую очередь являлся египетским мудрецом. В Деяниях говорится: «Научен был Моисей всей мудрости Египетской» (Деян 7:22), что побуждало некоторых считать, что Моисей получил знание от Гермеса. Фичино говорит в одном месте, что Гермес Трисмегист был первым звеном *aurea catena*, «золотой цепи» адептов, которая включала в себя мифического греческого поэта Орфея, Пифагора и Платона. Перевод Фичино этих текстов на латынь, опубликованный в 1471 году, положил начало оккультной философии Ренессанса (эту тему я разверну в главе 6).

Правда об этих текстах оказалась более прозаической. В 1614 году исследователь классической литературы Исаак Казобон доказал, что «Корпус герметикум» относился не ко времени Моисея (жившего, согласно преданию, ок. 1300 года до нашей эры), но к гораздо более позднему периоду. Казобон датировал их концом первого века нашей эры, хотя современные ученые полагают, что они были написаны с первого по третий века нашей эры. Казобон пришел к своим выводам, главным образом основываясь на лингвистических выкладках: греческий этих текстов не имеет ничего общего с греческим языком 1300-х годов до нашей эры. Это равнозначно тому, как если бы кто-либо утверждал, что книга, которую вы сейчас читаете, была написана в 800 году. Любому хоть сколько-то знакомому с английским языком того периода достаточно было бы бросить один взгляд на книгу, чтобы удостовериться в обратном.

Верховный разум

Усилия Казобона привели к тому, что «Корпус герметикум» утратил свой престижный статус, который с тех пор ему так и не удалось восстановить. С этого периода академические ученые начинают относить «герметические писания» к текстам второго эшелона, их часто описывают как путаную смесь греческой философии (особенно платонизма) с иудейскими, зороастрийскими и гностическими элементами. Считается, что эти тексты имеют определенный интерес для изучения позднего периода классической религии, но не более того.

Однако в последние годы ученое мнение начало усматривать определенные основания в утверждениях о египетском происхождении этих текстов. Для того чтобы оценить этот аргумент, присмотритесь к названию первого и самого длинного трактата в этой коллекции: «Пэмандр». Происхождение этого слова достаточно неясно. Многие ученые пытались обозначить связь между этим словом и греческим *«поймен»*, или «стадо», «Пэмандр» иногда переводят как «пастырь мужей», но такие параллели не всегда удовлетворяли даже тех, кто их предлагал. Некоторые ученые предлагали другой вариант.

«Пэмандр» начинается с описания мистического опыта. Повествователь рассказывает о времени, когда «мое мышление парило высоко, и мои телесные ощущения были словно отринуты». Он описывает «огромную сущность совершенно беспредельного размера», которая представляется словами: «Я Пэмандр — верховный разум».

Это выражение — «верховный разум» — отсылает к египетским реалиям: по-видимому, это перевод египетского *п-ейме-н-ре*, которое как раз означает «верховный разум». Таким образом, *Пэмандр* — это *грецизированная* версия *п-ейме-н-ре*, при этом акцентируется буквальное значение частей слова. Слово, переводимое как «власть», здесь *Ре*, это также имя египетского бога солнца.

В этих текстах есть и другие египетские реминисценции. В ряде мест повествователь обращается к «Тату». Это именование вызывает в памяти имя Тота, или Джехути, египетского бога письменности и образования, соответствующего греческому Гермесу. Самое яркое упоминание о Египте появляется в тексте, называющемся «Асклепий»:

> «О, Египет, Египет, от твоих почтенных деяний останутся лишь истории, и они покажутся невероятными твоим детям! Лишь слова, вырезанные в камне, смогут поведать о твоих правоверных делах; Египет же будут населять скифы, или индусы, или подобные им соседствующие варварские народы. К тому времени божество возвратится на небо, все люди умрут в рассеянии, Египет же будет обездолен и опустошен Богом и человеком».

Этот пассаж заставляет задуматься о цели данных текстов. Написанные в поздний период античности, когда религия Египта находилась уже в глубоком упадке, эти тексты могут явить собой попытку сфокусировать внимание на сущности его духовного знания, с тем чтобы передать это сокровенное знание другой цивилизации. Греческий язык и греческие философские понятия заставляют предположить, что египетские мудрецы осознавали, что их эзотерическое знание могло выжить, лишь приняв новое обличье и новый способ выражения себя. «Корпус герметикум», возможно, являлся частью приложенных усилий к достижению этого.

Некоторые говорят, что герметические трактаты содержат следы еврейского влияния. В этих словах есть своя правота, но следы эти весьма незначительны. Вот пример: «Разум, отец всего, являясь жизнью и светом, породил человека, такого, как он сам, которого он полюбил, как своего собственного ребенка. Человек был наиболее прекрасным созданием: он имел образ отца». Тут есть определенное сродство с известным стихом в Бытии: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1:27). Бог Бытия — одновременно мужского и женского рода,

тут наличествует еще один момент соответствия с «Пэмандром», в котором говорится: «Он [человек] гермафродит, поскольку он происходит от андрогинного отца».

Но эти детали представляют собой исключение. Космогония «Пэмандра» не имеет особой схожести с иудейской Библией, по крайней мере в плане буквальных соответствий. Согласно «Пэмандру», Бог Отец начинает с сотворения Вселенной путем порождения второго бога — «мастера-ремесленника», имеющего много общего с гностическим демиургом или творцом в платоновском «Тимее». Этот «ремесленник» создает затем «семь правителей: они заключают мир в круги; правление их называется судьбой... Сознание мастера вместе с организующим словом, фиксируя круги и заставляя их с силой вращаться, заставляло крутиться сотворенный мир». Из этого верчения возникают природные стихии и «живые создания без разума», то есть животные.

На данной стадии Верховный Бог создает человека по своему собственному образу. Отец любит сына, поскольку он видит свой собственный образ в нем. Сын тоже хочет творить, но для этого ему приходится сначала спуститься в низшее природное царство, там он видит свой собственный образ и влюбляется в него. Этот импульс вызывает космическую катастрофу. Подобно Нарциссу, «когда человек увидел в воде облик, напоминающий его собственный, явленный в природе, он возлюбил его и пожелал войти в него: желание и действие воплотились одновременно, и он вошел в неподобающую форму. Природа схватила его в любовном порыве, сжала его всего в своих объятиях — так они стали любовниками». В результате этого страстного романа со своим собственным отражением человек осуществляет падение в царство материальной природы и становится подвластным семи «правителям» — семи планетам, управляющим судьбой.

Очевидно, насколько этот миф схож с мифом гностиков. В обоих случаях мы имеем представление о двух богах, одном добром, но удаленном, другом — злом или, во всяком случае, ам-

бивалентном; наличествует спускание в царство материи, которое становится узилищем, присутствуют духовные силы, преграждающие человечеству путь к освобождению. Но два видения также и различаются в отдельных ключевых моментах. Прежде всего герметическая иерархия семи «правителей» являет собой более стройную и элегантную систему, чем громоздкие гностические структуры, организуемые архонтами. Кроме того, видение герметиков не выглядит ни негативным, ни параноидальным, но является подлинно трагическим. Человек влюбляется в свой собственный образ, как он отражен в Природе, Природа же, в свою очередь, влюбляется в него, но в результате этой любви человек оказывается прикован к физическому миру с его ограничениями и страданиями. «В отличие от всех прочих живых существ на земле человечество имеет двойственную природу — находясь в смертном теле, но пребывая бессмертным в своей сокровенной человеческой сущности. Даже при том, что оно бессмертно и имеет власть над всеми вещами, человечество подвержено смерти, поскольку оно подвластно судьбе; таким образом, хотя человек и стоит над космической структурой, он оказывается рабом ее законов».

Чтобы высвободиться из этой сети, человек должен возвратиться по своей собственной тропе — минуя семь сфер «правителей». На каждом этапе он теряет одну из пагубных черт, навязанных ему этими планетарными правителями:

> «Тогда человек устремляется вверх, через космическую структуру, в первой сфере [Луна] теряется энергия подъемов и нисхождений; во второй [Меркурий] бездействующим становится механизм злых махинаций; в третьей [Венера] становится бездействующей иллюзия страстного желания; в четвертой [Солнце] высокомерие правителя теряет свою избыточную силу; в пятой [Марс] исчезают злобная самонадеянность и дерзкое безрассудство; в шестой [Юпитер] зло, проистекающее от богатства, становится бездействующим; в седьмой сфере [Сатурн] исчезает обман, таящийся в засаде. И тогда, освободившись от влияний космической структуры, человек входит в восьмеричную область; отныне он обладает своей собственной силой и вместе с прочими счастливыми поет гимн своему отцу».

Как сказал греческий философ Гераклит, «характер — это судьба». Эзотерическая философия учит тому, что планеты создают нашу судьбу, как путем формирования нашей собственной натуры, так и посредством предопределения будущих событий. Единственный способ освободиться от этих планетарных «правителей» — это подняться сквозь сферы, сбрасывая с себя закрепленные за этими сферами пороки, делая их «бездействующими», как определяет это «Пэмандр», посредством духовной практики. Это близко к «изгнанию из тела семи бесов», имевшего место в случае с Марией Магдалиной.

Утраченная египетская религия

Хотя миф, представленный в «Пэмандре», выглядит несколько странно, экзотично, он в некоторых отношениях нам достаточно знаком. Имеющий божественную природу отец рождает сына, которого любит; сын спускается в мир материи, где оказывается в ловушке, и ему приходится вступить в битву с враждебными космическими силами, с тем чтобы освободиться. Эти детали заставляют предположить, что «Пэмандр» и другие тексты герметиков создают мост между религией Древнего Египта, с одной стороны, и гностицизмом и эзотерическим христианством — с другой.

Но эта теория также вызывает вопросы. Основной из них связан с тем, что учения «Корпус герметикум» в очень незначительной степени соотносятся с религией, известной египтологам, — религией тщательного бальзамирования трупов, мифологией богов, являющихся полулюдьми-полуживотными, ритуальной системы, призванной обеспечивать ежегодное половодье Нила. Археологические находки, относящиеся к трехтысячелетнему периоду, позволяют предположить, что в основе «благоговейных деяний» Египта лежат аутентичные египетские учения, а не герметические доктрины.

Могла ли существовать некая египетская эзотерическая доктрина, в прочих отношениях неизвестная, — которая ока-

залась бы представлена в «Корпус герметикум»? Есть свидетельство, заставляющее предположить, что могла. Герметические тексты говорят о реинкарнации (иногда именуемой *метемпсихозом*, или перемещением душ). «Асклепий» говорит, что «те, кто живет, сообразуясь с законами бога», поднимаются на небо, чтобы стать божественными сущностями, «с нечестивыми же все обстоит иначе: возвращение на небо им заказано и жалкое переселение, недостойное святой души, определяет их в другие тела». Другой герметический трактат говорит, что человек, умирающий бездетным, «приговаривается к телу, не имеющему ни мужской, ни женской природы, — такое существование проклято под солнцем». Оба эти пассажа указывают на реинкарнацию.

Сейчас принято считать, что в древней египетской религии не было учения о реинкарнации, и едва ли можно найти археологические свидетельства наличествования такого представления. Но греческий историк Геродот, который посетил Египет в пятом веке до нашей эры, говорит: «Египтяне первыми начали проповедовать идею о бессмертии человеческой души, в момент смерти тела входящей в некое живое существо, отличное от того, в которое она вошла в момент рождения; и после того, как она пройдет через тела всех существ земли, моря и неба (а этот цикл в общей сложности занимает три тысячи лет), она снова оказывается в человеческом теле в момент рождения». Такие представления очень похожи на те, что мы видели в вышеприведенных герметических текстах.

Свидетельству Геродота порой не придают значения, но, возможно, он знал некую тайную египетскую традицию, не оставившую после себя никаких археологических следов? Дальнейшие слова Геродота выглядят еще более интригующими: «Некоторые греки, как древних времен, так и более поздних, использовали эту доктрину так, словно она была их собственной; я знаю их имена, но не привожу их здесь».

Геродот, возможно, имеет в виду Пифагора, греческого мудреца шестого века до нашей эры, который прежде всего извес-

тен пифагоровой теоремой в геометрии. Эта теорема была известна в Египте еще до него. Похоже, Пифагор узнал ее там, после чего принес ее в Грецию вместе с другими учениями, причем некоторые из них выглядели достаточно странными. Одним из самых необычных штрихов в биографии Пифагора является его запрет своим последователям есть бобы. Это выглядит настолько странным, что появился целый ряд теорий, призванных объяснить эту установку, — от совсем уж неосновательных до насмешливых, но самое простое объяснение мы опять же находим у Геродота: «Египтяне не сеют бобов в своей стране; если же какие-то вырастают, то жители Египта не будут их есть ни в сыром, ни в приготовленном виде; жрецы не могут даже видеть их, считая бобы нечистым видом плодов». Если Пифагор действительно проходил обучение в Египте, то он мог позаимствовать там это табу на пищу, примерно так же, как современный американец, изучающий духовные практики в Индии или Японии, может стать вегетарианцем. В числе идей, переданных Пифагором своим греческим последователям, была и доктрина реинкарнации, которую, как это предполагает Геродот, Пифагор проповедовал, словно свою собственную. (Идея о реинкарнации также появляется в работах Платона, в значительной степени несущих на себе печать влияния Пифагора.)

Мы видим доктрину реинкарнации в герметических текстах, но где мы можем обнаружить ее в христианстве? Хотя большинство христиан считают, что это учение совершенно чуждо их религии, истина несколько сложнее. Отец Церкви — Ориген, живший в третьем веке, о котором я поведу разговор несколько позже в данной главе, излагал взгляды, очень близкие представленным в герметических текстах. Он писал: «Пока душа продолжает обитать в царстве добра, она не имеет опыта контакта с телом. [—] Но под влиянием некоторой наклонности к злу эти души теряют свои крылья и входят в тела, прежде всего человеческие; оказавшись во власти иррациональных страстей, они, пройдя выпавший на их долю отрезок челове-

ческой жизни, превращаются в зверей». Вообще же «даже этот милостивый дар чувств, предоставленный им, отбирается у них», и душа поселяется в растении. С этого момента начинается новое восхождение души.

Как ни странно, доктрина реинкарнации никогда не была явным образом отвергнута церковью, хотя многие христианские теологи и отмахивались от нее или высмеивали ее. В наши дни часто утверждают, что доктрина была отвергнута либо на Первом Никейском соборе в 325 году, либо на втором Константинопольском соборе в 553 году, но на самом деле ни один из этих соборов не занимался обсуждением этого вопроса: первостепенным на них был вопрос о природе Христа. Одним из источников этого неправильного представления стала Ширли Маклейн, актриса и автор книг направления нью эйдж. Она воспроизвела эти идеи в своих очень популярных книгах, усугубив путаницу тем, что смешивала два этих собора.

Вопрос о реинкарнации имеет двусмысленное положение в христианской традиции. Валентин Томберг (1900—1973), прибалтийский немец, перешедший из протестантства в римское католичество, чья анонимно опубликованная книга «Медитации на Таро» является одной из самых замечательных современных работ, посвященных эзотерическому христианству, замечает: «Церковь была враждебна по отношению к доктрине реинкарнации, хотя факт повторных воплощений был известен — и не мог остаться неизвестным — большому числу церковных людей, имеющих подлинный духовный опыт». Взгляды Томберга достаточны сложны, и они в некоторых ключевых отношениях отличаются от взглядов Оригена и герметиков, но его комментарии служат напоминанием о том, что вплоть до настоящего времени христианские эзотерики часто допускают возможность реинкарнации, при том что официальное христианство продолжает отвергать ее.

В любом случае древние источники заставляют предположить, что имела место примерно такая ситуация: в Египте су-

ществовала эзотерическая доктрина, подразумевавшая реинкарнацию, бессмертие души и нисхождение души в материю как форму закрепощения. Эта доктрина не была представлена в письменной форме, она проповедовалась устно, и, возможно, именно таким путем Пифагор и узнал о ней. Он принес эти представления в Грецию в шестом веке до нашей эры — как раз в тот период, когда только еще рождавшаяся философская дисциплина нуждалась в подпитке идеями. Идеи Пифагора оказали влияние на Платона (вспомните, что Фичино упоминает и Пифагора, и Платона как часть *aurea catena*, или «золотой цепи»). В последующие века эти идеи осуществят рециркуляцию от греков — назад к египтянам, с тем чтобы образовать своего рода общую эзотерическую валюту в мире Восточного Средиземноморья. В Египте они обрели окончательный расцвет в герметических учениях, в свою очередь, обогативших своей мудростью христианство, особенно в его эзотерических и гностических формах.

Прививка христианства

Каким же образом все эти идеи повлияли на христианство? Отчасти через гностицизм, чье сродство с герметическими учениями уже представляется достаточно очевидным. Но эти идеи проникли также в ортодоксальное христианство, в основном благодаря двум великим Отцам Церкви, которые отвергали гностицизм, но восприняли гносис наряду со многими эзотерическими доктринами.

Первой из этих фигур был Климент Александрийский. Так же как и о большинстве Отцов Церкви этого периода, мы располагаем о нем сведениями лишь самого общего плана. Он родился примерно в 150 году нашей эры, вероятно, в Афинах, хотя провел бóльшую часть своей жизни в Александрии. Отдельные намеки в его работах указывают на то, что он мог быть посвященным в языческих культах-мистериях, о которых он,

оказывается, на удивление хорошо осведомлен. В поисках духовного знания Климент пользовался рядом источников. Он упоминает шестерых «благословенных и достопамятных людей», которых он не называет, — по его словам, они говорили «ясными, живыми словами». Последнего в этом списке, «первого по силе», обычно идентифицируют с Пантеном, главой школы катехизиса в Александрии. Климент принял христианство и после Пантена стал главой школы. Он, очевидно, покинул Александрию в 202 году нашей эры во время преследований со стороны римского императора Септимия Севера. Последний раз о нем упоминается в 211 году нашей эры, когда он берется передать письмо от Александра, впоследствии епископа Иерусалимского, обращенное к Антиохийской церкви. Смерть Климента обычно датируют приблизительно 215 годом нашей эры.

Климент — автор ряда сохранившихся работ, в частности «Наставника», руководства, касающегося повседневной жизни христиан; труда «Кто тот богатый человек, который будет спасен?» — короткого трактата, уверяющего обращенных зажиточных людей в том, что критика богатых со стороны Христа не означала необходимости отказываться от своих состояний; и компендиума «Строматос» (что означает «лоскутное покрывало», т.е. «всего понемногу»), где очень детально показывается связь гносиса с христианской верой.

Одна из наиболее интересных недавних находок, связанных с изучением Нового Завета, — ранее неизвестный фрагмент письма, приписываемого Клименту. Исследователь Мортон Смит обнаружил его в 1958 году в Маар-Сабе, православном монастыре вблизи Иерусалима. В этом письме Климент утверждает, что евангелист Марк после создания знаменитой версии своего Евангелия в Риме написал «более духовное Евангелие для тех, кто более совершенен в познаниях». Об этом «более духовном Евангелии», по словам Климента, хранившемся в церкви в Александрии вплоть до начала периода его жизни, нам из других источников ничего не известно. Оно отличалось

от известной версии Евангелия от Марка, содержа дополнительные истории о деяниях Иисуса, а также «отдельные высказывания... интерпретация которых... должна была привести слушателей в самое сокровенное святилище той истины, что скрыта за семью [покровами]». (Семь «покровов» могут иметь то же значение, что и семь «бесов» и семь «правителей», о которых я уже упоминал.) В письме Климента цитируется несколько строчек из этого Евангелия, в том числе приводится история об одном юноше, которого Иисус вернул к жизни, подобно тому, как это было с Лазарем. Подняв его из мертвых, «Иисус открыл ему тайну Царства Божия». Смит проанализировал его письмо и обнаружил достаточное стилистическое сходство с другими писаниями Климента, чтобы с серьезностью рассматривать вопрос о его аутентичности.

Наиболее интригующими, возможно, являются слова Климента о том, что «священное учение Господа» не было раскрыто в известных версиях Евангелия; оно было оставлено для посвященных. Климент добавляет, что доктрины безнравственной гностической секты, известной под названием карпократиане, явились результатом неправильного понимания тайного текста Марка.

Я не имею здесь возможности исследовать все моменты, связанные с этим интригующим фрагментом. Но в главе 1 я указал на тот почти всеми признанный факт, что оригинальное окончание текста Марка, где говорится о событиях после воскрешения, был утерян. Следует также отметить, что ученых давно уже поражала крайняя отрывистость повествования Марка в плане его переходов от одной истории или сцены к другой. Эти факты могут указывать противоположный смысл реальной ситуации в отличие от описанной Климентом: возможно, Марк сначала написал текст, включавший в себя значительное число тайных учений, но позже он был отредактирован самим Марком либо кем-то еще для общего пользования. В любом случае это может послужить объяснением лакун в тексте и отрывистости повествования.

Какие бы заключения мы ни решили вывести из этого фрагментарного письма, следует сказать, что более известные работы Климента открывают нам человека огромной учености и миротворческих наклонностей. Хотя Климент и выказывал презрение наиболее сомнительным элементам греческой религии — ее оргиастическим ритуалам и недостойному поведению богов, — он восхищался греческой философией и предпринимал попытки интегрировать ее в нарождающееся ортодоксальное христианство. Его писания полны цитат — не только из Библии и известных языческих авторов, таких как Гомер и Платон, но и из многих других, фрагменты которых дошли до нас только потому, что Климент цитировал их в том или ином месте. И хотя Климент и находит острые слова для гностиков, он предоставляет гносису место в своей теологической системе и доказывает его совместимость с сущностью христианской веры.

Рассуждения Климента во многих отношениях схожи с теми, что характерны для классических гностических школ. Он часто подчеркивает необходимость скрывать подлинный смысл христианской доктрины, используя для этого символы и аллегории. Он выделяет три опорных основания в человеческом роде: «язычников», «верующих» и гностиков, что в какой-то степени соответствует гностическому делению человечества на телесную, психическую и пневматическую части. Более всего Климент щедр на хвалы истинным (то есть принадлежащим к ортодоксальному христианству) гностикам — «тем, кто знает Бога». Гностик — это имитатор Бога, терпеливый, владеющий собой, безразличный к боли и нищете и готовый в случае необходимости принять мученическую смерть. Помимо этого гностик — человек *веры*. «Гностик... определяется верой». Более того, «вера — это нечто превосходящее знание».

Подобно другим Отцам Церкви, Климент отвергает «ложный гносис», который, по его утверждению, принес подлинному гносису плохую репутацию. В теологическом плане самым затруднительным моментом явилось то, что гностики от-

казывались идентифицировать Бога Ветхого Завета с любящим Отцом, описанным Иисусом. Но Климент также осуждает их сексуальные нравы (которые, с его точки зрения, либо слишком распущенные, либо слишком строгие — в каждой секте по-разному), их презрение к телу и отвержение ими отдельных писаний, таких как Послания Тимофею. (Надо сказать, что современные ученые согласны с гностиками в том, что эти послания ошибочно приписываются Павлу.)

Однако за всем этим скрываются более глубокие разногласия, намного более фундаментальная основа водораздела, чем простые разночтения отдельных вопросов доктрины и духовной практики. Я уже намекнул на это, говоря, что для Климента вера выше знания. Это основной пункт, по которому расходятся ортодоксальное христианство и гностицизм. Для Климента, как практически для всех ортодоксальных христиан, вера является основным условием: сначала веруй, а потом познаешь. Для гностика вера является вторичной, она выступает лишь облегченным средством до тех пор, пока не обретешь знание — непосредственное опытное знание, составляющее основу гносиса.

Вне всякого сомнения, это служит объяснением известного высокомерия гностиков, за которое их столько поносили. Они не желали ставить веру впереди знания; они считали, что либо ты познал, либо нет, и вера является лишь станцией на пути, а возможно, просто обходным путем. Для обычных верующих такой тип отношения к их установкам должен был представляться своего рода снисхождением. Во многом это объясняет сложившуюся судьбу гностических школ. Поскольку гностики в конечном счете доверяли лишь своему собственному опыту, каждый из них видел космос в несколько отличающемся виде; нельзя было отыскать двух гностических учителей, излагавших бы в точности одну и ту же доктрину. Во многом поэтому организованная иерархия для них была не только не нужна, но и в определенном смысле невозможна. Поскольку они не желали выказывать свое доверие церковным властям

или теологическим партийным линиям, они не могли организовать институции, которые смогли бы составить конкуренцию образовывавшейся католической церкви. Так что в итоге они исчезли.

Несмотря на свою близость к гностикам, Климент в конце концов выбрал путь веры. Или же Климент осуществлял двойную игру, делая вышеприведенные заявления в своих работах, рассчитанных на широкую публику, но говоря совсем иные вещи среди посвященных? Ведь иногда он дает понять, что произносимое на публике может быть противоположным сказанному в приватной обстановке. Мы не собираемся выяснять это. В любом случае его фигура никогда не отвергалась церковной иерархией. Он был канонизирован и с того периода до настоящего времени всегда оставался в числе наиболее почитаемых Отцов Церкви, особенно в православии.

Отвержение Оригена

Оригену, другому великому Отцу Церкви, не столь благоволила фортуна. Особое положение Оригена заключается в том, что этот, вероятно, самый великий христианский философ оказался непризнанным уже после своего ухода из жизни. Существует изрядное число фигур, включая Мейстера Экхарта, Катерину Сиенскую и Якоба Бёме, к которым относились с подозрительностью или враждебностью при жизни, и лишь после своей смерти они были реабилитированы. И есть лишь считанное число людей, считавшихся правоверными во время их жизни и отвергнутыми в позднейший период. По этой причине иногда трудно бывает в точности определить, чему же именно учил Ориген: дело не только в том, что многие из его работ исчезли, но и в том, что некоторые из них сохранились лишь в переводе на латынь, — переводчики же искажали смысл его писаний, с тем чтобы сделать его более приемлемым для своего времени.

Ориген родился около 185 года нашей эры, вырос в Александрии, — как мы видели, эпицентре гностических течений. Он воспитывался в христианской семье. Отец дал ему великолепное образование, в программу изучения входили не только христианские писания, но также и языческие классики — так Ориген стал самым образованным из всех Отцов Церкви. Его отец погиб во время преследований со стороны Септимия Севера в 202 году нашей эры (последний же вынудил Климента бежать из Александрии). На Оригене, старшем сыне, осталась обязанность обеспечивать большую семью. К счастью, состоятельная христианская женщина стала его покровительницей, позволив ему завершить свое образование, так что он смог потом работать в качестве *grammateus*, преподавателя греческой литературы. В молодости Ориген проходил обучение у Аммония Сакка, платоника, обучавшего также знаменитого философа-неоплатоника Плотина. Многие ученые допускают, что он мог учиться и у Климента, жившего в Александрии в период молодости Оригена, однако последний ни разу не упоминает имени Климента в своих дошедших до нас работах.

С раннего возраста Ориген выказал не только замечательные интеллектуальные способности, но и пламенную страсть в отношении своей веры. Он воспринял слова Христа «...и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного» (Мф 19:12) слишком буквально и кастрировал себя, пытаясь следовать научению, — об этом деянии он впоследствии пожалел.

Когда Ориген достаточно созрел, чтобы стать учителем, он нашел себе замечательного оппонента — Деметрия, епископа Александрийского. Ориген занялся учительством в тот период, когда повсюду начала уже утверждаться крепнущая власть епископов. Поскольку Ориген не мог позволить обычному епископу, который почти наверняка должен был значительно уступать ему в уровне образованности и силе ума, диктовать, чему он должен учить людей, его положение в Александрии начало становиться все более и более уязвимым, и около 215

года нашей эры он переехал в Рим. Позднее Ориген вернулся в Александрию, где он был осужден церковью в 231 году нашей эры (мы не знаем за что, но, очевидно, что дело было не в доктринальных вопросах). Около 234 года нашей эры он осел в Кесарии, на побережье Палестины, где ему было суждено пребывать всю оставшуюся жизнь.

В 249 году нашей эры христиане подверглись со стороны императора Деция самым интенсивным и систематическим преследованиям за все время их существования. Деций потребовал от каждого жителя империи (кроме евреев) поклонения языческим богам, и у всех должны были иметься при себе соответствующие документы, удостоверяющие отправление именно такого рода культа. Оригена арестовали, бросили в тюрьму и подвергли пыткам. Правление Деция оказалось коротким, и Оригена освободили после смерти императора в 251 году нашей эры. Но его здоровье было подорвано в результате этих тяжелых испытаний, и он умер примерно год спустя.

Как во время жизни Оригена, так и позднее его имя окружал особый ореол — этот богослов был славен своей сверхъестественной ученостью и феноменальной творческой плодовитостью. В одном древнем источнике говорится, что число его работ составляло шесть тысяч, однако Отец Церкви Иероним приводит более осторожную цифру в две тысячи. Это заявление не столь абсурдно, как это может показаться, поскольку данное число подразумевает также письма и проповеди; кроме того, «книга» в древности являла собой количество материала, которое могло уместиться на одном свитке, то есть по объему она могла быть значительно меньше современной печатной книги. Даже по самым строгим меркам Ориген являлся плодовитым автором. В числе его работ комментарии к ряду книг Библии; «О первоначалах» — один из самых значительных его теологических трактатов; «Против Цельса» — ответ на утраченные к настоящему времени полемические высказывания против христианства; и компендиумная «Гекзапла», представля-

ющая собой параллельный текст шести разных версий Библии на еврейском и греческом языках.

Подобно Клименту, Ориген не был гностиком, и, как и Климент, он относился ко многим из гностических учений с презрением. Одно из самых интересных учений этого рода говорит о природе Бога Ветхого Завета. Как мы видели, гностики проводили четкое разграничение между истинным, добрым Богом и низшим духом — демиургом; они часто приравнивали последнего к божеству, изображенному в иудейских писаниях. Ориген не соглашался с этими идеями. Почему же?

В одном месте в своей работе «Против Цельса» Ориген обращается к утверждению языческого философа Цельса о том, что каждый народ имеет свой управляющий дух, это своего рода администратор среднего звена в космической иерархии. Согласно Цельсу, именно поэтому обычаи и нравы — даже само представление о том, что благочестиво и свято, — столь отличаются у разных народов. Евреи тут не исключение: они тоже имеют своего собственного управляющего всем «ангела».

Эта идея резонирует с гностической идеей, высказанной в Послании к Галатам (3:19), — закон «преподан чрез ангелов, рукою посредника», но Ориген отвергает ее. Он говорит, что это выглядит смешно, поскольку низводит истину о действительно святом и благочестивом к бессмысленному релятивизму: «Если тогда религия, и благочестие, и праведность относятся к тем вещам, которые суть таковые только лишь в сравнительном порядке, то тогда одно и то же деяние может быть одновременно благочестивым и неблагочестивым — в зависимости от различных родов отношений и различных законов, но и суждение о том, что будет соответствовать этому средневзвешенному положению вещей, тоже тогда будет лишь предметом сравнения, также и храбрость, и благоразумие, и другие достоинства — ничего не может быть более абсурдного!»

Ориген стремится найти оправдание своих взглядов в эзотерическом объяснении феномена Вавилонской башни. По словам Оригена, в этой истории рассказывается о том време-

ни, когда все народы говорили на одном «божественном языке»: то есть все они почитали одного Бога одинаковым образом. Но когда они пожелали «собрать вместе материальные вещи и присоединить к небу то, что не имело с ним естественного сродства», то отпали от истинного служения. Они были наказаны обретением смешанного «языка». То есть каждый народ был доверен «ангелам более или менее строгого характера и более или менее сурового нрава на тот срок, пока не будет с народов взыскано полностью за их дерзкие деяния; и были они отведены теми ангелами, которые наложили свою печать на каждый из их родных языков, в разные части земли в соответствии с заслугами провинившихся». Одним-единственным исключением была «Божья часть и Его народ, который звался Иаковом и Израилем, вервью Его наследия; и одни только они управлялись правителем, который не нуждался брать к себе какой-либо народ с целью наказания», то есть самим Богом.

По сути, Ориген говорит о том, что, в то время как все другие народы управляются некими подчиненными ангелами, с народом Израиля обстоит иначе — он «часть Божья». Он был прародителем христианской религии, где тоже почитается один истинный Бог. Таким образом, Бог Ветхого Завета и есть, как на том настаивает ортодоксальное христианство, один истинный Бог.

Особенно интересным во взглядах Оригена представляется их совпадение с идеями еврейской каббалы, которая приравнивает одного истинного Бога к божественному имени YHVH, или Яхве. Каббалист тринадцатого века Иосиф Гикатила дает разъяснение: «Посланники [т.е. ангелы], направленные к этим другим народам... не могут взять себе имя YHVH... Имя YHVH... принадлежит только Израилю». Что еще более удивительно, Гикатила продолжает излагать свои взгляды, давая аллегорическое объяснение истории о Вавилонской башне, во многом совпадающее с Оригеновым. Не похоже на то, чтобы Гикатила знал работы Оригена или использовал их в своей собственной интерпретации Писания. Скорее, схожесть идей у авторов, жив-

ших в столь далеко отстоящие друг от друга исторические периоды и столь отличающихся друг от друга по своей идейно-духовной ориентации, дает возможность предположить, что часть эзотерической традиции продолжала существовать и в иудаизме, и в христианстве. Еще позднее данные идеи вновь войдут в лоно христианской традиции через саму каббалу. Джованни Пико делла Мирандола, христианский каббалист, живший в пятнадцатом веке (о нем мы поговорим в главе 6), писал: «Ни один земной король не получает наказание на земле до тех пор, пока не будет сперва унижено его небесное ополчение». Это утверждение, написанное тайным языком каббалистов, возможно, означает, что судьбы народов определяются судьбами управляющих ими духов.

Несмотря на общепризнанные ученость и благочестие Оригена, его репутация пострадала в последующие века. В конце четвертого века Отец Церкви по имени Епифаний Саламийский напал на него, объявив его источником арианской ереси (о ней будет дано разъяснение ниже). В 553 году, почти ровно через триста лет после смерти Оригена, его подвергли анафеме, то есть официально осудили, на Втором Вселенском Константинопольском соборе, а византийский император Юстиниан приказал уничтожить его работы. Это фактически положило конец авторитету Оригена в ортодоксальном христианстве, но надо сказать, что правление Юстиниана имело меньшую значимость для западной, нежели для восточной церкви, так что Оригену продолжали выказывать почтение и в Средние века. «Католическая энциклопедия» издания 1913 года подчеркивает, что «он не заслуживает того, чтобы числить его среди поборников ересей».

Почему Ориген был предан анафеме? Его учение о реинкарнации, вне всякого сомнения, давало основание для подозрений, хотя оно никогда подчеркнутым образом не отвергалось церковью. Главная причина его осуждения заключалась в том, что его учение предположительно вдохновило создателей арианской ереси в четвертом веке. Арианская ересь — если она

действительно заслуживает такое именование — представляла собой доктрину, поддерживаемую богословом четвертого века Арием, гласившую, что Иисус Христос, будучи Сыном Божьим, являлся первым из творений Бога и как таковой не был единосущен Отцу. Поскольку наличествующая связь между фигурами Отца и Сына была лишь слабо прорисована в теологических построениях, существовавших до того момента, возникшие споры раскололи церковь.

Современному читателю, может быть, трудно осознать интенсивность и уровень озлобленности тех древних теологических диспутов. Однако они не ограничивались священническим кругом и привлекали внимание широких слоев населения. Об Арии следует сказать, что, помимо прочих своих талантов, он обладал способностью писать легко запоминающиеся песни. И ортодоксальные священники приходили в замешательство, слыша, как люди на улице распевают песни, замешанные на ересях Ария. Поскольку Римская империя официально стала христианской (этот процесс имел место в четвертом веке) и императоры начали входить в тесный контакт с церковной иерархией, все эти вопросы стали предметом разбирательства на высоком уровне.

Фактически именно Константин, первый христианский император, придал спорам об арианстве первоочередное значение, созвав Первый Никейский собор в 325 году. Собор постановил, что Отец и Сын оба имеют божественную природу, сформулировал догмат о Троице, ныне поддерживаемый большей частью христианского мира, и осудил Ария.

Ориген на самом деле не проповедовал арианство, но у него был эманационистский* взгляд на отношения между Отцом и Сыном. Иногда это называют «субординацией божественных персон». Согласно Оригену, Отец «вечно производит» Сына,

* Эманационизм — философская и теологическая теория, представляющая все творение в виде невольного, необходимого и спонтанного истечения случайных сущностей (располагающихся в убывающем порядке по степени их совершенства) из бесконечной, неуменьшающейся, неизменной первичной субстанции (к примеру, Бога).

пусть даже Сын не появился на свет своевременно. «Может ли кто-либо взять на себя смелость сказать, что Сын начал существовать после того, как Он ранее не существовал?» — спрашивает Ориген. Тем не менее теологам позднейшего времени эманационизм Оригена казался достаточно похожим на учение Ария, чтобы быть осужденным по ассоциации с ним.

«Субординация божественных персон» — это не единственная причина, по которой Ориген оказался в немилости. Другим его учением, осужденным последующими поколениями, явился так называемый «универсализм» — доктрина о том, что все души могут быть спасены (по крайней мере потенциально), даже находящиеся в аду. Он приводит цитату из 1-го Послания Коринфянам (15:28): «Когда же все покорит ему, тогда и сам Сын покорится покорившему все ему, да будет Бог все во всем». Ориген комментирует эти слова следующим образом: «Точно так же, как в словах о том, что Сын покорится Отцу, содержится мысль о совершенном восстановлении в своем существе каждого творения, так и слова о том, что в свой черед его враги покорятся Сыну Бога, должны дать понять нам, что тут будет иметь место и спасение этих покорившихся и восстановление в своем существе тех, кто пропал», то есть проклятых.

Всеобщее спасение возникает из представлений Оригена о божественном взыскании, в большей степени подразумевающем исправление, чем наказание или кару: «И будет так, что некоторые сразу, другие позднее, третьи даже в последние времена посредством прохождения все более строгих наказаний большой продолжительности, растягивающихся, может быть, на многие века, через эти очень суровые методы исправления обновляются и восстанавливаются в своей сущности». Для Оригена допустимо даже искупление дьявола.

Для церковников более удобна идея об «озере огненном и серном», где грешники «будут мучиться день и ночь во веки веков» (Откр 20:10). Милостивый взгляд Оригена на Страшный суд нельзя было терпеть. Это обстоятельство тоже сработало против него.

Окончательный удар по Оригену связан с его интерпретацией Писания. Из всех Отцов Церкви Ориген был меньше всего привязан к идее о том, что текст Библии — истина в буквальном смысле. Возможно, увечье, нанесенное Оригеном самому себе в молодости вследствие слишком буквально воспринятых слов Христа о «скопцах, которые сделали себя скопцами для Царства Небесного», заставило его осторожно относиться к восприятию текста Священного Писания. В любом случае его компендиумные комментарии Библии в значительной степени представляли собой усилия по расшифровке ее аллегорического и символического смысла. Ориген не изобрел этот подход, им пользовался еще Филон Александрийский, еврейский философ, живший примерно в то же самое время, что и Христос, — но Ориген применил его настолько масштабно, насколько этого не делал ни один теолог ни до него, ни после.

Ориген утверждал, что Писание имеет три уровня смысла, соответствующие телу, душе и духу, — трехчастному разделению человеческой сущности согласно эзотерической доктрине. Он даже отрицал, что Писание могло быть полностью истинным на уровне буквального понимания:

> «Ныне какой же умный человек поверит, что в первый и второй, и третий день и вечер, и утро существовали без солнца и луны, и звезд? И что в первый день, если мы можем так назвать его, даже не было неба? И кто настолько слабоумен, чтобы полагать, что на манер земледельца «насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке» и произрастил в нем видимое и осязаемое «дерево жизни» — такого рода, что каждый, кто попробовал бы его фрукт своими телесными зубами, обрел бы жизнь, и также что можно было вкусить от дерева «познания добра и зла» — буквально прожевав фрукт, сорванный с дерева с соответствующим названием? И когда говорится, что Адам, услышав голос Бога, «ходящего в раю во время прохлады», скрылся между деревьями, я не думаю, что кто-то усомнится в том, что это фигуральные выражения, которые указывают на определенные мистерии посредством сходства историй, а не на подлинные события».

Вот тут было бы полезно отступить и посмотреть, что означает осуждение Оригена для нас в настоящее время. Вопрос об отношениях между Отцом и Сыном не является сегодня камнем преткновения. Даже среди теологов немного нашлось бы таких, кто пожелал биться, отстаивая свою правоту в этих вопросах. Но когда мы подходим к представлениям Оригена о всеобщем спасении и его аллегорической интерпретации Писания, мы можем увидеть, как они могли бы, найдись для них место в теологии прежних веков, предупредить многие из нынешних острейших нападок на христианство. Два наиболее проблемных вопроса в современной христианской теологии имеют прямое отношение к тем моментам, к которым обращался Ориген. Во-первых, обращает на себя внимание невероятная порочность и несправедливость идеи о бесконечном наказании в аду за то, что, в конце концов, являлось всего лишь проступками на земле. Декларируя возможность того, что каждый может в конечном итоге спастись, Ориген сглаживает остроту представления о бесконечном Божьем гневе. Во-вторых, аллегоризм Оригена освобождает нас от буквального восприятия Библии. Отвергая подобную интерпретацию, мы должны будем либо подобно фундаменталистам настаивать на том, что все изложенное в Библии должно неукоснительно приниматься, сколь бы абсурдным оно ни выглядело, либо подобно модернистам считать, что, поскольку текст Библии *по своему замыслу* должен являться истинным вплоть до буквы, то, по сути, он представляет собой не более чем коллекцию старых сказок, выдаваемых за факты. Если бы церковь не отвернулась от Оригена в шестом веке, то он мог бы помочь ей в полемике с ее сегодняшними критиками.

Распространение христианства

Однако церковь отвернулась от Оригена. Ценя блеск его ума, католическая церковь позаботилась о том, чтобы не осуждать его всецело, но, в сущности, его оставили на задворках.

Если говорить о ситуации в более широком аспекте, в первые пять столетий своего существования и католическая, и православная церкви (они полностью разделились только в 1054 году) усиленно работали над тем, чтобы изгнать эзотерическое (или гностическое) мировоззрение. Однако следует заметить, эзотерический подход никогда не был полностью сброшен со счетов. Его всегда можно было отыскать в отдельных изолированных сектах доминирующих церквей, также и монастырская традиция — особенно в православии — предоставляла ему определенное прибежище. Но на протяжении веков эзотерический подход становился все более второстепенным. К двадцатому веку стремление к гносису почти сошло на нет в рамках организованной религии.

Все это побуждает задаться вопросом, как и почему произошла эта трансформация христианства. Многие ученые рассматривают этот вопрос в свете длительной борьбы за власть между соперничающими сектами в первые века христианской истории. Триумф самого христианства обычно видится результатом имперского давления. Как пишет Эдуард Гиббон в своей «Истории упадка и разрушения Римской империи», после обращения Константина «любой импульс в области власти и моды, интересов и резонов теперь срабатывал только на стороне христианства». Более того, эта одержавшая триумф христианская церковь считала себя не подчиненной государству, но стоящей над ним. Гиббон также указывает: «Императора надлежало приветствовать как отца своего народа, но он должен был выказывать свое сыновнее почтение и уважение Отцам Церкви». Эта обретенная светская власть позволяла церкви усиливать свои доктринальные постановления полновесной мощью государства.

Подобные взгляды имеют смысл в свете представления о постоянной борьбе за власть и управление — эта тема является преобладающей на страницах светской истории. Но можно задаться вопросом: может ли духовная история быть полностью объяснена в секулярных терминах? Люди, имеющие религи-

озную ориентацию, часто отвечали на этот вопрос отрицательно. Теологи правоверной церкви иногда изображали историю церковной доктрины как поступательную серию триумфов Святого Духа над дьяволом и его фаворитами — еретиками. Традиционная история отвергает объяснения такого рода хотя бы уже потому, что они имеют очень слабую привязку к историографическим доводам — документации и свидетельствам. Тем не менее такой подход, будучи использованным с определенной осторожностью, может оказать освежающее воздействие, проясняющее видение, особенно если он будет сравнительно свободен от догматических предрассудков.

Один взгляд такого рода представлен в работах Рене Генона (1886—1951). Хотя Генон мало известен в англоязычном мире, он являлся одним из самых влиятельных эзотерических философов прошлого века; в числе его учеников такие фигуры, как известный исламский ученый С.Х. Наср и Хьюстон Смит, автор книги «Мировые религии». Трудный для понимания и зачастую отталкивающий от себя читателя мыслитель, презиравший современность, Генон тем не менее собрал обширные сведения об эзотерике в мировых религиях.

В эссе Генона, носящем название «Христианство и посвящение», говорится, что на заре своего существования христианство во многих отношениях представляло собой эзотерическое учение, но оно более или менее сознательно освободило себя от этих элементов, с тем чтобы сделаться более популярным. Это не была чисто рыночная уловка. Греко-римская религия находилась в активном состоянии распада, и что-то должно было занять ее место. Если бы христианство не принесло подобную жертву, то западная цивилизация была бы полностью разрушена. Генон пишет:

> «Если мы посмотрим на состояние западного мира, то есть совокупности народов, включенных в состав Римской империи, в означенный период, то мы легко увидим, что если бы христианство не «сошло» в экзотерическую область, то этот мир как целое пол-

ностью лишился бы всяческой традиции, поскольку традиции, существовавшие до того момента, особенно греко-римская, в свое время естественным образом ставшая доминирующей, пришли в состояние крайнего вырождения, которое указывало на то, что цикл их существования подошел к концу. Это «схождение» — мы снова должны это подчеркнуть — никоим образом не являлось случайностью или отклонением. Напротив, мы должны видеть в нем подлинно «провиденциальный» характер, поскольку оно сохранило Запад в тот период от падения в состояние, сравнимое с тем, в котором он находится сейчас».

В несколько схожей ситуации оказалась в свое время египетская религия, смерть которой была предсказана в герметических текстах. Однако в данном случае греко-римская религия, о вырождении которой часто сокрушались сами язычники, даже не имела достаточного количества живой материи, чтобы трансмутировать в иную форму. Она была просто вытеснена традицией, являвшейся еще молодой и резонирующей. Генон добавляет, что это «схождение», по всей видимости, полностью состоялось к моменту Первого Никейского собора в 325 году.

В своих работах Генон говорит, что любая подлинная духовная традиция имеет два аспекта: «внутренний», или эзотерический, и «внешний», или экзотерический. Большинство религий имеют в своей сердцевине достаточно явственно обозначенное эзотерическое учение. Иудаизм имеет каббалу, ислам — суфизм, Генон даже утверждает, что в Китае даосизм — это, строго говоря, не отличная от конфуцианства религия, но ее «внутренний» аспект. Как бы там ни было, когда мы приближаемся к христианству, мы не находим там никакого очевидного эзотерического центра. Согласно Генону, это обусловлено тем, что на заре своего существования христианство взяло свои «внутренние» обряды и ритуалы, такие как крещение и причастие, и превратило их во внешние религиозные формы.

Это «схождение» во внешнее оставило христианскую традицию с дырой в самом центре. Христианство никогда полно-

стью не утрачивало свои эзотерические привязки: это означало бы его смерть, поскольку эзотерика — это живая сила религии. Но в целом внутренний аспект традиции был отвергнут, предан забвению или затушеван. Монах-бенедиктинец брат Давид Штайндль-Раст сказал в интервью в 1992 году: «Наилучший способ спрятать что-то — это представить его открытым, на поверхности, где никто из ищущих сокрытые вещи не найдет его. Так что скрытое учение находится прямо на виду, но вы должны иметь глаза, чтобы видеть. Что это значит в нашем контексте — иметь глаза, чтобы видеть? Это означает, что вы достигнете цели, вверившись религии». И однако, есть многие, кто, судя по всему, вверился религии, и все же они отходят, продолжая испытывать нужду. Преданность делу, как и вера, могут оказаться недостаточными сами по себе.

Эти соображения проливают свет на вопрос, почему западная цивилизация развивалась именно так, а не иначе. Христианство стало все больше и больше отрицать свое собственное внутреннее содержание, особенно после периода Средневековья, когда оно стало отдавать приоритет разуму перед духовным проникновением. Цивилизация, будучи дочерью христианства, последовала его примеру. Запад — это преимущественно цивилизация внешнего. Наши наука, политика, экономика, философия — все это базируется на внешних точках, на том, что Генон назвал «царством количества». Сводя наши мысли и чувства к электрохимическим реакциям, современные неврология и биохимия облекли в конкретную форму наши самые сокровенные глубины.

Я не порицаю все эти достижения, также я не стремлюсь лелеять образ некоего далекого прекрасного прошлого, с тем чтобы породить ностальгию. По всей видимости, ситуация должна была развиваться именно таким образом; если бы она могла развиваться иначе, то это, вне всякого сомнения, имело бы место; и, как полагает Генон, возможно, все это даже было

предопределено по крайней мере как начальная стадия. Если же говорить о конечной стадии, то окажется ли сугубо материальный подход, направляемый сначала самим христианством, а затем науками, которые перевели его на запасной путь, полезным или вредным — о том судить слишком рано даже на заре двадцать первого века.

Глава 3

УТРАЧЕННАЯ РЕЛИГИЯ СВЕТА

Существует, как мы знаем, много мировых религий. Но из них лишь несколько действительно претендуют на то, чтобы считаться универсальными — быть применимыми ко всем нациям и расам; эти религии продемонстрировали стремление распространиться по всему миру. Другие же либо сознательно ограничили себя привязкой к определенной нации — такие как иудаизм или индуизм, — либо еще не вышли далеко за пределы тех стран, где они зародились, — такие как даосизм, синтоизм, а также еще изрядное число местных религиозных традиций.

Фактически можно говорить лишь о четырех основных религиях, которые попытались стать универсальными в смысле, указанном выше. Три из них — буддизм, христианство и ислам — хорошо известны. Четвертая уже исчезла. Она больше не практикуется нигде. Если она известна людям, то лишь по своему названию.

Эта утраченная религия — манихейство. В пору своего расцвета она демонстрировала готовность набрать последователей в регионах от Атлантики до Восточно-Китайского моря. Она очень энергично соперничала с христианством, исламом и буддизмом и исчезла лишь к концу Средневековья. И даже позднее ей удавалось сохраниться в особых формах ориентации мышления, ставших очень популярными в наше время. По этим и по другим причинам, которых я вскоре коснусь, ма-

нихейство продолжает оставаться наиболее значимой частью гностического наследия.

Ее основателем был человек по имени Мани, он родился в Вавилоне — нынешнем Ираке — 14 апреля 216 года нашей эры. Он имел хорошее происхождение, будучи отдаленно связан родственными узами с династией Аршакидов, правившей Персидской империей в то время. Его отец принадлежал к малопроясненной иудео-христианской секте, именуемой елкезаитами. Основанная таинственным пророком Елкасаем, жившим в начале второго века нашей эры, секта, возможно, имела некую гностическую составляющую, но по большей части ее приверженцы старались жить по Закону Моисея. Они воздерживались от мяса и вина, часто практиковали омовение, используя для этого ритуальные бани, так как для них была важна чистота.

Этому ритуальному пункту суждено было обозначить момент первого разрыва Мани со своей родной религией. Вдохновленный откровениями, полученными от своего *Сизигуса*, или «божественного двойника» (говоря современным языком, «верховного Я»), Мани в возрасте двадцати четырех лет начал проповедовать доктрину, шедшую вразрез с преставлениями елкезаизма, равно как и большинства других религий, с которыми ей впоследствии приходилось сталкиваться. Мани утверждал, что тело нечисто по своей природе; одними лишь омовениями в банях его не очистить. Единственное подлинное очищение, по его словам, заключалось в особого рода гносисе, который позволил бы ищущему отделить изначальный Свет от Тьмы.

В тексте, называющемся «Кефалая», Мани описывал то, что он узнал от своего «божественного двойника» (также именуемого «живым Параклетом»):

> «Он поведал мне тайну, что скрыта от миров и поколений: тайну Глубины и Высоты: он открыл мне тайну Света и Тьмы, тайну конфликта и великой войны, которую разожгла Тьма. Он открыл

мне, как Свет [повернул вспять? превзошел?] Тьму путем их смешения и как [в результате] был создан этот мир».

Мани вскоре порвал с елкезаитами из-за изоляционизма и того, что они продолжали настаивать на ритуальных омовениях. В сопровождении своего отца и небольшого числа учеников Мани исходил Персию, Афганистан и Индию, провозглашая себя «апостолом Света», несущим божественное послание людям. Он утверждал, что привел в движение «всю землю Индии». Надо сказать, Мани имел некоторый успех, к нему стали прислушиваться отдельные индийские правители. Это, в свою очередь, привело к тому, что он был приглашен ко двору династии Сасанидов, в недалеком прошлом принявшей управление Персидской империей от родственников Мани, Аршакидов. Как ни покажется это удивительным, сасанидский монарх Шапур I внимательно отнесся к учению Мани и стал ему покровительствовать. Двое из братьев Шапура даже обратились в веру Мани. Возможно, Шапур увидел в религии Мани, легко и вполне сознательно заимствовавшей отдельные элементы из христианства, зороастризма, буддизма и индуизма, способ объединения своего обширного царства.

Поддержанная монархом, религия Мани распространилась по всей империи Сасанидов в следующие несколько десятилетий. К несчастью, в 273 году новый король, Бахрам I, взошел на трон, и благополучие Мани в одночасье отвернулось от него. Бахрам прислушался к иерархам доминирующей зороастрийской религии, которые, естественно, почувствовали угрозу со стороны новой веры Мани, и последний был брошен в тюрьму. Весь в оковах, он продолжал проповедовать в тюрьме; в 276 году, пребывая в заключении, он умер. В его тело воткнули горящий факел, чтобы удостовериться, что он мертв. Многие из его последователей были вынуждены бежать на восток в Согдиану (нынешний Узбекистан), преемника Мани Сисинуса распяли примерно десять лет спустя.

Зороастрийский мир

Враждебность зороастрийских жрецов, возможно, отчасти объяснялась тем, что Мани использовал их собственные учения. Манихейство обычно считается гностическим учением, и во многих отношениях оно таковым и являлось, но его доктрина отличалась от классических гностических систем в одном важном пункте. Гностики считали, что, по сути, существует один истинный, добрый бог; демиург — это имитатор. Но Мани учил, что принципы Света и Тьмы сосуществовали с самого начала и были более или менее равными по силе. В этом отношении его учение демонстрирует наличие заимствования из учения Зороастра, или Заратустры, великого персидского пророка, проповедовавшего «добрую религию Ахурамазды», бога Света, который боролся против Анхра-Майнью, или Аримана, бога Тьмы.

Зороастр занимает такое маргинальное положение на страницах истории, что нынешние прикидки относительно даты его рождения разнятся на величину в тысячу лет. Ученое мнение сейчас склоняется в пользу даты рождения, приходящейся примерно на 1000 год до нашей эры. Зороастр, вероятно, жил в Бактрии (сейчас там находится Афганистан), его вера наиболее прочно укоренилась в Персии, во времена Мани она уже представляла собой устоявшуюся религию. Сегодня в этом регионе она почти неизвестна. Подавляющее большинство зороастрийцев ныне живут в индийской провинции Гуджарат, где они известны под именем парсов.

Взгляд Зороастра на мир как на поле битвы между добром и злом сформировал все великие западные религии. К примеру, изначально иудаизм не имел определенной концепции дьявола. Первоисточником всего наличного добра и зла являлся Яхве, сатана же, его противник, виделся просто неким «обвиняющим духом» — своего рода небесным прокурором округа, как он представлен в начале Книги Иова. Но после изгнания иудеев в Вавилон в шестом веке до нашей эры (в это время сам

Вавилон был завоеван Персией) иудаизм вобрал в себя концепцию дьявола как настоящего врага и человека, и Бога. Иудаизм, в свою очередь, передал эту идею своему потомству — христианству и исламу.

Отличаясь и от классических гностиков своим утверждением о том, что силы добра и зла более или менее равным образом сбалансированы, Мани также отошел и от Зороастра, заявляя, что материальный мир по сути своей является продуктом Тьмы. Мир, по учению Зороастра, будучи зараженным присутствием зла, не является фундаментально плохим в своем существе. Зороастризм не отвергает тело и не считает его в основе своей оскверненным — Мани же считал именно так. По сути, Мани скомбинировал гностическую идею о врожденной порочности материального мира с зороастрийским представлением о двух уравновешивающих друг друга силах Света и Тьмы, добра и зла. Это составляет основу его вклада в мировую религию.

Война с телом

Если физический мир является врожденно порочным, то, следовательно, и физическое тело также должно быть порочным. Это представление образует одну из центральных тем доктрины Мани, хотя вообще эта тема постоянно присутствует в гностическом наследии и исходит из него. Сегодня многие указывают на то, что христианство прилагало огромные усилия для поношения тела, и это нанесло большой вред западному духу. Надо признать, что христианство внесло большой вклад в развитие данной тенденции, часто принимавшей патологический характер, — посмотрите на странные мазохистские опыты по подавлению собственной натуры, практиковавшиеся столь многими святыми, — но неверно будет сказать, что эта идея возникла в христианской традиции. Она гораздо более древняя и универсальная.

Идея о том, что физическое тело представляет собой препятствие для свободы духа, широко распространена на Востоке, так же как и во многих частях мира. Ведь «Тибетская Книга Мертвых» — один из самых популярных буддистских текстов прошлых поколений, — по сути, является подробным учебником, показывающим только что умершему человеку, что он должен сделать, чтобы избежать воплощения в другом теле (человеческом или каком-либо еще). И великий индийский святой Шри Рамакришна однажды заметил: «Человек не может достичь Знания, пока он не освободится от чувства, что он есть тело».

Мне пришлось бы написать книгу, бóльшую по объему, чем эта, чтобы проследить историю этой идеи в мировой цивилизации, но позвольте мне по крайней мере сказать, что на Западе этот род презрения к телу появился сначала у греков. Возможно, начало ему положил орфизм, мистериальный культ, созданный, как принято считать, мифическим поэтом Орфеем. Каламбуря на греческом языке, орфики заявляли, что «тело — это могила» (*сома сема*). Платон отстаивал эту идею — она часто звучит в его работах, особенно в «Федоне», диалоге, повествующем о последних часах жизни Сократа. Под конец продолжительной беседы о бессмертии души Сократ выпивает чашку ядовитого болиголова (этот удел определил ему афинский суд, обвинивший его в развращении городской молодежи). Когда яд начинает действовать, Сократ поворачивается к одному из своих учеников и произносит свои последние слова: «Критон, мы должны Асклепию петуха». Это высказывание обычно интерпретируется с учетом того, что Асклепий является богом врачевания. Человек отдавал богу петуха в благодарность за успешное исцеление — таким образом, Сократ был исцелен от болезни жизни.

При всей своей универсальности идея о теле как препятствии, узилище или гробнице — по выражению У.Б. Йитса, ощущение того, что человеческий дух «привязан к умирающему животному», — представляется очень специфической. Бу-

дучи сами до такой значительной степени телами, как мы вообще можем представить тело помехой?

Значительная часть ответа лежит в одном зачастую не замечаемом, но очень существенном факте. *Люди — это создания, способные видеть тело как «иное»*. Это удивительная особенность нашего склада ума. Возможно даже, это основной момент, который отличает нас от животных (отдельные виды которых используют язык, создают инструменты и имеют прочие способности, которые мы склонны оценивать как исключительно человеческие). Эта способность дает нам огромные преимущества. Она позволяет нам, людям, значительно эффективнее, чем большинству (если не всем) других существ, подавлять наши спонтанные импульсы и в значительной степени объясняет нашу способность выполнять комплексные задачи и реализовывать достижения, которыми мы как вид гордимся. Чувствуя себя отделенным от тела, сознание может управлять им более эффективно.

С другой стороны, эта способность также создает определенные проблемы. Несмотря на обладание замечательными способностями, тело имеет свои очень отчетливые ограничения. Оно часто не желает или не способно выполнять те проекты, которые задумывает для него сознание, — или оно может хотеть делать что-то, чего сознание не одобряет. В этом случае сознание ощущает тело как непокорного раба, тогда организуется сцена для разворачивания внутреннего конфликта — все это также характерно для человеческого вида. Сознание чувствует себя заключенным в принципиально чужую, зловещую глыбу плоти.

Я не предлагаю простого решения глубокого философского вопроса о связи между телом и сознанием, но эти соображения дают возможность предположить, почему мы могли вообще начать воспринимать свое тело как помеху. При всем при этом от тела нелегко уклониться. Даже если мы решим, что сознание может существовать без физического воплощения (эта идея высказывалась очень часто), мы все же должны бу-

дем принять во внимание нашу материальную форму, как-то ее использовать. Как мы можем сделать это, без того чтобы оказаться полностью погруженными в эти физические проявления, которые, очевидно, с неизбежностью приковывают нас к смертной человеческой юдоли? Чтобы понять ответ Мани на этот вопрос, мы должны рассмотреть его космологию более детально.

Война между Светом и Тьмой

Мани учил, что в начале были две первичные силы: Свет и Тьма. Он, по-видимому, ничего не сказал по поводу того, как эти две силы появились, не высказано предположения относительно того, могли ли они представлять собой, к примеру, результаты деятельности некоего невидимого бога, произведшего их обеих. (Некоторые из его позднейших последователей делали предположения на сей счет и приходили к разнящимся заключениям.)

Отец Света, бог царства Света, имеет ряд «оконечностей», или эманаций: разум, сознание, ум, мышление и понимание. Кроме того, существуют бессчетные «эоны» и «эоны эонов» — божественные сущности, окружающие его.

Мани также учил тому, что бесконечное царство Света находит свое зеркальное отображение в царстве Тьмы. Точно так же, как есть отец Света, есть и отец Тьмы с соответствующими атрибутами: «темным разумом», «темным сознанием» и так далее. Его звали сатана, или Ариман (Мани демонстрировал исключительную искусность в плане приспосабливания своих концептов к терминам, наличествовавшим в уже существующих религиях).

Изначально два царства были полностью отделены друг от друга. Но в какой-то момент Тьма получила некий опыт Света и возжаждала его. Это дало начало великой космической дра-

ме, где Мани увидел себя и своих учеников в качестве ключевых игроков. Когда царство Тьмы начало вторгаться в область Света, последний создал в ответ первого человека. Эта космическая фигура вступила в бой с Тьмой, последняя разодрала человека на части и пожрала частицы Света, содержавшиеся в нем.

Чтобы исправить эту ситуацию, отец Света послал божественный «сигнал», долженствующий пробудить павшего первого человека. Отец также произвел еще одну эманацию, «живой дух», создавший мир, известный нам. Хотя этот создатель является из царства добра, ему приходится использовать смешанные материалы для создания Вселенной. Как результат — Вселенная представляет собой комбинацию Света и Тьмы. Ее цель — выделить частицы Света из Тьмы, которая поглощает их. Когда данные частицы будут извлечены из этой связанности, то мир кончится.

Для Мани весь космос — это огромная фильтрационная система, которая рухнет, когда закончит выполнение своей задачи. Млечный Путь, воплощение совершенного человека, — это дорожка освобожденных частиц Света, восходящих к отцу; Луна прибывает, поскольку это корабль Света, наполняющийся частицами, которые возвращаются домой. Когда Луна на ущербе, то это означает, что данные элементы Света были переданы Солнцу, представляющему собой следующий этап их пути. Мани выразил это следующим образом:

> «Тогда он [Бог] создал Солнце и Луну для отделения света, в каком бы связанном виде он ни пребывал в мире. Солнце отделяло свет, который был смешан с дьяволами жары, Луна же отделяла свет, который был смешан с дьяволами холода. Свет поднимается на колонну почести — вместе со всем, что содержит в себе магнификаты, освящения, добрые слова и дела праведности... Эта светлая масса направляется к Солнцу, а потом Солнце направляет ее к свету, находящемуся еще выше, в мир восхвалений, и в этом мире она переходит к высочайшему незапятнанному свету».

Драма на этом не заканчивается. Силы Тьмы контратаковали, создав человеческую расу. Поскольку человек имеет Свет внутри себя, по замыслу Тьмы, его рабское положение будет увековечено силой желания — особенно желания воспроизводства, таким образом, Свет будет бесконечно пребывать в связанном состоянии, переходя раз за разом от одного человеческого поколения к другому.

Силы добра ответили тем, что послали ряд божественных посланников, которые должны были пробудить человечество от этого болезненного сна, так чтобы Свет, находящийся в них, смог вернуться в свою исконную обитель. В их числе были Зороастр, Будда и Иисус — все они явились на землю по зову Мани в качестве его собственных предтеч. По словам Мани, его предшественники проповедовали истинную доктрину, но позднее она оказалась искажена их последователями. Мани пришел, чтобы выправить положение вещей; он именовал себя «печатью пророков» (позднее этот титул присвоил себе Мухаммед).

Согласно учению Мани, спасение требует двух вещей. Человек должен признать истинность своей текущей ситуации — речь идет об определенной форме гносиса, — и он должен актуализировать определенные практики, которые позволят ему высвободить утраченные блики Света и осуществить свое собственное возвращение. Эти практики и представляли собой основные формы религиозной обрядности в манихействе.

Слушатели и избранные

У манихейцев существовала двойная обязанность в отношении искр Света. Они должны были не только освободить как можно больше этих частиц, но и избежать причинения последним вреда. Поскольку они считали, что эти частицы находятся во всех вещах — растениях, камнях, грязи, точно так же как в животных и людях, — то это была непростая задача. В

результате манихейцы, стремившиеся строго следовать ритуальному кодексу, оказались окружены частоколом табу. Сексуальные связи были запрещены (поскольку они увековечивали заточение Света в материи); они также не могли есть мясо и пить спиртное. Они не могли заниматься земледелием, поскольку, по их мнению, пахота и жатва могли нанести вред крошечным бликам Света, находящимся в почве и растениях. Даже омовение было запрещено на том основании, что оно могло повредить Свету, заключенному в воде.

Естественно, такая религиозная кодификация сделала практически невозможной обычную жизнь, и на практике лишь небольшая часть манихейской общины стала следовать ей. Этих людей стали считать «избранными». Они образовали элиту данного религиозного течения, и епископы манихейской церкви (которая по своей структуре несколько напоминала ортодоксальную христианскую церковь) могли избираться только из их числа, как это имело место с преемником Мани, верховным иерархом на престоле в Вавилоне. Женщины допускались в круг избранных, однако они не могли занимать лидерские должности.

Поскольку на жизнь избранных накладывались такие жесткие ограничения, лишь незначительное число манихейцев выразило желание присоединиться к этому экзальтированному обществу. Бо́льшая часть сообщества состояла из слушателей, людей, которые «слышали» послание Мани и решили посвятить себя делу обеспечения избранных насущным — в виде милостыни. Эта «служба душ», как она называлась, приносила слушателям почет и уважение, так что два уровня верующих оказывались связаны взаимной выгодой.

Религиозные ритуалы имели достаточно ординарные формы, они включали в себя молитвы, посты и еженедельное исповедание грехов (ведь очевидно было, что ни одному манихейцу не удалось бы всецело воздерживаться от нарушения границ длинного списка прегрешений). Но возможно, самой интересной формой служения была религиозная трапеза, сводившая

ежедневно вместе слушателей и избранных. Все питание избранных ограничивалось только этой трапезой.

Вот описание части этого ритуала, приводимое одним отступником от манихейского вероисповедания по имени Турбо:

> «И когда они [избранные] собрались вкушать хлеб, то они сначала помолились, так говоря хлебу: «Я не жал тебя и не трогал землю, не молотил тебя и не бросал в печь; но другой сделал это и принес мне; в моем вкушении нет вины». И, сказав все это самому себе, он обращается к начинающему [т.е. слушателю]: «Я молился за тебя», — и тогда тот человек уходит».

Очевидно, Турбо считал эти отношения достаточно лицемерными — избранные беззвучно возлагали вину на слушателей, а потом уверяли этих самых слушателей в том, что молились за них.

Перед ритуальной трапезой верующие практиковали определенные молитвы, входили в состояние прострации. Слушатели, очевидно, уходили до того, как начиналась трапеза; по свидетельству Отца Церкви Блаженного Августина, в свое время являвшегося манихейским слушателем, в тот период ему никогда не приходилось видеть избранных за ритуальной едой.

Самое интересное в данном центральном ритуале манихейцев — это его рациональная подоплека. Замысел состоял в том, чтобы освобождать элементы Света путем поедания их избранными. Таким образом, в центре всей религии находился ритуал, который одновременно и имитировал, и реально способствовал претворению цели Вселенной, заключавшейся в том, чтобы позволить Свету вернуться к своему источнику. По мысли Мани, принцип действия манихейской ритуальной трапезы был такой же, как и у Вселенной, — она служила механизмом очищения.

Слушатели, производившие и доставлявшие еду избранным, представляли собой сущностно необходимую часть системы. За такого рода службу им было обещано если и не пол-

ное освобождение после смерти, то уж, безусловно, более благоприятное воплощение при следующем рождении. Относительно этого пункта Августин пишет (с тем типичным презрением, которое Отцы Церкви выказывали по отношению к нелюбимым ими вероисповеданиям):

> «Все, что вы обещаете [слушателям], — это не воскресение из мертвых, но переход в другое смертное существование, где они будут жить жизнью избранных, какую вы ведете сейчас и за которую вы удостаиваетесь такой славы; если же они окажутся достойны лучшего, то войдут в плоть дынь и огурцов или еще какой-либо прожевываемой еды, так, чтобы они смогли быстро очиститься вашими отрыжками».

В насмешливом высказывании о «дынях и огурцах» содержится указание на те виды пищи, в которых, по представлению манихейцев, содержалось исключительно высокое количество Света.

Сознание и Свет

Вышеприведенная оценка может выставить учение Мани в несколько смешном свете. Современный читатель скорее всего решит, что презрение Августина вполне оправданно. Присмотритесь к пространству, где вы сейчас находитесь. Несложно представить себе, что атмосферу вокруг вас наполняют бесчисленные частицы, или, если хотите, волны света. Они суть то, что позволяет вам видеть. Но какой смысл мог бы быть в их «освобождении» посредством отделения всех их на одну сторону? Даже если бы это было осуществимо неким удивительным образом, данное действо было бы таким же бессмысленным, каким было одно из заданий в мифе о Купидоне и Психее. Рассердившись на Психею за то, что та завоевала любовь ее сына, Венера приказывает ей рассортировать огромную массу перемешанных семян и зерен на раздельные кучи. В этой

истории Психее магическим образом помогает армия муравьев, но мы не можем рассчитывать на подобную помощь. И в любом случае для какой цели все это могло служить?

С другой стороны, возможно, было бы разумным не переходить к заключениям, основанным на поверхностных сходствах. В конце концов, проще простого посмеяться над христианской евхаристией примерно таким же образом. Идея поглощения тела и крови человека, который умер две тысячи лет назад, по меньшей мере не менее абсурдна, чем идея манихейцев об очищении через поедание. Фиксация на буквальном значении может не позволить нам увидеть более глубокие истины.

Что же тогда такое этот первичный Свет? Мани утверждал, что он обитает во всем, не только в растениях, но и в минералах, и в земле. Трудно обнаружить здесь разумное зерно, если применять эти рассуждения к физическому свету; каким образом горная порода или ком земли содержат в себе физический свет?

Скорее всего ответом здесь служит тот факт, что на протяжении тысячелетий свет служил метафорой сознания. Сходство тут достаточно очевидное: на разных уровнях они представляют собой то, что позволяет нам видеть. Сознание, или разум, отличается от физического света только тем, что он есть то, что *видит*, точно так же, как служит тем, *благодаря чему мы видим*. Сознание не нуждается во внешнем освещении; оно имеет свое собственное. (Здесь может лежать объяснение того, почему тибетский буддизм называет сознание «чистым Светом».) Более того, издавна существует эзотерическое учение о том, что сознание существует во всем сущем, как в одушевленном, так и в, по-видимому, неодушевленном. Свами Вивекананда, индийский мудрец, принесший учение Адвайта-Веданта на Запад в конце девятнадцатого века, изложил это в лекции 1896 года следующим образом:

> «Он [Атман, или Самость], Единый, который вибрирует быстрее, чем разум, который развивает бóльшую скорость, чем разум может когда-либо достичь, которого не достигают ни боги, ни мыс-

ленное постижение, — Он движущийся, все движется. В Нем все существует. Он движется, но Он также неподвижен. Он близко, и Он далеко. Он внутри всего, Он вовне всего — проникая собою все. Кто видит в каждой форме бытия этого самого Атмана, и кто видит все в этом Атмане, тот не удаляется от этого Атмана. Когда человек видит всю жизнь и целую вселенную в этом Атмане... то для него не существует более возможностей заблуждения. Откуда еще может прийти несчастье к тому, кто видит Тождество во вселенной?»

В другом месте Вивекананда определяет этот принцип как «чистое Сознание». Христос в Евангелии от Фомы говорит близкое этому: «Я — свет, который на всех. Я — все, все вышло из меня, и все вернулось ко мне. Разруби дерево, я — там; подними камень, и ты найдешь меня там» (Фома, 77). Опять же, в буквальном значении это высказывание бессмысленно. Если вы разрубите деревяшку, то вы не найдете там спрятавшегося внутри крошечного Иисуса. По всей видимости, Христос не говорит о самом себе — ни в личностном, ни в богословском значении. Он говорит о том первичном разуме или сознании, оно присутствует в нас, как и во всех вещах, и говорит: «Я есть». Хотя скалы и камни не являются мыслящими сущностями в том смысле, в каком являемся ими мы, эта первичная осведомленность присутствует также и в них.

Если Свет Мани понимать таким образом, то его мысль предстает в совершенно новом виде. Это не физический свет высвобождается в телах избранных, но свет сознания. Становясь частью пробудившегося человеческого тела, сознание, застрявшее в простейших формах жизни или, по-видимому, в неодушевленной материи, может получить освобождение.

И все же данная теория может продолжать казаться фантастической. Основной ее смысл лучше всего опознается с когнитивной точки зрения — речь идет об отражении процесса, происходящего бессчетное число раз в секунду в человеческом мозге, и о нем мы обычно не имеем представления.

Если вы посмотрите на пространство вокруг себя, то увидите целую массу предметов, которые мгновенно распознаете

и идентифицируете. Это настолько фундаментальное свойство нашего восприятия, что мы считаем все это само собой разумеющимся. Но в тот момент, когда происходит это распознавание, имеет место весьма тонкий и при этом достаточно сложный процесс. Скажем, перед вами что-то находится. Вы распознаете это что-то как книгу. Самим этим актом восприятия вы вводите в действие два противостоящих друг другу момента. На одном конце присутствует «я», которое видит книгу. На другом конце присутствует книга, которая увидена. Так что тут имеется то, что *видит*, и то, что *увидено*, — видящий и видимое. То, что видит, согласно манихейской терминологии, есть «Свет», или *пневма* — греческое обозначение «духа». То, что увидено, согласно манихейской терминологии, есть «Тьма», или *хиле* — греческое обозначение «материи». Она не содержит своего собственного Света, или сознания.

В ходе этого процесса видящий, то есть субъект, проходит через утрату своей идентичности. Вы фиксируетесь на объектах, которые вы видите; вы принимаете их за реальное. Свет, то есть ваше сознание, теряется в них, оказывается в них погребенным. Сознание совлекается со своих путей собственным опытом, оно растаскивается в разные стороны, и уже не остается ничего такого надежного, что могло бы послужить опорой, поскольку утерян или забыт единственный надежный базис — своя собственная осведомленность. Сознание окончательно запутывается во Тьме предметов, которые оно воспринимает, испытывая в отношении них страх или, напротив, страстное желание.

Единственным выходом из этого тупика для Света сознания может быть лишь освобождение от рабской привязанности к своему собственному опыту. Различные типы медитативной практики, следуя тем или иным путем, предполагают именно эту цель. Данная базовая теория не ограничивается системой Мани; это смысловая подоснова ряда дуалистических философий.

Дуализм — интересное слово, и тут необходимо некоторое его разъяснение. Впервые оно появилось в 1700 году, вскоре

оно стало употребляться для характеристики философии Декарта, постулировавшей радикальное различие между телом и сознанием. Декарт полагал, что тело и разум в основе своей имеют мало общего друг с другом; они следуют параллельными путями, и связь между ними незначительна. Такого рода взгляд и есть дуализм — как он понимается в современной философии. Поскольку он возник намного позднее, чем учения Мани или другие традиционные дуалистические системы, я его более не буду здесь обсуждать.

В другом смысле этого слова *дуализм* часто применяется в отношении ряда традиционных учений, особенно индуистских. Возможно, самое замечательное из них — это философская система, известная под названием *«санкхья»*. Эта система очень древняя, она берет свое начало в индийских «Ведах» и «Упанишадах»; «Катха Упанишад», относящийся к четвертому веку до нашей эры, — первый текст, где отчетливо упоминаются учения санкхья. Представления санкхьи очень похожи на обрисованные в общих чертах выше. То, что я называл «сознанием» или «Светом», оно именует *пурушей*; то, что я называл «увиденным» или «Тьмой», санкхья определяет как *пракрити*. Эти две первичные силы в основе своей (или в идеале) не имеют одна с другой ничего общего; и лишь когда *пуруша* запутывается в *пракрити*, то рождается мир страдания и иллюзий. Духовная практика призвана восстановить первоначальную раздельность двух сил. И вся Вселенная имеет ту же самую цель. В классическом тексте санкхьи говорится: «Это творение, осуществленное силой *пракрити*... имеет своей целью освобождение каждого *пуруши*».

Все это помогает разъяснить дуализм Мани. Он также видел космос как огромную систему отфильтровывания Света от Тьмы. Отдельные индивидуумы, особенно избранные, могли послужить этой цели прежде всего посредством собственного внутреннего озарения, а затем путем очищения искр Света через исполнение соответствующих религиозных обрядов, в частности через ритуальную трапезу. Эти процессы являются

символическим выражением той истины, что пробудившийся индивидуум сам становится космическим спасителем.

Хотя я не могу наглядно подтвердить гипотезу о влиянии санкхьи на манихейство, это представляется вполне возможным. Мани провел некоторое время в Индии. Кроме того, надо указать на его необычайную склонность инкорпорировать идеи из других религий в свою собственную. (Один манихейский текст представляет веру как некую океаническую сущность, куда вливаются реки всех ранее существовавших религий.) По крайней мере сходства между санкхьей и манихейством позволяют предполагать, что они возникли из одного и того же фундаментального источника.

Я предпринял все усилия для того, чтобы разъяснить значение Света и Тьмы ясным и понятным языком, но при всем при этом основный смысл здесь остается неуловимым, слишком тонким для демонстративного изложения. Дело тут не столько в том, что эти идеи являются концептуально сложными, сколько в том, что они требуют от человека, чтобы он взглянул на свой собственный субъективный опыт под каким-то непривычным углом. В том числе и по этой причине многие гностики настаивали на том, что их доктрины не для многих.

Вообще понимание изначальной неуловимости этих истин позволяет нам понять, почему гностицизму не удалось надолго закрепиться на исторических путях и почему манихейство также закатилось. Для гносиса не существует заменителя. Либо ты пробужден, либо нет. Но это пробуждение может оказаться неосуществимым для всех или даже для большинства людей. По-видимому, оно приходит в определенное время к сознанию, уже достаточно подготовленному, чтобы воспрянуть. Мани решал эту проблему таким образом, что давал своим слушателям возможность сотрудничать в «службе душ», которая по крайней мере могла помочь им обрести должные заслуги, которые позволили бы слушателям обрести освобождение при следующем рождении. Многие формы буддизма приняли на вооружение подобную этой стратегию.

Тем не менее манихейство испытывало естественную склонность рассматривать эту радикальную оппозицию между Светом и Тьмой в другой, гораздо более очевидной плоскости — как борьбу между добром и злом. Такой род мышления человеческое сознание берет на вооружение гораздо более охотно, чем те типы постижения, о которых я говорил выше. В своей земной жизни человеческое сознание в первую очередь сориентировано на выживание, и преимущественно оно занято сортированием своего опыта на две категории: на те вещи, которые способствуют выживанию, и те, что ему не способствуют. Отсюда мощный стимул в нас рассматривать вещи либо как хорошие, либо как плохие — радикально упрощенческим образом. Такое мировидение сейчас обычно приравнивается к манихейству, и когда сегодня определяют что-то как «манихейское», то обычно имеют в виду именно подобный подход. Зачастую также именно это подразумевают, говоря о «дуализме». Хотя глобальное видение Мани, вероятно, проникало гораздо глубже в сферу когнитивного опыта, по всей видимости, с течением времени его учение стало представляться даже его собственным последователям более упрощенным. Этот тот стандартный путь, на который сворачивали практически все религии: изначальное прозрение огромной силы и глубины начинает постепенно вырождаться, переходя во внешние обрядовые формы. Гносис вытесняется ритуальным принятием пищи.

Упадок и исчезновение

Религии Мани было не суждено одержать триумф в итоге. Она продемонстрировала пример отважной борьбы за собственное существование, ей удавалось удерживать для себя место в религиозной жизни мира на протяжении примерно тысячи лет после смерти ее создателя. Но в итоге она фактически погибла — по крайней мере в своей первоначальной форме.

Гностицизм пал прежде всего в результате обрушившихся на него преследований. В 302 году нашей эры римский император Диоклетиан, гонитель христианства, издал суровый эдикт, направленный также и против манихейцев, — очевидно, он считал их пятой колонной персов, архиврагов Рима.

Этот запрет на деятельность манихейцев был снят подписанным в Милане в 312 году указом императора Константина, провозглашавшим всеобщую религиозную свободу в империи. С этого момента манихейство начало быстро распространяться по римским владениям. Отец Церкви Блаженный Августин был слушателем с 373 по 382 год. Однако в итоге окрепший союз римской имперской власти с христианством обрек манихейство на гибель. Христианский император Феодосий (правивший с 379 по 395 год) запретил манихейские собрания. В шестом веке византийский император Юстиниан усилил преследования, начала осуществляться повсеместная чистка рядов имперской бюрократии — выявлялись и уничтожались все обнаруженные приверженцы веры Мани. Эти официальные гонения наряду с разорениями, вызванными вторжениями варваров, окончательно определили судьбу манихейства в Европе.

В Персидской империи преследования, от которых пострадал сам Мани, оказались в целом значительно слабее. Манихейство процветало там до тех пор, пока империя не рухнула в седьмом веке. Захватившие эти области арабы-мусульмане некоторое время терпели манихейство, но утвердившийся халифат Аббасидов с центром в Багдаде начал жестокие преследования секты. При всем при этом манихейство продолжало сохраняться в Месопотамии вплоть до десятого века.

Наиболее успешно манихейство утвердилось в Центральной Азии. Манихейские миссионеры осваивали шелковые пути, энергично соперничали с несторианским христианством и буддизмом и достигли даже границ Китая. В 762 году уйгуры, представлявшие собой доминирующую силу в Центральной Азии, приняли манихейство в качестве своей официальной религии.

Они даже принуждали подвластные им народы принимать веру Мани. Китайцев уйгуры понудили воздвигнуть два манихейских храма в своей империи.

Такое положение дел продолжалось недолго. Когда Уйгурская империя рухнула в 840 году, манихейство оказалось без поддержки официальных кругов. Китайцы начали преследование манихейцев. Последние высмеивались как вегетарианцы и дьяволопоклонники. Однако манихейство продолжало существовать в Китае, особенно в прибрежных районах провинции Фуцзянь. По сути, это последняя область, где продолжали сохраняться остатки религии. Разрозненные элементы манихейства функционировали под личиной секретных обществ вплоть до семнадцатого века.

Так, за всю свою историю религии Мани удалось обрести определенную полноту секулярной власти лишь на короткий период в Центральной Азии. Судьба этого амбициозного, но неудачливого течения указывает на важность политического спонсорства для продвижения какой бы то ни было религии. Чем стало бы христианство, не приди ему на помощь в четвертом веке нашей эры Римское государство? Насколько территориально далеко продвинулся бы ислам, не начни мусульмане насаждать его мечом? Такие столь различающиеся между собой религии, как иудаизм, буддизм, даосизм и конфуцианство, — все они выиграли от поддержки со стороны секулярной силы в ключевые моменты своей истории. Вере Мани судьба не столь благоволила.

Конечно, тут играли свою роль и другие факторы. Одним из них являлось соперничество ряда религий в Западной Азии — месте возникновения манихейства — за благосклонность к ним со стороны светских властей. Кроме того, нельзя не обратить внимание на то, что фундаментальная ориентация религии Мани по отношению к миру также должна была оказать решающее влияние на ее судьбу. Манихейство представляло собой довольно суховатое вероисповедание; его приверженцам надлежало воздерживаться от того, чтобы давать еду нищим, по-

скольку это увековечивало бы закабаление искр Света в телах низших созданий. Подобное отношение, очевидно, придавало манихейству достаточно неприглядный образ, что, в общем, препятствовало его успеху. Для того чтобы прочно утвердиться, религии следует достичь точно выверенного баланса между готовностью указывать на иную реальность и склонностью демонстрировать слишком явное презрение к этой. Если вера начинает слишком дистанцироваться от этого мира, то она рискует в нем погибнуть.

Сохранившиеся очаги манихейства

Все же религия Мани оставила после себя много следов. На Востоке прослеживается ее влияние на даосизм и тибетские религии. На Западе Блаженный Августин отвергал манихейство, но самому ему так и не удалось полностью избавиться от манихейского радикального дуализма, которому он помог перейти в католичество в таких, к примеру, формах, как идея первородного греха. Эта доктрина, впервые сформулированная Августином, не поддерживалась христианством в первые века его существования; до сих пор православная церковь так и не приняла ее.

При всей своей неуловимости манихейство как умонастроение обладает высокой жизнеспособностью. Покойный Фредерик Шпигельберг, профессор религиоведения в Стэнфордском университете, любил повторять, что большинство людей являются манихейцами, не зная того. В своей книге «Живые религии мира» Шпигельберг пишет:

> «Сегодня манихейство нигде не существует как исповедуемая религия или практикуемый культ, но оно завоевало подсознание современного человека... В какой степени пуританская, ригористичная этика является христианской, основанной на доктринах Иисуса Христа, и в какой степени она основывается на манихействе, на страхе тела, инстинктов и естественных склонностей человека [?]...

Являемся ли мы христианами с манихейским подсознанием или же манихейцами с христианским подсознанием?»

Конечно, Мани нельзя обвинить во всех проявлениях дуалистического мышления, имевших место в истории. Привычка резко разграничивать мир на хорошее и плохое, на черное и белое, по-видимому, укоренена в самой структуре наших мозгов. Но комментарии Шпигельберга напоминают нам о том, сколь всепроникающим оказывается такое умонастроение. По-видимому, даже многим изощренным мыслителям приходится бороться с тем, чтобы оно не одолело их. Но поскольку религия Света усовершенствовала, отточила подобный взгляд на вещи, то дуализм добра и зла, черного и белого стали называть «манихейским».

Теология Мани нашла свое отражение в последующих формах духовного мышления. Одна из наиболее интересных форм явлена в каббалистических доктринах еврейского мистика шестнадцатого века Исаака Лурии — его запутанная космология имеет некоторое сходство с манихейской. Лурия учил, что вначале Бог создал сосуды, куда должен был быть определен божественный Свет, с тем чтобы затем вылить его в явленный мир. Но сосуды не смогли удержать свое содержимое. Они разбились вдребезги, так что искры Света разнеслись по всем направлениям. Долгом каббалиста стало освободить эти захваченные материей искры путем совершения сознательных, намеренных праведных деяний. Хотя существует множество каббалистических систем — не будет преувеличением сказать, что их столько же, сколько и каббалистов, — система Лурии до сих пор является самой распространенной и влиятельной в среде нынешнего иудаизма. К примеру, в восемнадцатом веке из лурианской каббалы выросло целое хасидское движение.

С другой стороны, мало что указывает на связь идей Лурии с идеями Мани. Лурия жил в Палестине, которая всегда являла собой основное место пересечения духовных традиций, но ко времени Лурии все следы манихейства давно уже исчезли. Воз-

можно, более весомым было бы предположение о том, что два великих религиозных визионера пришли к своим прозрениям независимо друг от друга, однако следует заметить, что и до Лурии были каббалисты, имевшие подобные идеи. Мы это еще увидим в главе 6.

Существуют и другие, более вероятные претенденты на наследие Мани. Они проявляли свою активность в таких отдаленных регионах, как Кавказ и Балканы, вдали от центров имперской власти, как христианской, так и мусульманской. Этим религиозным течениям суждено было вылиться в великую ересь Средних веков, которая навсегда изменила западное христианство.

Глава 4

ВОЙНА ПРОТИВ КАТАРОВ

Какое бы изложение истории христианства ни брать за основу, очевидно, что это было одно из самых успешных начинаний в мировом масштабе. Секта, основанная в среде угнетенного народа лидером, который был казнен как преступник, сегодня числит своими приверженцами треть мирового населения.

Несмотря на все триумфы, история христианства может представиться и весьма гнетущей — сплошь и рядом она состоит из непривлекательных компромиссов с тиранией, которые дополняются жесточайшим подавлением противников. Писания многих Отцов Церкви почти невозможно читать — и не из-за трудности понимания текстов, а ввиду демонстрируемых ими высокомерия и враждебной настроенности. Значительная часть поднимаемой ими полемики касалась смутно очерченных доктринальных вопросов, которые даже само Священное Писание оставляло без особого освещения. В то же самое время квинтэссенцией учения Христа о любви и прощении зачастую пренебрегали. В этих беспрестанных сражениях за различные кредо и догмы — при имеющемся желании они всегда могут предоставить вам массу поводов для диспута, — христианская церковь часто попирала основные истины, которые особо выделял сам Христос.

В результате современный читатель смотрит на все эти распри с изрядным замешательством и чувством недоверия. Дей-

ствительно ли победила правая сторона? И кто, в конце концов, представлял здесь правую сторону? Удалось ли Святому Духу одолеть в лоне Христовой церкви бешеный напор заблуждений и обмана? Если так, то Святой Дух зачастую выбирал самые дикие методы для достижения своей цели.

Нигде более в мрачных хрониках ереси нельзя обнаружить такой острый накал противостояния, как на тех страницах, что посвящены истории катаров. Они появились в Южной Франции и Северной Италии примерно в двенадцатом веке. Их пребывание в этих краях совпало по времени с таким расцветом искусства, литературы и культуры, какой в границах Средневековья никогда прежде не наблюдался. Проповедники из числа катаров являли в своем поведении такие образцы доброты и сдержанности, что их стали именовать *les bonshommes**. В отличие от католиков они со всеми поддерживали добрые отношения, даже если расходились по доктринальным вопросам. И при этом они оказались настолько опасны для католической властной структуры, что для борьбы с ними была создана знаменитая инквизиция. В конце концов, они будут истреблены с такой методичной жестокостью, которая могла бы вызвать зависть у современных поборников геноцида. Если занимаешься изучением саг катаров, то возникает странное ощущение, что правда, возможно, была на стороне катаров: к тому времени укоренившаяся церковь уже не имела ничего общего ни с Христом, ни с «добрым Богом», — напротив, была, по сути, одержима силами тьмы.

Кем были катары и откуда они явились? У их католических современников не было сомнений на сей счет: катаризм являлся детищем отвратительной ереси Мани, несколько изменившей свою восточную форму и проложившей себе путь на Западное Средиземноморье. Современные ученые не вполне в этом уверены. Более осторожные из их числа стремятся поставить под сомнение идею непрерывности «великой ереси», как ее стали называть, и фокусируются в первую очередь на

* Добрые люди (*фр.*).

разрывах в этой столь часто поносимой традиции. Тем не менее, по-видимому, все же существуют связи между религией Света в Вавилоне и *добрыми людьми* Прованса. Эти нити протянулись по краям великих религиозных империй христианства и ислама, как они сложились на момент раннего средневекового периода.

Армения, Балканы и богомилы

Первым из регионов, где нашли себе прибежище секты, близкие по своей ориентации к манихейству, была Армения. Армяне гордятся тем, что они были первым христианским народом. Они приняли это вероисповедание в качестве своей единственной религии в 301 году — более чем за десять лет до того, как христианство просто обрело легальный статус в Римской империи. В первые века нашей эры Армения сохраняла свою независимость путем хитрого политического балансирования, столь часто являющегося необходимым для малых наций, живущих в тени больших. Однако в итоге в 387 году Армению поделили между собой Византийская империя и Персия Сасанидов. Но и последующие века ее положение приграничного региона, находящегося на стыке двух великих держав, позволяло ей предоставлять убежище еретикам и схизматикам самых различных видов.

Два таких вида представляют для нас интерес в контексте нашей темы. К первому виду относятся массалиане, «молящиеся люди», антиклерикальная секта, об учении которой мало что известно. Их дуалистические верования, по-видимому, включали в себя идею о том, что каждый человек одержим своим личным дьяволом. Этот дьявол мог быть изгнан лишь с помощью таинства, называемого «крещение огнем», после чего человек, по идее, должен был освободиться от злых влияний и мог отныне делать все, что пожелает. Это повлекло обвинения в безнравственности со стороны ортодоксального клира.

Вторую группу представляли павликиане — их так называли из-за их особого благоговения по отношению к фигуре апостола Павла. У них также, по-видимому, имелась некоторая разновидность дуалистического учения, проводившего водораздел между злым богом-создателем этого мира и потаенным богом мира грядущего. Павликиане прославились как великолепные воины — они не раз создавали серьезные проблемы для Византийского государства.

Нельзя определенно сказать, в какой степени обе эти секты находились под прямым влиянием религии Мани. Полемисты из лагеря византийской ортодоксальной (позднее православной) церкви часто относили павликиан и массалиан к манихейцам, однако это могло служить для них просто удобной маркировкой. Некоторые — возможно, их большинство — ученые полагают, что существует по крайней мере некоторая связь между манихейцами и двумя армянскими сектами. Другие предпочитают выводить деятельность павликиан и массалиан из наследия маркионитов и ряда подобных им сект гностического христианства, на протяжении веков продолжавших существовать в Сирии и Месопотамии. Так или иначе эти две армянские секты позволили гностическому наследию просуществовать до начала Средневековья.

В 759 году византийский император Константин V переселил часть павликиан на Балканы, надеясь усмирить и обратить их в ортодоксальную веру. Такое переселение в итоге оказалось катастрофическим для самих византийцев. Вместо кроткого обращения в ортодоксальную веру павликиане начали распространять свои еретические идеи. Это оказалось особенно легко осуществить, поскольку византийцы вскоре уступили контроль над регионом булгарам, языческому тюркскому народу, с легкостью прошедшему через Балканы и основавшему там свою империю.

В это непростое время зародилась еще одна ересь. Относительно ее корней также спорят, но большинство ученых считают ее преемницей павликианства. В числе других возмож-

ных источников влияния называют массалианство, манихейство, перенесенное напрямую через степи из Центральной Азии, и даже остатки древних орфических и дионисийских мистериальных культов, продолжавших практиковаться на окраинах Греции вплоть до седьмого века нашей эры. Эта новая секта получила название «богомилы» по имени ее полулегендарного основателя Богомила. О нем практически ничего не известно, кроме его имени, на старославянском означающего «любимый Богом» или «достойный Божьей милости». Предположительно он жил во время правления болгарского царя Петра (927—968). К богомилам также причисляется еще один еретический проповедник по имени Иеремия. О личности его известно мало, некоторые считают, что он и Богомил — это одно лицо.

Известных фактов о становлении движения богомилов так мало и их источники настолько сомнительны, что большинство ученых, судя по всему, удовлетворяются сведениями о возникновении секты в десятом веке в Болгарии — и на этом разговор заканчивается. В любом случае трудно избежать заключения, что богомилы каким-то образом связаны с манихейцами. У двух сект имелось много общих сущностных черт, включавших в себя дуалистическое видение мира, поделенного между добрыми и злыми богами, — считалось, что этот мир находится во владении последних. Это обусловило существование двухъярусной иерархии верующих, в соответствии с которой имелись слушатели и избранные. Секты характеризовались также аллегорической интерпретацией Писания и ригористическим аскетизмом, поэтому избранные воздерживались от мяса, вина и вступления в брак.

Еще одной примечательной деталью — к ней мы вернемся чуть позже — является то, что, согласно одному византийскому источнику, богомилы поносили Деву Марию «бранными словами». Такое отношение вытекало из теологической доктрины, называющейся докетизмом (от греческого слова *«докеин»* — «казаться»), утверждавшей, что Христос только *по видимости* был рожден во плоти, по сути же имела место своего рода

материализация духовного тела. Истоки докетизма можно отследить еще в самом раннем периоде христианства, обычно его увязывают с гностическими течениями. Утверждение, что Христос родился от Девы Марии и пострадал от Понтия Пилата, было введено в Апостольский и Никейский символы веры с целью борьбы с течением докетизма.

Возвращаясь к богомилам, следует сказать, что их история от начала возникновения течения в десятом веке до его исчезновения в пятнадцатом веке отмечена трудностями и преследованиями. Это один из бесчисленных трагических эпизодов в мрачных хрониках Балкан. Византийское государство предпринимало слаженные усилия по искоренению на своих территориях ереси, которая в двенадцатом веке, во время правления императора Мануила Комнина, на короткое время вновь завладела Балканами. После смерти Мануила в 1180 году православные сербы стали доминирующей силой и вытеснили богомилов в Далмацию и Боснию. Богомилам удалось восстановить свою власть в регионе лишь к середине четырнадцатого века, незадолго до того, как его, в свою очередь, завоевали оттоманские турки. После этого многие богомилы обратились в ислам, и некоторые из них стали даже более ревностными приверженцами новой веры, чем были их завоеватели. Это позволяет понять, почему столь большое число боснийцев является мусульманами сегодня и почему религиозные конфликты в этом регионе до сих пор носят такой тяжелый характер. Это наследие тысячелетней ненависти.

Можно сказать, богомильство дожило до двадцатого века в одной из своих форм. Болгарский мистик Омраам Михаёль Айванхов (1900—1986) утверждал, что он и его духовный учитель Петр Деунов (1864—1944) являлись духовными наследниками богомилов. Опубликовано более 150 книг Деунова на болгарском. К моменту его смерти насчитывалось более сорока тысяч его последователей. Большинство учеников Айванхова живут на юге Франции, куда он переехал в 1938 году и где прожил оставшуюся часть своей жизни, но есть также группы его

учеников и в других местах, в том числе в Канаде и в Соединенных Штатах.

В целом утверждение о поверхностной связи учений этих современных мудрецов с учением богомилов представляется неверным. Айванхов, к примеру, предлагал эклектическую смесь каббалы, гностицизма и индийских духовных учений. Одну из своих основных духовных практик он называл «Сурья Йога», или «солнечная йога». Она включает в себя определенные медитативные ритуалы, призванные наполнить солнечными энергиями исполняющего их (эти практики выполняются во время восхода солнца). Можно ли сказать, что это еще один пример синкретизма нью эйдж? Скорее всего нет. Нита де Пьерфё, французский знаток катаризма, замечает, что катары поднимались с восходом, чтобы поприветствовать солнце, «ткача света», — эту практику они унаследовали от богомилов. Следовательно, учения Айванхова и Деунова в гораздо более явной мере обнаруживают преемственность по отношению к богомильству, чем это может показаться при поверхностном рассмотрении. В любом случае это удивительное совпадение, что центрами их деятельности были Прованс и Болгария — как раз те регионы, где в давние времена процветали богомилы и катары.

Великая ересь на Западе

Хотя катаризм преимущественно был сконцентрирован в Провансе, самые первые его проблески в Западной Европе обнаруживаются дальше к северу. В 991 году Жербер д'Орильяк принимает сан архиепископа Реймского. Во время торжественной церемонии от него потребовали, чтобы он открыто признал свою веру в святость как Ветхого, так и Нового Завета, а также в то, что злой дух существовал как результат совершенного выбора, а не как изначальная сила. Эти достаточно курьезные признания позволяют предположить, что Жербер мог подозреваться в некоей дуалистической ереси, распространен-

ной в то время в этом регионе. Какие бы подозрения ни сопровождали его, они не повредили ему в его карьере: он стал папой Сильвестром II в 999 году (существовали утверждения о получении поста благодаря колдовству).

Несмотря на отдельные случаи появления еретических проповедников и определенное резонансное звучание манихейских учений в Европе на протяжении одиннадцатого века, первый явный проблеск течения, которое станет известно как катаризм, обнаруживается только в 1143—1144 годы. Оно появилось в Кёльне, в Рейнской земле, и его возглавил местный архиепископ. К этому времени подобные учения и практики имели уже выработанную систематику, в целом знакомую населению. Верующий принимался в число избранных путем «крещения огнем», осуществлявшегося возложением рук. Кёльнские сектанты воздерживались от мяса и вина и допускали брак только между девственниками. Они утверждали, что их религия имела приверженцев по всему миру и учения к ним дошли из Греции (то есть Византии), где эти доктрины истинного христианства сохранялись с самых ранних времен.

Архиепископ Кёльнский был сожжен вместе со своими последователями, не отказавшимися от своих убеждений, но Западной Европе в дальнейшем пришлось еще не раз сталкиваться с сектантскими объединениями такого рода. Подобную этой группу сектантов постигла схожая участь в Кёльне в 1163 году В 1145 году Бернар Клервоский, основатель цистерцианского ордена, направился в Лангедок, на юг Франции, чтобы бороться там с ересями. Примерно в это же самое время клир Льежа (находится на территории современной Бельгии) информировал папу о том, что «в разных частях Франции возникла новая ересь, ересь столь разнородная, что представляется невозможным охарактеризовать ее одним названием».

Несмотря на оппозицию католического священства, катарская ересь быстро распространилась по Лангедоку, вне всякого сомнения, из-за открытости этого региона для многих религиозных течений. Евреи допускались в ряды катаров и даже

назначались на руководящие посты. Надо сказать, что в еврейской среде в этих областях имело место возрождение мистицизма. Сначала появилась каббала. (Хотя к тому времени еврейское эзотерическое наследие имело уже долгую историю, именно тогда слово «каббала», или «традиция», стало применяться в отношении него.)

Провансальские каббалисты двенадцатого века написали работу потаенного характера, называвшуюся «Сефер ха-Бахир», или «Книга Света»*, это один из самых ранних трактатов, который по праву может быть назван каббалистическим.

В Лангедоке сыграли свою роль другие факторы. Католический клир, известный своей распущенностью и продажностью, — по сравнению с ним катарские проповедники выглядели святыми — не пользовался популярностью. Греческие монахи, часть из которых находилась под влиянием богомильства, осели во французских монастырях.

Осуществленные к тому моменту два крестовых похода, первый — успешный, второй — провальный, открыли возможности для коммуникаций с Восточным Средиземноморьем с его великим множеством самых разнообразных сект.

Интересно, что сначала еретики во Франции были известны под именем «публиканы»**. Это слово — мытарь — известно из Нового Завета, где оно означает «сборщик налогов». Но в данном случае мы, возможно, имеем дело с искаженным словом *павликиане* (греческий эквивалент произносился как *павликианои*), а это указание на распространение павликианской ереси по крайней мере в том, что касается ее названия, от места своего зарождения в Армении.

Позднее сектанты стали известны как катары — от греческого слова *«катарос»*, или «чистый» (этот термин применялся в отношении избранных), — и альбигойцы, так как первая

* Каббалистический текст двенадцатого века, авторство которого отдельные исследователи приписывают равви Нехурии Бен Хакане, мудрецу и крупному знатоку Талмуда первого века нашей эры. — *Примеч. ред.*

** Publicain — мытарь (*фр.*).

катарская епархия в Южной Франции была основана в городе Альби.

Катаризм распространялся настолько быстро, что где-то между 1166 и 1176 годами лидеры секты решили созвать своего рода вселенский совет в городе Сен-Феликс-де-Караман вблизи Тулузы. На совете председательствовал человек по имени Ницет, епископ дуалистической церкви в Константинополе, известный как папа Ницет.

Одной из основных целей этой конференции было обращение катаров, придерживавшихся доктрины, считавшейся «смягченной» и иногда именовавшейся «монархическим дуализмом». Согласно этому взгляду, злой бог изначально получил силу и власть от доброго бога, как это представлено в классических гностических системах. Новый взгляд, принятый большинством катаров на Западе в это время, называется «абсолютным дуализмом»: начала добра и зла существуют в оппозиции с бесконечно далеких времен, как этому учил Мани. Эти идущие вразрез друг с другом взгляды создавали расколы в дуалистических церквях того периода. Все эти межсектантские отношения слишком сложны, чтобы подробно говорить о них здесь, но важно отметить, что, несмотря на свои различия, обе секты катаров оставались в хороших отношениях друг с другом. Возможно, это было проявлением подлинной доброй воли; возможно, угроза со стороны их общих врагов побуждала секты держаться вместе. В любом случае такой род согласия резко контрастирует с тем, что мы знаем об официальном христианстве, история которого переполнена анафемами, сыпавшимися направо и налево в ходе доктринальных диспутов, зачастую посвященных более мелким вопросам.

К концу двенадцатого века катарская вера утвердилась на юге Франции. Она проникла в аристократические круги, где широко практиковался обряд *consolamentum* (консоламентум), причем зачастую в отношении дам, позволявший им войти в ряды катарских *parfaits* (этот термин, означающий «совершенные», эквивалентен «избранным» у манихейцев). Мужчины,

как и вообще большинство катаров, предпочитали ждать с совершением ритуала до тех пор, пока смерть не окажется уже на пороге, поскольку этот ритуал подразумевал, что вся дальнейшая жизнь будет полна аскетизма и ограничений, в числе которых самым затруднительным было полное воздержание от насилия.

Консоламентум

Что же в точности представлял собой катарский *консоламентум*? Выше я уже упоминал «крещение огнем», возможно практиковавшееся кёльнскими сектантами, и имеет смысл предположить, что этот ритуал соответствовал *консоламентуму*. Чтобы понять смысл этой практики, стоит обратиться к Евангелию от Иоанна, самой значительной для катаров книге в Библии. В Евангелии от Иоанна (3:5) Христос говорит Никодиму: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие». Официальное христианство приравнивает это повторное рождение к совершению ритуала крещения водой, которое, по поверью, должно даровать (или зафиксировать) возрождение в духе.

Катары и их гностические предшественники смотрели на эти вещи несколько иначе. Для них водное крещение служило лишь для того, чтобы допустить претендента во внешний круг религии, то есть, говоря словами катаров, в число «душевных» верующих. И именно *консоламентум* позволял человеку возрождаться в «духе», войти в круг *пневматических* христиан, или избранных. Только на этом уровне сектант мог считаться подлинным *катаром*, или «чистым». Сохранились некоторые описания этого ритуала, так что можно собрать воедино целостную картину происходившего.

Инициат редко допускался к прохождению через этот ритуал сразу же после принятия веры, а иногда и вообще не допускался до него. Свидетельства говорят о том, что новичкам

сначала преподносились учения, очень схожие с доктринами ортодоксального христианства. Лишь через один-два года испытательного срока их посвящали «в подлинную ересь и сумасшествие», по словам одного ересиолога. Но и тогда они могли прождать очень долго, прежде чем в отношении них будет совершен *консоламентум*. Типичный верующий обычно получал его лишь тогда, когда оказывался в шаге от смерти, поскольку, как и в случае с манихейцами, принятие в число избранных накладывало суровые ограничения на жизнь посвященного.

Что касается малочисленной элиты (подсчеты говорят о том, что к началу тринадцатого века, когда движение было на подъеме, число *совершенных* катаров в Лангедоке было от одной до полутора тысяч), то она получала *консоламентум* на более ранних сроках своей жизни. Обычно ему предшествовала *эндура*, сорокадневный пост, — имитация удаления Христа в пустыню после его крещения.

Сам ритуал не являлся секретным — верующие допускались на эту церемонию — и являлся достаточно простым по форме. Претендент доставлялся к месту инициации в обстановке общей тишины. По всей длине помещения располагался ряд зажженных факелов, — видимо, они должны были символизировать «крещение огнем». Посредине помещения стоял стол, покрытый тканью, он служил алтарем. На нем лежал Новый Завет.

Собрание выстраивалось в круг; посвящаемый стоял в середине. Затем произносилась Господня молитва, и посвящаемому начинали давать указания и наставления, подобающие случаю. Ему говорили: «Церковь означает союз, и где бы ни были истинные христиане, с ними всегда пребудут Отец, Сын и Святой Дух, как это показывают Святые Писания». Зачитывались отрывки из Писания, где демонстрировалось, как Отец, Сын и Святой Дух проявляли себя в человеческом существе. Часто использовался стих из 1-го Послания к Коринфянам (3:16): «Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий жи-

вет в вас?» Далее председательствующий на церемонии предлагал претенденту в круг избранных покаяться во всех своих прегрешениях и, соответственно, простить их другим людям, и такого правила он должен был придерживаться на протяжении всей своей оставшейся жизни.

Далее *консоламентум* включал в себя еще ряд зачитываний, призванных доказать превосходство этого крещения духом, — к примеру приводился отрывок из Деяний святых апостолов (1:5): «Ибо Иоанн крестил водою, а вы чрез несколько дней после сего будете крещены Духом Святым». Далее ритуальные слова были следующие: «Это святое крещение, коим даруется Святой Дух, сохранялось святой церковью от апостолов до наших времен, и оно переходило от «добрых людей» к «добрым людям» вплоть до сего момента, и пребудет оно до скончания времен».

После того как посвящаемый приносил покаяние и собрание выражало ему свое прощение, начинал осуществляться собственно *консоламентум*. Председательствующий брал Новый Завет и клал его на голову кандидата, остальные же присутствовавшие члены круга избранных возлагали на него свои правые руки. Председательствующий затем произносил: «Святой Отец, прими своего слугу под сень твоего правосудия и низведи твою милость и Святого Духа на него». В этот момент, по словам Деода Роше, одного из ведущих современных исследователей течения катаризма, «душа вновь обнаруживала дух, от которого она была отделена (или, как мы бы сказали, о котором она утратила представление)».

Ритуал заключался примитивным христианским жестом — поцелуем мира. Однако в целях пуританской предосторожности «поцелуй» между разнополыми индивидуумами осуществлялся путем возложения Нового Завета на плечо партнера.

Как мы видим, *консоламентум* являлся простым ритуалом, и в нем найдется не много деталей, которые оказались бы совершенно неуместны в современной христианской церкви. И действительно, один католический исследователь признал, что

данный ритуал не содержит ни одной фразы, которая не могла бы быть произнесена правоверным инквизитором. Очевидно, смысл и сила обряда не сводятся ни к одной из его отдельных частей, ни даже ко всем им, вместе взятым. Его смысл обусловлен интенсивной внутренней подготовкой посвящаемого и глубиной чувства во всей общине. И это заставляет сформулировать основной вопрос: может ли гносис, в конечном счете являющий собой состояние внутреннего озарения, быть передан посредством обычного ритуала, пусть даже сколь угодно глубокого?

Этот вопрос побуждает нас вглядеться в природу инициации, являющейся при всем своем многообразии универсальным феноменом. Инициация отмечает переход человека от одной стадии своей жизни к другой. Но идет ли речь о том, что она просто *отмечает* этот переход, или же она как-то ему способствует? В ходе ритуала вхождения в половую зрелость, при помощи которого примитивные племена открывают юноше или девушке дорогу к полновесной взрослой ответственности, очевидно, имеет место то и другое. Человек должен быть соответствующего возраста, но данный ритуал — это нечто большее, чем просто торжественно организованный день рождения: молодого человека отводят в сторону и учат его накопленной мудрости племени, зачастую перед этим имеет место подготовительный период, включающий в себя уединение, пост и другие ригористичные ограничения.

Хотя *консоламентум* не являлся ритуалом вхождения в половую зрелость, в общих чертах имел место тот же самый процесс. Претендент готовился к нему при помощи сорокадневного поста, или *эндуры*, испытания очень сурового и для некоторых оказывавшегося роковым. По окончании этого испытательного периода — после него должны были остаться лишь самые серьезные кандидаты — посвящаемый принимался в круг избранных, и на него нисходило слово озарения, символом чего служило возложение Нового Завета на его голову.

Но даровало ли это автоматически гносис инициату? Ответить на этот вопрос определенно невозможно, поскольку для этого потребовалось бы знание внутреннего состояния людей, умерших много столетий назад. Но существует ряд традиций, где духовная сила передается прямо в процессе инициации. Индийское понятие *шактипат* относится к осязаемой духовной силе, которая может передаваться от учителя к ученику; у суфиев, мистиков ислама, имеется очень близкое к этому понятие, называющееся *барака* (буквально означающее «благословение»). В отношении катаров — приводил ли их *консоламентум* к подлинному внутреннему озарению или нет — можно по крайней мере с уверенностью сказать, что суровость подготовки и интенсивность переживания происходящего должны были сформировать настоящее событие, меняющее всю жизнь, — практически для каждого из избранных.

Некоторые исследователи утверждали, что *консоламентум* требовал от претендента отречения от обычного христианского крещения, но Деода Роше не согласен с таким мнением: «Число католических священников и монахов, склонившихся на сторону катаризма, было весьма значительным, и это предполагаемое отречение от своего крещения должно было бы заставить их покинуть Римскую церковь, однако большинство этого не сделали». Роше приводит фрагмент из требника флорентийских катаров: «Получая это крещение [Духа], вы не должны отнестись с презрением к другому крещению или к чему бы то ни было содеянному или сказанному вами, являющемуся подлинно христианским и добрым, но вы должны понять, как важно получить это святое Христово посвящение в качестве дополнения к тому, что остается недостаточным для вашего спасения». Этот факт представляется любопытным в свете взгляда катаров на Римскую церковь, представлявшуюся им едва ли чем-то большим, нежели эмиссаром тьмы. Возможно, это тактический шаг, сделанный для предотвращения репрессий, но это кажется невероятным. Даже враги катаров не считали их ни обманщиками, ни лицемерами.

Эта деталь позволяет предположить, что цель катаров была отлична от той, что обычно представляется. Они не намеревались основать новую религию; возможно, они не стремились даже устроить новую церковь. Чего они могли хотеть, так это восстановления внутреннего уровня христианства, который был сведен на нет в течение веков борьбы против ересей и устремлений к захвату светской власти. Разделение членов катарской секты на верующих и избранных запараллеливает внутренний и внешний уровни религиозного учения, о которых я говорил в главе 2.

Катаризм, возможно, представлял собой попытку вновь ввести внутреннее измерение христианства в церковь, застрявшую на внешнем уровне. Это извечная проблема в религии, как мы можем это увидеть из следующего стиха в Евангелии: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что затворяете Царство Небесное человекам; ибо сами не входите и хотящих войти не допускаете» (Мф 23:13). «Книжники и фарисеи» являются здесь охранителями доктрины, понятой на внешнем уровне. Они сверх меры озабочены сохранением буквы доктрины, но отказываются испытать ее действие внутри самих себя и препятствуют в этом другим. Конечно, ирония судьбы здесь в том, что церковь, основывающаяся на учении Христа, попала в ловушку, а ведь Христос предупреждал о ней особо.

Если все обстоит именно так, то это служит объяснением того, почему катары были столь успешны и почему официальная иерархия увидела в них угрозу себе. Строго говоря, катары не делали ничего, выходившего за рамки христианства. Как заметил один католический исследователь, «относящиеся к тринадцатому веку ритуалы катаров напоминают нам ритуалы первозданной церкви тем более, чем ближе мы обращаем свой мысленный взгляд к апостольскому веку». Но катары, помимо прочего, бросали тень сомнения на одно из центральных положений католического учения, гласящее, что его доктрины и ритуальные практики необходимы и достаточны для спасения. В ходе

обряда *консоламентума* инициатам говорили, что совершенного ими крещения водой было совсем не достаточно.

Это заставляет задуматься, представляют ли собой спасение, как оно традиционно понимается, и гносис одно и то же. Судя по вышесказанному, очевидно, нет. Спасение обычно понимается как данное Богом обетование помощи в момент наступления смерти человека: душа будет спасена от попадания в нежелательные измерения реальности, то есть от ада. Помощь будет естественным образом предоставлена, если о ней попросить. Гносис — это состояние когнитивного пробуждения, его удостаивается очень небольшое число людей (в основном потому, что очень немногие люди его ищут). Спасение — это цель внешнего христианства; гносис — это цель внутреннего круга. Если использовать средства библейского символизма, то спасение символически представляется водным крещением Иоанна Крестителя; гносис же представляется Христовым крещением в духе.

Обозначенное таким образом различие достаточно очевидно, но понимали его далеко не всегда. Возможно, даже на самом раннем этапе христианства люди его не осознавали. Вероятно, это была основная причина разногласий между гностиками и протоортодоксальными христианами в первом и втором веках нашей эры. Гностики во главу угла ставили внутреннее озарение; освобождение в час смерти могло казаться им отклонением от подлинной цели духовных поисков. Для протокатоликов же эта забота о гносисе виделась опасным уклонением от того, что они считали единственным важным моментом. Тысячу лет спустя эти противоречия (или взаимное непонимание) продолжали присутствовать. Католики считали катаров опасными еретиками с их акцентируемым *консоламентумом* — очевидно, бессмысленным, поскольку таинства церкви являли собой все необходимое и достаточное для спасения. Катары же говорили своим последователям, что одного лишь крещения водой недостаточно для подлинного пробуждения.

Куртуазная любовь

Еще одним феноменом, ассоциирующимся с катарами, стала l'amour courtois, или куртуазная любовь, прославленная в поэзии трубадуров, средневековых провансальских поэтов, посвящавших свои стихи любовной теме. Эта ассоциация может показаться странной. Не вполне ясно, что могло быть общего у этой версии романтической любви и катаризма, который был настолько непреклонен в своем презрении к мирским вещам. В своей классической работе «Любовь в Западном мире» Дени де Ружмон пишет по этому поводу так:

> «С одной стороны, катарская ересь и феномен куртуазной любви развились одновременно в двенадцатом веке, также они совпали и пространственно, обнаружившись на юге Франции. Можно предположить [*sic*], эти два течения совершенно никак не были связаны друг с другом? Не войти им друг с другом ни в какие отношения — было бы самым странно! Но с другой стороны, если мерить иной мерой, то какая может обнаруживаться связь между мрачными катарами, чьи аскетические установления заставляли их избегать всяческих контактов с противоположным полом, и яркими трубадурами, всегда радостными, готовыми к любому безумству, обращавшими любовь, весну, рассвет, цветущие сады и образ Дамы в песню?»

Словосочетание *куртуазная любовь* должно заставить нас предположить, что оно возникло в аристократических дворах той эпохи*. Но слово «court» (*cour* по-французски; прилагательное от него — *courtois*) может указывать не на двор короля, а на имевшие место в двенадцатом веке «суды любви», которые издавали установления и выносили решения по «сердечным вопросам». Председательствовали на них высокородные дамы. Элеонора Аквитанская, жена французского коро-

* «Куртуазная любовь» по-английски — «courtly love». «Этимологическое» значение английского и соответствующего французского словосочетаний — «придворная любовь». Но английское слово «court», как и французское «cour», переводится не только как «двор», но и как «суд».

ля Людовика VII, а позднее английского короля Генриха II, возглавляла подобный суд. Один такой суд был под началом графини Шампанской. В 1174 году он издал замечательное постановление:

> «Мы заявляем и утверждаем... что любовь не может распространять свои права на двух женатых людей. Ведь настоящие влюбленные предоставляют все друг другу обоюдно и свободно, их не понуждают к тому никакие мотивы необходимости, тогда как муж и жена связаны своим долгом подчинять свои воли друг другу и ни в чем друг другу не отказывать.
>
> Да пребудет это судебное решение, вынесенное с великой осторожностью и после совета со многими другими дамами, для вас неизменной и неколебимой истиной».

Эрменгарда, виконтесса Нарбоннская, высказала следующее мнение: «Чувства, существующие у женатой пары, и подлинная любовь, разделяемая любовниками, по своей природе совершенно отличны друг от друга, и источники их коренятся в совершенно разных движениях [души]».

Итак, мы знаем две вещи о куртуазной любви: женщины заложили ее установления, и она не имела ничего общего с браком. По сути, она *исключала* брак. Третье условие — столь же важное: любовники не должны были иметь сексуальных отношений.

Нельзя сказать, что куртуазная любовь была всегда совершенно свободна от чувственности. В своей классической форме она подразумевала постепенное нарастание интимности, начинавшейся со взгляда, затем следовал переход к беседе с возлюбленной, потом касание ее руки, затем поцелуй. В конце она могла дойти до *assais*, или «испытания», которое нельзя было назвать вполне целомудренным. Влюбленный мог видеть свою даму обнаженной, обнимать ее и ласкать — такой контакт мог привести к оргазму обоих партнеров. Но настоящее проникновение не допускалось. (Вне всякого сомнения, это правило нарушалось не раз, как это вообще зачастую бывает с правилами.)

Хотя эти факты и вызывают некоторое смущение, они помещают данный любопытный феномен в более резкий фокус. Обязательства между партнерами были сердечного свойства: они определялись свободным образом, а не были результатом контракта, навязанного обществом. Поскольку половые отношения запрещались, эта любовь не могла дать рождение детям. Следовательно, она не угрожала сущностному базису классического брака, строящемуся на следующих принципах: пара обеспечивает стабильный домашний очаг (во всех смыслах этого слова) для своего потомства, женщине гарантируется определенная поддержка со стороны ее мужа, а муж уверен в том, что дети — его собственные. Наконец, в отличие от брака, в котором в Средние века муж главенствовал, в куртуазной любви мужчина по отношению к *la dame de ses pensées* — «даме своих помыслов» — выступал смиренным просителем. Одно из наставлений трактата четырнадцатого века о куртуазной любви, *«De arte amandi»* («Об искусстве любви»), увещевает мужчин-любовников: «Всегда относитесь внимательно ко всем повелениям дам».

Но разве может куртуазная любовь быть как-то связана с «мрачными катарами, чьи аскетические установления заставляли их избегать всяческих контактов с противоположным полом», как их определил де Ружмон? Прежде всего куртуазная любовь — это прямая противоположность сексуальной жизни, дозволяемой католической церковью, которая мирилась с сексом лишь как средством произведения на свет потомства (отсюда ее запреты на аборты и контроль за рождаемостью). Как замечает Фредерик Шпигельберг, «католическому подходу, заключающемуся в том, что секс допустим, если существует шанс произведения на свет потомства, — в противном же случае он не допускаем — был противопоставлен прямо противоположный подход манихейских пророков, заявлявших, что секс допустим лишь в том случае, если будут приняты меры по предотвращению возможности появления на свет потомства».

Возможно, у *добрых людей* было еще что-то на уме. Поэзия трубадуров изобилует восхвалениями «Дамы», чья мучительная недоступность порождает любовное томление и страсть, обретающие самые разнообразные художественные формы. Иногда благоговение балансирует на грани кощунственного. «Одной лишь ею я спасусь!» — восклицает Гильом де Пуатье, первый среди трубадуров. В других стихах поэт обещает хранить тайну Дамы, как если бы речь шла о чем-то связанном с религиозной верой. Стихи трубадуров проникнуты замечательной двусмысленностью в вопросе о природе этой Дамы — является ли она женщиной из плоти и крови, которой поклялся в верности ее обожатель, или же она представляет собой нечто высшее.

Для того чтобы понять, что мог символизировать образ Дамы, давайте вернемся к замечанию Деода Роше относительно *консоламентума*, призванного соединять душу с духом. По своей сути данный ритуал представлял собой мистический брак между душой и трансцендентной самостью, или истинным «Я», от которого до сей поры душа — ординарный уровень сознания — была отсечена. Трубадуры в своих сетованиях по поводу этой потерянной Дамы могли аллегорически выражать стремление к этому высшему «Я».

Эта идея указывает на один очень важный факт, касающийся духовного пути. В предыдущей главе я высказал мысль о том, что люди — создания, способные видеть свое тело как нечто *иное*. Но еще более интересно то, что мы и собственную персону способны видеть как нечто *иное*. Парадоксальным образом мы ощущаем наиболее первичное для нас самих, единственное, что имеет право сказать «Я», как нечто едва уловимое, отдаленное, даже несуществующее. В притче Христа это временно отсутствующий господин (Мф 24:45—51). Для гностиков это жемчужина на дне моря; для трубадуров это *la dame de ses pensées*, манящая, бесконечно далекая, но побуждающая претендента на ее руку устремляться ввысь к ее горней натуре.

Куртуазная любовь заключала в себе то, что современная психология называет *проекцией*. Воображение влюбленного смешивает его собственную «горнюю природу» с образом далекой Дамы, один лишь взгляд которой повергает его в пароксизмы восторга. По-видимому, некоторые из исповедовавших эту загадочную форму любви не отдавали себе отчета в возможности присутствия такого разграничения. Вне всякого сомнения, адепты катаризма и величайшие из числа трубадуров осознавали символическое значение образа Дамы, но также очевидно, что многие влюбленные приравнивали ее к реальным дамам из плоти и крови.

Если трубадуры были уклончивы в определении подлинной природы Дамы, то их поэтические наследники, среди них самый знаменитый — Данте, говорили о сути дела открыто. Мы могли бы определить всю литературную карьеру Данте как движение от «земного» чувства любви в отношении Беатриче, представлявшей собой реальную девушку, которую он впервые заприметил в возрасте девяти лет, до тех пределов, где она выступает для него уже как персонификация божественной мудрости, ведущей поэта через небесные сферы, как это описано в его «Рае». Но две эти ипостаси Беатриче неразрывно связаны между собой с самого начала. В своей автобиографической повести «Vita Nuova»* Данте вспоминает:

> «В это мгновение — говорю по истине — дух жизни, обитающий в самой сокровенной глубине сердца, затрепетал столь сильно, что ужасающе проявлялся в малейшем биении. И, дрожа, он произнес следующие слова: «Ecce deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi»**».

Данте и Беатриче никогда не соединяли свои линии судеб. Подобно трубадуру Данте довольствуется тем, что восхищается ею на расстоянии; Беатриче умирает в раннем возрасте. И

* Новая жизнь (*ит.*).

** Вот пришел Бог сильнее меня, дабы повелевать мною (*лат.*).

при этом есть что-то чудесное в тех вспышках любви, которые Данте испытывает, просто приветствуя ее на улице:

> «Когда она появлялась где-либо, благодаря надежде на ее чудесное приветствие у меня не было больше врагов, но пламя милосердия охватывало меня, заставляя прощать всем меня оскорбившим. И если кто-либо о чем-либо спрашивал меня, ответ мой был единственным — «любовь», а на лице моем отражалось смирение».

Заметьте, что Данте не жалуется по поводу невозможности воспользоваться благосклонностью Беатриче, но самый мимолетный ее взгляд приводит его в радость, граничащую с религиозным экстазом. Нечто внутри его самого преобразовывало вожделение в чувство преклонения. Это тоже являлось сущностной чертой куртуазной любви. Эта любовь не всегда все же исключала физический контакт, и тут основной акцент делался на преобразовании естественного влечения, а не на достижении само собой разумеющейся цели. И это не являлось вопросом чистой техники. Предполагалось, что возвышение сексуальной энергии до уровня высокой эмоциональной силы будет происходить спонтанно, благодаря естественной деятельности сердца.

Если поиски возможности подобного преображения покажутся нам сегодня достаточно странными, то надо вспомнить, каков был религиозный фон исторической жизни Европы того времени. Катары и католики расходились между собой по многим вопросам, но их взгляды на сексуальную жизнь были замечательным образом схожи: они считали ее злом. По мнению катаров с их манихейским наследием, секс приводил к тому, что искры Света удерживались в заточении во Тьме материи, тогда как для католиков он представлял собой прискорбную необходимость, позволявшую человеческому роду сохраняться в этом падшем мире. Исходя из разных мотиваций, обе религиозные группы стремились поставить во главу угла идеал поведения, предполагавший отсутствие проявлений сексуаль-

ной природы человека в отличие от демонстрации более чистого начала в нем.

По мнению Дени де Ружмона, представленному в его книге «Любовь в Западном мире», куртуазная любовь явилась прародителем романтической любви — какой она нам известна сегодня. Куртуазная любовь, определяющаяся принципиальной недоступностью возлюбленного, служила тем источником вдохновения, благодаря которому были созданы трагические сказания о Тристане и Изольде, истории о Ланцелоте и Гиневре в романах об Артуре. Позднее этот же импульс найдет свое выражение в трагедиях Шекспира, Корнеля и Расина и достигнет своего апогея в произведениях романтиков, возвеличивавших обреченную страсть. «От желания к смерти через *страсть* — этот путь избрал для себя европейский романтизм; и мы все избираем этот путь до той степени, до которой мы можем это себе позволить, — конечно, бессознательно — имеется в виду целый набор обыкновений и манер, символика которого была разработана в лоне куртуазного мистицизма», — пишет де Ружмон.

Несомненно, де Ружмон преувеличивает суть дела. Романтическая любовь, по-видимому, может считаться универсальной. Во многих культурах, находящихся в стороне от магистрального западного пути, присутствует эта меланхолическая тональность, порождаемая сплетением любви и фатальности. Тем не менее де Ружмон, по-видимому, прав в одном отношении. Величайшие любовные истории, родившиеся на Западе, повествуют именно об обреченной любви. Тристан и Изольда не замыкают этот цикл, так же как не замыкают его истории, где фигурируют Элоиза и Абеляр, Ромео и Джульетта, Живаго и Лара и еще множество других великих любовных пар, представленных в истории и литературе. Де Ружмон утверждает, что это торжество трагического привело к повсеместной неудовлетворенности более однообразной, но и более стабильной подосновой семейной жизни, в результате чего, по его словам, ныне брак покоится на весьма шатком фундаменте.

Едва ли можно утверждать, что все сложности современных любовных отношений восходят к результатам деятельности трубадуров или их литературных наследников. Наши современные болевые точки — точно так же, как и проблемы минувших эпох, — по-видимому, отсылают нас к чему-то более глубокому в пространстве человеческой природы, проявляющемуся, например, в той неудовлетворенности, что проступает в нас в самые непредсказуемые моменты и по самым произвольным мотивам, — побуждая нас презирать знакомое и тосковать по далекому. Это далеко не новая конфликтная ситуация, она в изобилии порождала и самое лучшее, и самое худшее в человеческой жизни в целом и в любви в частности.

Крестовый поход против альбигойцев

Движение катаров на Западе достигло своего полноводного уровня примерно в начале тринадцатого века. Начало его заката может быть отнесено ко времени восхождения Иннокентия III на папский престол в 1198 году. Более чем какой-либо папа до или после него, Иннокентий III был захвачен идеей консолидации власти, как светской, так и духовной: вся его папская деятельность сводилась к попыткам возвысить свою власть над властью рядовых земных монархов. Прилагая все усилия для создания глобальной теократии, он вознамерился уничтожить дуалистические ереси, угрожавшие религиозному единству Европы.

В 1199 году Иннокентий послал миссию, состоявшую из цистерцианских монахов, в Лангедок — вести проповеди, направленные против катаризма. В последующие годы был направлен еще ряд миссий, возглавляемых клириками, в числе которых находился и Доминик Гусман, основатель доминиканского ордена. Вообще истоки образования ордена восходят к усилиям Доминика по обращению еретиков Лангедока в те годы. Иннокентий также потребовал от французской арис-

тократии подавления катаров, но многие представители знати Лангедока — в первую очередь Раймунд VI, граф Тулузский, — отказались повиноваться. В 1207 году Иннокентий отлучил Раймунда от церкви. В следующем году, когда в Лангедоке был убит папский легат, Иннокентий организовал крестовый поход против катаров, обычно именуемый крестовым походом против альбигойцев (поскольку катары также были известны под именем альбигойцев).

Потребовалось бы слишком много времени для вникания в хитросплетения этой войны, сопровождавшиеся полной сменой ролей ряда ее участников. Некоторые монархи и аристократы, включая самого Раймунда, находили для себя целесообразным переходить на чужую сторону в критические моменты. Но по сути, действовали две основные силы. Католическая церковь вознамерилась уничтожить своего религиозного противника, а аристократы Северной Франции собирались использовать этот предлог для того, чтобы взять в свои руки власть над Лангедоком. Естественно, крестовый поход вскоре вышел за рамки выданного ему мандата на дозволенный уровень жестокости, и сам Иннокентий вынужден был напомнить крестоносцам об истинной цели войны, которую они вели. Борьба, то усиливаясь, то затихая, продолжалась до 1229 года, когда был заключен парижский мир между Раймундом VII (сыном Раймунда VI, умершего в 1222 году) и королем Франции Людовиком IX. По этому соглашению Раймунд уступал значительную часть своих территорий Людовику и церкви. Более того, его дочь была обязана выйти замуж за одного из братьев короля, а после их смерти принадлежавшие им территории становились частью Французского королевства. С политической точки зрения основным результатом крестового похода против альбигойцев явилась консолидация Французского королевства под властью династии Капетингов*.

Крестовый поход не уничтожил саму ересь. Значительное число *parfaits* было захвачено в плен и сожжено, но преследо-

* Капетинги — третья по счету династия французских королей, представители прямой линии которой правили королевством с 987 по 1328 год.

вания были недостаточно систематическими, чтобы уничтожить их полностью. В период между 1227 и 1235 годами папа Григорий IX издал ряд указов, в соответствии с которыми учреждался институт инквизиции — персонал ее составляли преимущественно члены двух монашеских орденов: францисканского и доминиканского. В отличие от прежних судов, достаточно бессистемно руководимых местными епископами, управление инквизицией осуществлялось *ab apostolica sede*, «с апостольского престола», то есть папством. Результатами такого шага должны были стать огромное повышение эффективности репрессий и их централизация.

Определяющим моментом в разгроме катаров явился захват их крепости Монсегюр, находящейся у подножия Пиренеев. После заключения парижского мира катарские епископы сочли целесообразным ретироваться туда, подальше от Италии и Северной Франции. После того как в мае 1242 года в Монсегюре были убиты два разъездных инквизитора, французские войска взяли цитадель штурмом.

Почти неприступное положение Монсегюра сделало его осаду длительной и сложной — нападавшим не удавалось полностью отрезать замок от внешнего мира. Но шли месяцы, положение катаров и их защитников постепенно ухудшалось, и аристократы, защищавшие замок, начали вести переговоры с осаждающими. *Совершенным* в Монсегюре был предоставлен выбор: либо отречься от своих убеждений, либо быть сожженными у столбов. Они выбрали мученичество, и в марте 1244 года более двухсот избранных из числа катаров отправились в огонь с песнопениями. Но до того как участь группы была окончательно решена, трем или четырем *parfaits* удалось осуществить дерзкий побег. Легенда гласит, что они захватили с собой таинственные «катарские сокровища», которые так никогда и не нашли. Даже не ясно, включали ли сокровища золото и бриллианты, или же это были тексты, некий свод учений. Время от времени в оккультной среде Европы проходит очередная волна слухов о катарских сокровищах.

Падение Монсегюра, конечно, не положило конец катарскому движению, которое переместило свою штаб-квартиру в область Ломбардию в Северной Италии, где постоянная борьба между папой и императором Священной Римской империи затрудняла атаки церкви на еретиков. Но продолжительные десятилетия преследований сломали хребет катаризму, а растущая эффективность деятельности инквизиции ускорила его кончину. Катаризму все же удалось просуществовать до четырнадцатого века, но на этом этапе он уже исчезает из истории.

Тайная ересь Иеронима Босха

Остались ли после катаров наследники в последующие века? Подобных свидетельств не так много, ведь столь ожесточенно преследуемая секта вынуждена была заметать свои следы. Самая необычайная информация о сохранении наследия катаров в эпоху Ренессанса представлена в недавно вышедшей книге Линды Харрис «Тайная ересь Иеронима Босха».

Странные, мрачные и при этом неотразимые полотна Босха знакомы каждому, кто освоил базовый курс истории искусства. Современные специалисты обычно считают его образы продуктами его собственного воображения. Они определяют Босха как далекого прародителя сюрреализма двадцатого века. Но возможно, за его странной образностью скрывается нечто иное.

В эпоху Босха — ранний период Ренессанса — европейская живопись использовала богатый и сложный символический язык. Собака символизировала верность; лютня с порванной струной символизировала смертную долю. Как и любая другая форма языка, эта система образов была для всех понятна, и при этом она предоставляла большие возможности для индивидуального самовыражения. По утверждению Харрис, в символическом языке Босха явно видна его верность катарской ереси.

Босх родился где-то между 1450 и 1460 годами в городе Схертогенбос в Брабанте, провинции современных Нидерландов, находящейся вблизи бельгийской границы; он прожил там всю свою жизнь. Босх происходил из семьи художников. Внешне он вел обычное буржуазное существование, считался уважаемым в обществе гражданином и католиком с хорошей репутацией. Босх являлся членом благочестивой ассоциации «Братство Богоматери». Единственным в его жизни событием, выходящим за рамки ординарного, не считая самих его полотен, была поездка, которую около 1500 года он совершил в Венецию, где, по-видимому, встречался с такими художниками, как Джорджоне и Леонардо да Винчи, — в работах обоих прослеживаются определенные следы влияния Босха (как и в его работах видно влияние вышеуказанных итальянских мастеров). Он умер около 1520 года.

Какие же существуют свидетельства о том, имел ли Босх отношение к катарам? Художник, известный нам под именем *Босх* (от названия города *Схертогенбос*), начал пользоваться этой фамилией лишь с 1500-х годов. До этого он использовал свою родовую фамилию *ван Акен*. Последнее позволяет заключить, что его семья прибыла из германского города Аахен. Аахен находился вблизи Кёльна, где, как мы это уже видели, возникла первая известная катарская община. Более того, самое раннее упоминание о прародителе Босхов относится к 1271 году — в летописях Схертогенбоса говорится о торговце шерстью по имени ван Акен, заключавшем сделки с Англией. Катары часто занимались торговлей одеждой. Возможно, семейство ван Акен покинуло Германию в середине тринадцатого века, стремясь избежать растущей волны преследований катаров, — Нидерланды оказались более толерантными. Тут, по словам Харрис, семья могла продолжать тайно практиковать катаризм на протяжении последующих двух сотен лет.

Все эти свидетельства, конечно, можно рассматривать лишь очень условно. Самый сильный аргумент в пользу наличия тайных еретических устремлений Босха дает нам символизм его по-

лотен, в свете католической доктрины кажущийся странным и необъяснимым, но вполне понятный с точки зрения катаров. Харрис очень детально описывает символическую систему Босха, нам же будет достаточно двух довольно простых примеров.

На заднем плане центральной части триптиха Босха «Поклонение волхвов», находящегося в Прадо, мы видим крошечную фигурку человека, ведущего осла с обезьяной, восседающей на нем. Рядом находится статуя, напоминающая греческого бога. Эта статуя увенчивает колонну, стоящую на маленьком холме.

Харрис считает, что это тонкая, но вполне определенная насмешка над традиционной образной системой библейского эпизода «Бегство в Египет». Большинство живописных изображений этого эпизода, взятого из Евангелия от Матфея, представляют Иосифа, сопровождающего Марию, вместе с младенцем Иисусом сидящую на осле. Часто их изображают проезжающими мимо поверженных идолов Египта, которые пали в присутствии истинного Бога. У Босха явлена прямо противоположная образность. Это обезьяна, а не Святая Дева едет на осле, а идол стоит на своей колонне непотревоженный.

Трудно объяснить, как такой образный ряд мог выйти из-под руки благочестивого католика, тем более члена «Братства Богоматери». Но вспомните, что богомилы и их преемники, отвергая доктрину о человеческой природе Христа, насмехались над образом Пресвятой Девы. Крошечная деталь на картине Босха вполне укладывается в эту систему дуалистических верований.

На этой картине есть и другие детали, свидетельствующие в пользу такого взгляда. Также и на других полотнах Босха присутствуют элементы, указывающие еще более явным образом на наличие катарского влияния. На странной картине, называющейся «Операция по удалению камня», изображен сидящий в кресле придурковатого вида крестьянин, череп его в области макушки вскрыт человеком, облаченным в священническое одеяние, на голове у священника надета воронка. Ря-

дом с крестьянином стоит монах в черной рясе, держащий кувшин. Чуть в стороне находится женщина с книгой на голове, она взирает на сцену с отрешенной меланхолией.

В соответствии со стандартной символикой того времени эта сцена изображает извлечение камня глупости, но в данном случае из головы извлекается не камень, а цветок. В соответствии с интерпретацией Харрис, два человека, совершающие операцию, — члены католического священства, и извлекают они не глупость, а цветок человеческого духовного потенциала. Атрибуты этих двух шарлатанов — воронка и кувшин — отсылают к фальшивому католическому крещению водой. Но самое удивительное — это книга на голове женщины, ведь, как мы уже видели, *консоламентум* осуществлялся возложением книги Нового Завета на голову инициата. Эта деталь должна указывать на нее как на адепта веры катаров, взирающего на безрассудство двух шарлатанов, представляющих католический клир, которые уничтожают духовный потенциал ничего не подозревающего простака.

Интерпретации Харрис этих и других картин извлекают бездну смысла из того, что могло бы показаться лишь эксцентричными, произвольно взятыми деталями. Но могло ли семейство Босха сохранять катарскую веру на протяжении двух веков, не будучи разоблаченным, и мог ли сам Босх иметь верования, которые шли совершенно вразрез с его внешней деятельностью, не выдавая себя?

В обоих случаях ответ будет «да». В лоне семейных традиций еретические религиозные верования могут передаваться из поколения в поколение на протяжении длительного периода времени, как мы это видим на примере марранов, евреев Испании эпохи Возрождения, которые из рода в род втайне практиковали свою религию, внешне выставляя себя католиками. В несколько более дискуссионном порядке можно заметить, что имели место формы язычества и «древней религии», как утверждают, сохранявшиеся в отдельных семейных традициях на протяжении долгих веков преследований.

Что касается способности Босха вести такое двуличное существование, то она станет более понятной, если мы вспомним, что он жил в той среде, названной Полом Джонсоном в «Истории христианства» «тоталитарным обществом». Недавние примеры существования тоталитарных обществ показывают, что члены их часто доходят до крайних степеней утаивания и всевозможных хитростей, чтобы защитить себя. А с учетом сферы идейного влияния, технологических ограничений той эпохи и политической ситуации разъединенности Европы христианский мир времен Босха можно определить не просто как тоталитарное общество, но как замечательно успешное тоталитарное общество. Ни одно фашистское или коммунистическое государство в двадцатом веке не было способно осуществлять такой масштабный контроль за населением — и это на протяжении веков, а не десятилетий. Современному американцу трудно представить, каково это — на протяжении всей жизни лицемерно выказывать приверженность ценностям, прямо противоположным тем, к которым лежит сердце, а это было частым явлением. Во многих уголках мира люди и сегодня вынуждены поступать так же.

Даже если Босх и другие, подобные ему, продолжали практиковать катаризм секретно, они являлись последними наследниками умирающей традиции. Великая дуалистическая ересь, начавшаяся с Мани более чем за тысячу лет до описываемого здесь периода, в итоге угасла с началом новой эпохи. Мы определяем это по тому простому факту, что, когда в Европе в шестнадцатом-семнадцатом веках появляется религиозная терпимость, никаких доселе скрытых катаров на политической арене не появилось. К тому времени все они уже исчезли — скорее всего были поглощены либо католицизмом, либо десятками протестантских сект, возникших после Реформации.

И все же катарское наследие запечатлелось в памяти и легендах. *Parfaits*, сожженные в Монсегюре, которых раньше поносили как еретиков, ныне прославляются как мученики за дело религиозной свободы. Трубадуры чествуются как подвиж-

ники, возродившие традицию божественного женского начала в век мужского доминирования. Катарское влияние, возможно, дошло до нас даже посредством повседневного языка. Французы часто говорят о *le bon Dieu*, «добром Боге». Возможно, эта фраза, ныне воспринимаемая как нечто само собой разумеющееся, родилась очень давно из представления, что есть «добрый Бог», которого следует отличать от другого Бога, являющегося злым? Может быть, это избитое выражение является окаменелостью катарской теологии, сохраняющейся в янтаре повседневной речи.

Глава 5

ГНОСИС В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЦЕРКВИ

Теперь, когда мы закончили с рассмотрением истории великой дуалистической ереси — от момента ее зарождения до самой ее смерти, — стоит задаться вопросом, в какой степени сохранился гностический импульс в лоне доминирующего христианства. Как это ни удивительно, ответ будет: в большой степени. Католическая и православная церкви не могли воспринять некоторые центральные идеи древних гностиков, особенно касательно того, что Бог Ветхого Завета представлял собой низшее божество, а мир явился его уродливым порождением. И тем не менее часть основных гностических тем нашла себе дорогу в официальное христианство — иногда как прямое наследие гностических школ, но также и как элементы универсальной эзотерической доктрины, без которой ни одна религия не может просуществовать длительное время.

Первой среди этих идей, инкорпорированных христианской церковью, становится идея иерархии невидимых сущностей, находящихся между телесной реальностью и безграничностью самого Бога. Некоторые работы духовного характера рассматривают эти фигуры как сомнительные и, возможно, враждебные по отношению к человечеству. Древний текст, известный как «Первая книга Еноха», комментирует то место в Книге Бытия, где говорится о «сынах божиих», которые взяли себе в жены «дочерей человеческих» (Быт 6:2). В «Первой

книге Еноха» эти сыны божии, или «ангелы», представлены как крайне двусмысленные сущности. Они учат человеческий род полезным искусствам и ремеслам, но их мотивацией является вожделение к «красивым, миловидным дочерям» человеческим, и когда они берут их себе в жены, у них рождаются «гиганты... которые поглотили все приобретения людей». Мировидение гностиков формировалось отчасти под влиянием таких текстов, они считали этих темных ангелов архонтами — силами духовного закрепощения, встающими на пути к внутреннему просветлению. Католическое и православное христианство часто прибегало к подобным же системам, но в этих вероисповеданиях архонты из злых космических повелителей превращались в ангелов и архангелов, занимавших соответствующие места в небесной иерархии.

Небесный порядок Дионисия

В числе самых значительных описаний небесной иерархии — «Небесная иерархия» Дионисия Ареопагита. Настоящий Дионисий был обращен в веру Павлом (Деян 17:34), но этот Дионисий не писал данный трактат, — по-видимому, это была работа анонимного греческого богослова, жившего в шестом веке нашей эры. Тем не менее я буду называть его этим именем, поскольку никакого другого нам неизвестно. Дионисий изображает девять родов небесных сущностей, организованных в три триады: на самом верху — престолы, херувимы и серафимы; в середине — власти, силы и господства; в самом низу — ангелы, архангелы и начальства*.

Неясно, где взял Дионисий эту систему. Похоже, он сам не всегда достаточно четко ее представляет. Но на свой лад он доносит до читателей остатки гностического наследия, как оно будет усвоено ортодоксальным христианством. Его вариант ис-

* В некоторых русских богословских классификациях именуются «началами».

пользования гностического наследия в значительной мере повлиял на формирование средневекового христианского мировидения.

Возьмем один достаточно простой пример: Дионисий приводит два таких рода божественных сущностей, как Начальства и Власти. Это перекликается со стихом из Библии (Еф 6:12), который я уже цитировал: «Потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (ср. Рим 8:38; Еф 3:10; Кол 1:16; 2:15). Но существует большая разница между этим стихом и построениями Дионисия. В Послании к Ефесянам «начальства и власти» никоим образом не дружественны христианам. Они приравнены к «духам злобы поднебесным».

Дионисий видит их в гораздо более позитивном свете. «Именование их небесными начальствами подразумевает их божественную царственность и властность в рамках того порядка, который по сути своей свят и является наиболее подходящим». Подобным же образом власти так называются потому, что они направляют тех, что находятся внизу, «к верховной власти, которая есть источник власти как таковой». Дионисий считает, что упорядоченная иерархия ангелов не противодействует, но, напротив, способствует духовному восхождению.

В Послании к Ефесянам «начальства и власти» описаны таким образом, что они встраиваются в гностическую идею об архонтах. Но для Дионисия эти сущности суть святые и благотворные, они ведут душу к Богу. В данном случае еретики могли ближе подойти к подлинному значению Писания, чем правоверные христиане. Это не единственный случай, когда ортодоксальное христианство принимает учение, более или менее явным образом противоречащее Священному Писанию.

На протяжении ряда веков христианской истории небесная схема Дионисия воспроизводилась теми или иными авторами неоднократно. Самое известное ее использование — в «Рае» Данте, где небеса описаны как серия концентрических

сфер, окружающих Землю. Каждая из сфер управляется определенной планетой, при этом она ассоциируется с одной из Дионисиевых сущностей (Начальства находятся в сфере Венеры, Власти — в сфере Солнца). Данте отдает дань Дионисию, вкладывая следующие слова в уста Беатриче, его проводницы по раю:

> И Дионисий с такою охотой
> Взялся созерцать эти сущностей роды,
> Что дал имена им и выделил так же, как делаю я это.

Вслед за Дионисием Данте преобразовал духов злобы в хранителей божественного космоса.

Гносис и кельты

Если Дионисию было с руки заняться преображением сомнительных или же прямо злонамеренных сил, описанных Павлом, в божественную симфонию, то христианство кельтов, как принято считать, занимается тем же в отношении реальных, земных царств. Каждый, кто путешествовал по Британским островам, вне всякого сомнения, был поражен неуловимой магической силой этих территорий. Кроткая, спокойная, но при этом странно волнующая зелень листвы и холодная, смутная серость облаков и скал — все это словно намекает на соприсутствие иного сверхъестественного мира, скрывающегося за фасадом реальности. Легко представить, как эта земля могла вызывать в воображении богатые фантазии.

В числе наиболее интересных и необычных плодов этого воображения — история этих островов. У ирландцев существовали сказания о туата-де-данаан, таинственной расе сверхъестественных существ, населявших страну до прихода кельтов. Ирландцы, валлийцы и галлы создали сложные генеалогические древа для своих королей и представителей аристократии, чью родословную они возводили к странному смешению из

библейских патриархов и греко-римских героев. Средневековая эпоха создала великие романы об Артуре, рисовавшие идеализированную и при этом трагическую картину деяний легендарного римско-британского вождя. В более поздние времена мощная сила творческого воображения создала для кельтского христианства образ славного прошлого, где реального меньше, чем фантастического.

Согласно этому взгляду, кельтское христианство было изначально независимым от Римской церкви. Это сугубо местное кельтское христианство сохраняло холистическое (то есть целостное) мировидение, сочетавшее христианское учение о любви и сострадании с уважением и благоговейным отношением к природе. Это христианство не стремилось уничтожить древнюю языческую религию, напротив, оно предоставило ей условия для существования. Более того, оно само в значительной степени впитало в себя мудрость друидов, дохристианских жрецов кельтского мира. И лишь когда в 664 году нашей эры в Уитби был созван синод, собрание клира из Нортумбрии, римской иерархии наконец-то удалось поставить ногу на шею местному христианству.

Насколько верно это изображение кельтского христианства? Чтобы детализировать этот вопрос, дадим краткий исторический очерк. Британия была завоевана Римской империей в 43 году нашей эры, христианство прививалось на острове в течение нескольких следующих столетий наряду с другими нововведениями римской цивилизации. Легенда, датируемая самое позднее тринадцатым веком, гласит, что Иосиф Аримафейский — о нем в Евангелиях говорится, что он предоставил свой гроб для погребения тела Христова, — прибыл в Гластонбери в 63 году нашей эры и основал первую христианскую церковь в Британии. Но когда Западная Римская империя стала рушиться в начале пятого века, Риму пришлось вывести свои легионы. Британия оказалась наводнена такими языческими племенами, как англы, саксы и юты, которые были обращены в христианство лишь в седьмом веке.

Принятие Ирландией христианства обычно датируется 431 годом, временем прибытия некоего Палладия, выступившего в роли «первого епископа ирландской веры во Христа». Патрик, римско-британский миссионер, ставший святым покровителем острова, прибыл чуть позднее. Процесс обращения в христианство, имевший место в следующие два столетия, был длинным, медленным и в основном мирным. Ирландии не была навязана христианская вера со стороны Римской империи, которая никогда не управляла островом. Таким образом, ирландцам удалось создать гораздо более гармоничный эклектичный конгломерат из своей новой веры и старых традиций, чем тот, что мы наблюдаем в большей части Европы. Джон Кэри, специалист по истории Древней Ирландии, указывает:

> «Возможно, мы никогда не сможем узнать, как в точности — минуя какие этапы — старые верования уступали место новым. Но мы можем по крайней мере увидеть результат в литературе восьмого века и позднейших времен: лежащая в основе этой культуры христианская вера спокойно относилась к проявлявшемуся интересу к языческому прошлому, она смогла толерантно отнестись к наследию старых верований, на которое в других местах смотрели с подозрением, если не отвергали с порога».

Ирландская культура Средневековья, которое в Западной Европе было по своей сути обскурантистским повсюду, кроме Ирландии, демонстрировала необычайную жажду учености. Помимо накопления знаний, относящихся к своему богатому дохристианскому наследию, ирландские монахи собирали рукописи по всей Европе, включая такие тексты, которыми в других местах либо пренебрегали, либо уничтожали их как еретические. Говоря словами недавно изданного бестселлера, «таким вот образом ирландцы спасли цивилизацию».

Эта всеохватная любовь к знаниям порой обогащала ирландское христианство достаточно необычными плодами. Джон Кэри анализирует ирландский трактат «In Tenga Bithnua» («Вечно новый язык»), где апостол Филипп описывает «двенадцать

плоскостей, лежащих под кромкой мира», которые солнце освещает каждую ночь, — когда оно проходит под землей. Интересно, что ближайшие параллели к этому пассажу обнаруживаются в египетских погребальных текстах, относящихся к периоду Нового царства (1570—1070 гг. до н.э.), в них даются схожие описания двенадцати камер, которые солнце посещает во время своего ночного путешествия. Кэри полагает, что этот космогонический мотив мог достигнуть берегов Ирландии через посредническое участие ныне утерянного «Апокалипсиса Филиппа», написанного в Египте и читавшегося в гностических кругах. (Филипп, наряду с Фомой, являлся апостолом, чье имя наиболее часто ассоциировали с гностицизмом.) Текст мог попасть в Ирландию через Испанию в седьмом веке.

Все это, конечно, не означает, что ирландское христианство было явно гностическим или даже что оно было каким-то особенно еретическим. Вообще, как подчеркивает Ян Брэдли в своей книге «Кельтское христианство», «романтическое представление о кельтском христианстве как о безмятежном, анархическом, очень одухотворенном движении, подавленном авторитарной мощью римской бюрократии и империализма», является несомненным преувеличением. Далее Брэдли замечает, что значимость синода в Уитби, предположительно давшего начало этому подавлению кельтской формы христианства, также раздута в позднейшее время. Синод был созван для упорядочения литургической практики в британской церкви, в особенности для выработки метода расчета даты Пасхи, который кельтские церкви осуществляли отличным от Рима образом. У Кэри схожее мнение: в Уитби «на повестке дня был не столько вопрос о доктрине, сколько проблема конфликта между местной традицией и проводившейся политикой установления единообразной литургической практики». Примерно за тридцать лет до этого собрание ирландских епископов уже проголосовало за использование римского метода расчета дат.

Есть нечто такое в кельтском мире, что напрямую связано с ностальгическим мотивом, проявляющимся в человеческой

природе. Уже в седьмом и восьмом веках ирландские монахи тосковали по Золотому веку святых, принесших веру на их берега. В позднейшие времена к этому полусокрытому кельтскому наследию будут вновь и вновь взывать люди, желающие возвращения к более простой, чистой, подлинно мистической вере, обретения глубокого ощущения чуда Божьего творения и открытия для себя более яркого опыта проникновения в иные измерения, лежащие за границами нашей земной обители. Тот факт, что мир, воплощавший эти идеалы, существовал частично в прошлом, частично в воображении, не должен помешать нам увидеть их величие.

Православная наука о сознании

Лейтмотив Египта продолжает проявляться на протяжении этого повествования — иногда как доминантная нота, иногда как слабое эхо. Это не потому, что я испытываю особую склонность педалировать эту тему. Просто дело в том, что значительное число мистических течений в христианстве восходят к истокам, находящимся в этой замечательной стране.

Из этих мистических течений самым значительным представляется исихазм в православии. Слово «исихаст» происходит от греческого *«эсихия»*, или «спокойствие» — в данном случае имеется в виду состояние «внутреннего молчания», являющееся целью соответствующей духовной практики. Исихазм, практикующийся и сегодня, является одной из немногих форм эзотерического христианства, которые могут соперничать с великими системами индуизма и буддизма в плане утонченности и глубины.

Исихазм уходит своими корнями в духовную практику отцов-пустынников, группу духовных искателей и отшельников, которые начали отправляться в пустыню Египта в третьем веке нашей эры. Считается, что основателем движения был святой человек по имени Антоний, который родился примерно в се-

редине третьего века нашей эры и ушел из мира около 270 года. Его набожность и аскетизм вскоре стали предметом легенды. Он также являлся основателем полуотшельнического монашества, монахи жили раздельно в хижинах и в целом были предоставлены сами себе, встречаясь лишь для совместного богослужения. (Общежитское монашество, когда монахи живут и молятся в общинах, появляется несколько позднее.)

Аскетическая практика Антония привлекла внимание дьявола. Согласно книге «Жизнь святого Антония», написанной Отцом Церкви Афанасием, дьявол сначала пытался отвратить святого от его духовной практики различными льстивыми речами. Однажды ночью «дьявол, несчастное создание, даже принял обличье женщины и имитировал все ее повадки, для того чтобы обольстить Антония». Антоний продолжал сопротивляться, тогда дьявол предпринял новую атаку: «Явившись однажды ночью с сонмом демонов, он настолько исхлестал его бичом, что он [Антоний] лег на землю, не в силах произнести ни слова из-за чрезмерной боли. По его утверждению, пытка была настолько чрезмерной, что никакие удары, наносимые человеком, никогда не могли бы сравниться с ней по силе доставляемого мучения». В итоге Антоний, конечно, одержал победу. И легенда о нем предстала исключительно плодотворным полем для творческого вдохновения. Бесчисленные картины и гравюры изображали страдания Антония в окружении инфернальных духов. Эта легенда даже составила тему романа Гюстава Флобера «Искушение святого Антония».

Повествование Афанасия, хотя оно и было написано вскоре после смерти Антония, наступившей примерно в 356—357 годах (Антоний, по видимости, жил до 105 лет), слишком похоже на агиографическое, то есть церковно-житийное, поэтому не вызывает сомнения относительно своей истинности. Но независимо от того, действительно ли Антонию пришлось пострадать от всех тех демонических нападений, что были столь мрачно описаны Афанасием, его история стала знаковой для

основной темы исихастской традиции — освобождения человеческого сознания от своих собственных желаний и ужасов.

Эта традиция начала складываться в Египте и Палестине во времена жизни Антония и в последующие столетия, когда такие монахи, как Евагрий Отшельник, начали составлять учения практического мистицизма. В пятом веке Иоанн Кассиан, ученик Евагрия, привез некоторые из таких учений на Запад. Здесь они вдохновили христианские круги на создание великих монастырей, послуживших колыбелью средневековой цивилизации.

Когда Египет и Палестина оказались под властью арабов в седьмом веке, центр православной духовности сместился в Византийскую империю, в тот период имевшую в своем составе Грецию и нынешнюю Турцию. К девятому веку монахи обосновались на горе Афон, скалистом отроге на полуострове Халкидики в Северной Греции. В 1060 году византийский император издал указ, запрещающий женщинам появляться на Святой Горе, как она к тому времени стала называться. Там запрещалось находиться даже самкам животных (за исключением кошек, помогающих контролировать популяции крыс). До настоящего дня Афон, исключительно мужской анклав монахов (сейчас их число достигает около 1400 человек), остается центром православной монашеской жизни.

В восемнадцатом веке проживавший на Святой Горе монах Никодим вместе с монахом по имени Макарий составили обширную антологию исихастской духовной литературы, названную «Филокалия» (в переводе с греческого это слово означает «добротолюбие»). Она включает в себя тексты, относящиеся к периоду с четвертого по пятнадцатый век. Пять ее томов (в современных изданиях) являют собой сжатое, но исчерпывающее описание исихастского религиозного пути.

Духовные поиски в «Филокалии» фокусируются на освобождении некой сущности, поименованной *«нус»*, от страстей и совлечения со своего пути. Подлинная природа этого *нуса* часто затемнялась словами, выбиравшимися для перевода этого

термина. Стандартная английская версия — по сути, она единственная — «Филокалии» определяет его как «интеллект». Но *нус* имеет очень мало общего с интеллектом, как он понимается в современном смысле. Переводчики соглашаются с этим. В их глоссарии этот термин определяется как «высочайшая способность в человеке, благодаря которой — при условии, что она очищена, — он познает Бога... интеллект... постигает божественную истину при помощи непосредственного опыта, интуиции или "прямого познания"». Но такое разъяснение также не слишком помогает в понимании сути дела. Если интеллект «постигает божественную истину при помощи непосредственного опыта», то почему ему нужно быть очищенным?

Вообще вектор духовных поисков «Филокалии» будет проще понять, если мы переведем греческое слово *«нус»* как «сознание», тогда обнаружатся осмысленные параллели со значением этого слова у других греческих авторов, в том числе у Платона и его последователей. Такой подход позволит нам увидеть исихастский путь в гораздо более ясном свете. *Нус* — это сознание, обитающее «в глубинах души»; это «глаз души». (В те времена люди считали, что сознание находится скорее в сердце, чем в голове.) Оно может быть идентифицировано с тем, что я называл самостью, или «истинным Я». В своем неочищенном, то есть обычном, состоянии это сознание растаскивается и раздирается самым различным числом противоречивых желаний, мыслей и эмоций. Задача духовного искателя в том, чтобы освободить *нус* от этих «страстей» — таким образом он сможет покоиться в *есихии*, или безмятежности. На этом этапе он может испытать присутствие «несотворенного света», который относится к сущности самого Бога. Как пишет Евагрий Отшельник, «тот, кто любит Бога, всегда пребывает в общении с ним как со своим Отцом, отвергая всякую страстную мысль».

Авторы «Филокалии» подчеркивают, что этот путь непростой. «Враг» — дьявол — постоянно выжидает, чтобы заманить монаха в ловушку. Последний должен сохранять постоянную

внутреннюю бдительность в отношении уловок врага и его демонической креатуры. Эта бдительность не может быть ослаблена даже на короткое время, поскольку затишье на поле боя означает лишь, что враг временно отошел перегруппировать свои силы.

«Филокалия» смягчает эту мрачную перспективу тем, что напоминает вступившим на духовный путь о наслаждении, приносимом духовным знанием, но сначала нельзя полностью доверять даже радости. «Начальная радость — это одно, радость совершенства — это другое. Первая не свободна от фантазий, тогда как вторая имеет силу смирения. Между двумя этими радостями наступает «печаль ради Бога» (1 Кор 7:10) и обильные слезы».

При всем своем суровом аскетизме «Филокалия» обнаруживает глубокое понимание человеческой психологии. В своем обычном состоянии сознание, постоянно растаскиваемое в разные стороны всевозможными желаниями, обидами и недовольствами, не знает покоя. Оно никогда не может прийти в состояние спокойствия посредством одного лишь удовлетворения своих собственных побуждений, поскольку это никогда невозможно осуществить полностью; и даже если какое-то одно побуждение удовлетворяется, то на его место вскоре приходит новое. Спокойствие разума достигается посредством отрешения его от этих страстей и приведения сознания в целостное состояние путем концентрации его на Боге. Для этого используется «неустанная молитва», о которой говорят исихасты.

Поражает один аспект исихастской психологии, заключающийся в том, что она постоянно представляет как *внешнее* то, что мы обычно считаем *внутренним*. Мысли, чувства и желания — это импульсы, посылаемые дьяволом. Даже те, что сформировались, по видимости, сами по себе (технический термин для таких ментальных творений — *логисмои*, «мысли»), зачастую имеют лишь квазиавтономные жизни. История о демонических атаках на Антония дает основания полагать, что они даже могут оказывать осязаемое физическое воздействие.

Перечисляя грехи, подстерегающие монаха, авторы «Филокалии» приводят краткий список человеческих слабостей и пороков. Над ними всеми возвышается демон сексуального желания, который «начинает беспокоить человека со времени его юности», по словам Иоанна Кассиана. «Эта суровая борьба должна вестись одновременно и в теле, и в душе, а не в одной лишь душе, как это может обстоять с другими греховными делами».

Само собой разумеется, что если человек определит себе в качестве идеальной жизнь, полную совершенного целомудрия — как в мыслях, так и в делах, — то такой цели будет сопротивляться значительная и весьма мощная часть его натуры. Но почему сексуальная природа должна считаться такой уж плохой? Как мы видели, такое воззрение было преобладающим и в еретическом, и в ортодоксальном христианстве. Почему традиция — во всех своих формах — столь часто расценивает даже половую жизнь в браке как достойную сожаления уступку человеческой слабости?

К данному вопросу редко подходят серьезно — даже сегодня. Критики христианской морали привычно сбрасывают его со счетов, считая, что тут дело в принудительной вине или ненависти к своему телу. Но это не слишком приближает нас к пониманию сути.

Почти машинальная ненависть к половой природе, присутствующая в христианстве и некоторых других традициях (например, во многих формах индуизма и буддизма), может проистекать из неверного понимания человеческих сексуальных побуждений. Согласно этому взгляду, секс предназначается для воспроизведения потомства; любое другое его задействование является отклонением от нормы и греховным. Но тут упускается из виду, что сексуальность, судя по всему, играет более многоплановую роль в человеческой жизни, чем в жизни ряда других биологических видов. У людей нет такого явления, как охота самцов на самок, у них нет сезонов спаривания, у женщин не бывает периодов течки. Подобных биологических стратегий было бы достаточно, если бы секс был потребен исклю-

чительно для размножения. Но для людей естественным или по крайней мере обычным является состояние низкого сексуального возбуждения, и они считают для себя необходимым направлять эту энергию в русла самых разнообразных интересов — как сексуального, так и несексуального плана. Но даже те, кто не является монахами, зачастую склонны находить это неподобающим — по-видимому, такое отношение весьма глубоко встроено в нашу природу. Если человек не осведомлен о подобном положении вещей или считает его следствием падшей человеческой природы и ее греховности, то он вполне может рассматривать сексуальность как ловушку, установленную дьяволом.

Очевидно, вполне возможно отсечь от себя сексуальные желания, однако свидетельства монахов всех сект и эпох говорят о том, что это длительный, сложный и неприятный процесс. Даже если финалом его является невыразимый опыт переживания несотворенного света, для большинства людей это не может быть осуществимым. И это ключевой момент, о котором следует помнить, если мы говорим об исихазме. Помимо всего, это путь монахов. Указанные в этих текстах направления пути — обозначенные с большой проницательностью, демонстрирующие серьезную детализацию, — предназначены не для людей, живущих в вихре обычной жизни, но для отшельников, уединившихся в пустынях Египта и на Святой Горе. Вполне возможно, многие учителя исихазма сказали бы, что даже не следует пытаться применять данные практики человеку, погруженному в этот мир.

Читатель может задаться вопросом, почему такой длинный разговор об исихазме должен вестись в работе, посвященной гностическому наследию. Конечно же, авторы «Филокалии», все являвшиеся строго православными, отвергли бы малейшее предположение о том, что их работа имеет примесь гностицизма. Тем не менее некоторые из наиболее рельефных аспектов этой традиции в значительной степени напоминают гностическое мышление и практику. Во-первых, тут имеет место ак-

цент на гносисе — здесь он описывается как обращение *нуса* к несотворенному свету, исполняющему роль основного средоточия духовного пути. Во-вторых, исихастские мистики порой напоминают гностиков в своем отвращении к миру. Хотя исихасты следуют православному учению, отрицая утверждения о том, что тело и физический мир представляют собой творения низшего бога, на практике их отношение к этим материям соположено такому мировоззрению. В конце концов, дьявол — это «бог этого мира».

Оказали ли гностики, как мы видели, имевшие местом своего средоточия Египет, прямое влияние на отцов-пустынников и их духовных наследников? Доказать это было бы очень трудно. Любое свидетельство в пользу этого взгляда уже давно было бы уничтожено. Или это любопытное сходство просто представляет собой еще один пример той максимы, что мы становимся тем, чему мы противостоим? Возможно. Лично я склоняюсь к третьему мнению: и гностики, и исихасты воплощали определенное отношение к реальности. Если человек имеет достаточно сильное ощущение потусторонности мира, который яснее и чище, чем наш, то мир перед нашими глазами будет выглядеть как отвлекающий фактор или ловушка. Такое воззрение может даже послужить указанием на внутренний план смысла слов Христа: «Еще подобно Царство Небесное сокровищу, скрытому на поле, которое, пройдя, человек утаил, и от радости о нем идет и продает все, что́ имеет, и покупает поле то» (Мф 13:44).

Полемика по поводу исихастских воззрений

Хотя исихасты никогда не считались еретиками, однажды им пришлось отстаивать свои взгляды перед лицом церковной общественности. Это произошло в начале четырнадцатого века, когда западная теология — в лице Варлаама Калабрийского — приоткрыла для себя дверь в восточное православие. Варлаам,

будучи греком и к тому же православным, учился на Западе, и на его мировоззрение оказала влияние схоластическая философия, которая начинала доминировать в католическом мышлении. В 1330-е годы Варлаам получил должность в Константинопольском университете. Очевидно, руководствуясь как карьерными соображениями, так и склонностью к полемике, он решил сделать себе имя, указав на теологические ошибки исихастов. Главная из них, по мнению Варлаама, заключалась в отношении к такой субстанции, как несотворенный свет.

Понятие «несотворенный свет», также называемый «Фаворским светом», занимает ключевое место в православной теологии. Он считается «энергией» Бога, то есть проистекающим непосредственно из его сущности. Это в большей степени эманация Бога, чем его творение; отсюда и название. Испытывая ощущение несотворенного света, исихасты, по-видимому, считали, что они обретают опыт ощущения самого Бога.

Тут оказалась затронута больная тема — в представлении не только привередливого Варлаама, но и последователей христианской традиции. Вероятно, в большей степени, чем любая другая мировая религия, христианство всегда настаивало на существовании радикальной пропасти, отделяющей Создателя от творения. Индийский мистик, испытывая некое окончательное основание бытия, мог бы в порыве заявить: «Я и есть это». Но ни один христианин — во всяком случае, ни один ортодоксальный христианин — не мог бы это себе позволить. Исихасты не делали подобных заявлений. Но для Варлаама оказалось вопиющим даже их утверждение, что они обретают опыт ощущения несотворенного света.

Схоластика, которую Варлааму преподавали в западных университетах, научила его тому, что Бог по своей природе не только радикально отличен от созданного им человека, но и радикально непознаваем. Разум был единственным средством познания, и разум не мог обеспечить человеческий подход к божественным измерениям. Единственной легитимной альтернативой было получение сведений о Боге опосредованно, че-

рез рациональное исследование его творения. Утверждение исихастов о том, что они обретают испытание ощущения Бога через несотворенный свет, в глазах Варлаама представлялось опасной ошибкой.

Чтобы защититься от этих обвинений, афонские монахи выбрали из своей среды самого сведущего в теологии человека — Григория Паламу. Григорий написал две работы, опровергающие Варлаама: «Книгу святости», которая позднее была включена в «Филокалию», и «Триаду в защиту святых исихастов». Обе почитаются как ключевые тексты православного мистицизма.

Этот диспут быстро приобрел глобальный масштаб, поскольку церковь и государство в Византийской империи тесно взаимодействовали. Григорий и Варлаам провели публичные дебаты в 1341 году, в результате Григорий вышел победителем в основном благодаря тому, что он искусно провел разграничительную линию между *сущностью* Бога и *энергиями* Бога: мистик может обретать опыт лишь последних, — таким образом, продолжает сохраняться строгое разделение между Создателем и созданием.

Потерпевший поражение Варлаам вернулся в Италию, где он обратился в католичество; из его дальнейшей жизни нам известен лишь факт его преподавания греческого языка поэту Петрарке. Это не означало конец всей борьбы — место Варлаама занял один болгарин по имени Акиндин, а Григорий Палама спустя некоторое время был отлучен от церкви и в 1343 году был посажен в тюрьму. Однако в итоге исихастская точка зрения одержала верх. В 1347 году Григория освободили, и обвинения в ереси отпали. С 1351 года его идеи входят составной частью в теологическую систему православной церкви.

Стоит упомянуть еще один аспект этой полемики, поскольку он касается центральной темы гностического наследия. «Триады» Григория Паламы — это защита не только исихастской теологии, но и исихастской практики. Исихастские монахи практикуют методику, именуемую молитвой сердца, также

известную как Иисусова молитва. Она заключается в постоянном повторении одной молитвы в соответствии с предписанием Павла: «Непрестанно молитесь» (1 Фес 5:17). Самая ранняя версия этой молитвы — ее приводит Иоанн Кассиан — взята из Псалтири (Пс 69:2): «Поспеши, Боже, избавить меня, поспеши, Господи, на помощь мне». Более поздняя версия, наиболее известная, звучит следующим образом: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешнаго».

По сути, молящийся повторяет эту молитву непрестанно — для него это род медитации — до тех пор, пока она не начнет укореняться в биении его сердца; отсюда ее название. Исихасты в качестве вспомогательных средств использовали определенные техники ритмического дыхания. Их оппоненты утверждали, что все это было равнозначным «введению в себя божественной благодати через ноздри». Более того, укоренение молитвы в сердце шло вразрез с сущностью духовного пути, которая заключалась в том, чтобы освободить *нус*, сознание, от тела. Григорий пишет: «Эти люди, по сути, говорят, что мы не правы, когда мы хотим заключить наш *нус* в нашем теле. По их словам, вместо этого мы должны выбросить его из нашего тела. Они сурово критикуют некоторых из наших приверженцев и пишут тексты, направленные против них, под тем предлогом, что наши люди побуждают начинающих заглянуть в себя и ввести свой *нус* в свое существо посредством дыхательных практик».

Как указывается в «Триадах», исихазм заключается в освобождении *нуса* от страстей и обращения его к Богу. Очищенный таким образом, он возвращается назад в тело, чтобы стать хозяином дома, то есть человеческого естества. Григорий описывает этот процесс следующим образом:

> «Вот так мы восстаем против этого *«закона греха»*. Мы исключаем его из нашего тела, и вместо него мы вводим наблюдение посредством нуса, и через это каждую подответную силу души и каждый подответный член тела мы определяем под начало нуса.

Для чувств мы определяем объект и пределы их функционирования. Эта работа закона называется «самообладание».

Для страстной стороны души мы формируем наилучшее состояние, которое носит название «любовь».

Мы также совершенствуем рациональную часть, устраняя все, что мешает мыслям обратиться к Богу. Эта часть закона именуется "бдительностью"».

Аргументы Григория обнаруживают свое коренное отличие от гностического умонастроения, которое, как мы видели, делает акцент на освобождении сознания от тела. Исихазм не подразумевает освобождение *нуса* от тела как такового, «поскольку тело не есть зло»; скорее, он нацелен на освобождение *нуса* от страстей. Очищенный и освобожденный таким образом, *нус* способен управлять душой и телом и освящать их. Как указывает Григорий, такие взгляды соразмерны православному учению, которое всегда подчеркивало, что сам Христос доказал исключительную святость плоти путем своего воплощения в человеческом теле. Гностики, напротив, отрицали святость тела. Они также обнаруживали тенденцию отрицать воплощение Христа посредством таких доктрин, как докетизм.

При всем при этом эмоциональная сила значительной части православных и католических мистических учений, которые подчеркивают оскверненный характер плоти и необходимость отделить сознание от мира, зачастую представляется более соположенной представлениям гностиков, чем взглядам Григория Паламы. Представляется парадоксальным тот факт, что псевдогностическая точка зрения — радикальный отказ увязывать тело с духом — была воспринята Варлаамом, защитником схоластической философии, в итоге обратившимся в католичество, при том что в это самое время католическая церковь преследовала катаров на Западе за то, что они разделяли схожие взгляды. Но ведь история религии и вообще часто обнаруживает противоречивые тенденции — даже в рамках одного установления.

Защита Мейстера Экхарта

Исихазм не оказался отвергнутым православием не только благодаря теологическому гению Григория Паламы, но и благодаря тонкости и гибкости греческого мышления. К четырнадцатому веку греческий мир имел более или менее непрерывную философскую традицию, которая насчитывала уже примерно девятнадцать столетий. Значительная часть этой традиции — и в языческой, и в христианской ее части — была пронизана мистическими интуициями. Таким образом, греческое сознание было хорошо вооружено для того, чтобы отражать нападки громоздкой западной схоластики.

Мистикам на Западе не столь сильно повезло, как мы можем это видеть на примере человека, который, возможно, являлся величайшим духовным визионером своего времени — Мейстера Экхарта. Экхарт родился примерно в 1260 году в Тамбахе в Германии. Его отец служил управляющим в рыцарском замке в тюрингском лесу. Примерно в пятнадцатилетнем возрасте Экхарт поступил в Доминиканский монастырь, где для него начался продолжительный курс обучения, требовавшийся для вступления в орден. Он учился в Париже и Кёльне, — по всей видимости, в 1280-е годы. Следующие по времени известия о его жизни — из дошедших до нас — относятся к 1294 году, когда он предстает перед нами как «брат Экхарт, приор Эрфурта, викарий Тюрингии». Его небольшая работа «Беседы об обучении» относится к этому периоду.

Примерно в это же время доминиканцы послали Экхарта в Париж — тогдашний центр западной учености, чтобы он принял участие в дебатах с архипротивниками доминиканцев — францисканцами. Он настолько ярко проявил себя, что парижский колледж присвоил ему особые степени отличия. Положение Экхарта в доминиканском ордене становилось все более высоким. Он занимал кафедру Доминиканской богословской школы в Париже в 1302—1303 годах, а в 1311—1313 годах его попросили вернуться на это место (редкая честь). К своему

шестидесятилетию он был назначен на очень видную должность профессора в кёльнском колледже. Большинство тех его проповедей, что содержат суть его учения, по-видимому, относятся к этому периоду.

Именно в этот поздний период его жизни Экхарта обвинили в ереси. Его обвинителями стали собратья-доминиканцы, которые просмотрели тексты Экхарта и составили список теологических ошибок, содержавшихся там. Экхарт пришел в искреннее негодование, услышав эти обвинения. «Я могу ошибаться, но я не могу быть еретиком, поскольку первое имеет отношение к разуму, а второе к воле!» — ответил он. Экхарт настаивал на том, что он не допустил никаких ошибок, при этом он заявлял, что если бы допустил их, то отрекся бы от своих заблуждений. Он обратился со своим делом к папе — таково было его право, — отправившись в Авиньон (в то время местопребывание папской резиденции), чтобы защищать себя.

Инквизиция в течение нескольких лет занималась расследованием этого дела. В феврале 1327 года Экхарту сообщили, что его апелляция в Авиньон была отклонена. Это последний год, на который приходятся известия о нем как о живом. В булле от 1329 года, осуждающей учение Экхарта, папа Иоанн XXII говорит о нем как об умершем. Возможно, Экхарту в каком-то смысле повезло, поскольку его опечалили бы слова о том, что он был обманут «отцом лжи, зачастую предстающим в образе ангела света», принудившим его «сеять тернии и чертополох среди верующих и даже среди простых людей», как это сформулировано в булле.

Почему же церковь осудила Экхарта? Вернувшись после парижских дебатов, он произнес: «Когда я проповедовал в Париже, я сказал — и считаю, что это хорошо сказано, — что при всей своей учености эти люди в Париже не способны различить Бога в самом малейшем из творений — даже в мухе!» Это заявление весьма выразительно. Во-первых, его тон раскрывает натуру Экхарта — грубоватую, прямую, но при этом обладающую неизмеримой духовной глубиной. Во-вторых, его за-

мечание относительно того, что Бог присутствует даже в мухе, попадает в самый центр спровоцированной им полемики. В некотором отношении она не столь уж отлична от диспута между Варлаамом и Григорием.

В теологии Экхарта церковников особо смущала его склонность говорить о Боге как о сущности, неотъемлемо присутствующей во всех живых созданиях (даже, как мы можем допустить, и в мухе). В одном месте своей пространной «Защиты» он считает необходимым прояснить свою позицию по ключевому вопросу: «Моя жизнь — это бытие Бога, или моя жизнь — это сущность Бога: все, что Божье, то является и моим». Несмотря на свою глубокую мистическую истину, подобное высказывание практически стирало линию между созданием и Творцом, которую официальная христианская теология столь усиленно стремилась сохранять.

Подобным же образом Экхарт стремился затушевать различие между Сыном Божьим в смысле единственного в своем роде Второго Лица Троицы и сыном Божьим, которым каждый из нас в своей исконной сущности является.

> «Отец... рождает меня как своего сына и того же самого Сына. Все, что Бог делает, есть одно; таким образом, он рождает меня как своего сына без различения... По этой причине небесный Отец — это подлинно мой отец, поскольку я его сын, и от него я имею все, что у меня есть, и поскольку я тот же самый Сын, а не другой, ввиду того, что Отец производит только одно творение, то он делает меня одним-единственным своим сыном без признаков различения. Мы преображаемся в него ровно так же, как в причастии хлеб преображается в тело Христово; и как бы много ни было хлебов, они становятся одним телом Христа».

Тут Экхарт обозначает некоторые из центральных тем эзотерического христианства. Отец — это трансцендентный аспект божественного, сын — это его имманентный аспект. Эта божественная сердцевина, истинное «Я», существует равным образом во всех нас. Это то, что объединяет нас, и, как ни па-

радоксально это звучит, истинное «Я» — одно и то же в каждом из нас. «Преобразиться в тело Христово» — это значит стать осведомленным — когнитивно и эмпирически — об этом глубоком единстве со всеми другими сыновьями Бога и с Отцом.

Практически каждый христианин-эзотерик в той или иной форме высказывал схожие с этими суждения. И однако, церкви времен Экхарта это представлялось запредельным, как это зачастую представляется запредельным церквям нашего времени. Сказать, подобно Экхарту: «Отец непрестанно рождает своего Сына, и, более того, он рождает меня как своего сына — того же самого Сына!» — это значит стереть различие между Богом и человеком. Тут можно усмотреть угрозу превращения людей в богов, если не брать в расчет тот факт, что Христос сам сказал: «Вы боги» (Ин 10:34). Ирония ситуации проявится гораздо резче, если мы учтем, что Христос заявил это (Пс 81:6) с тем, чтобы опровергнуть своих иудейских оппонентов, которые бранили его за то, что он объявил себя Сыном Божьим. 1300 лет спустя Экхарт вступил в полемику с фарисеями Средневековья, выражая точно такие же взгляды. Как это поняли и Христос, и Экхарт, человек, осознавший, что он является одним целым с Богом, может поставить себя в опасное положение, поскольку это возбуждает ревность у властей. Мистики обычно решали эту проблему, храня строгое молчание.

«Защита» Экхарта также показательна в плане языка. Используемая терминология — «сущность», «свойство», «единый», «двоякий» — заимствована из Аристотелевой философии, которую незадолго до этого адаптировал для католичества Фома Аквинский. Надо сказать, Экхарт также написал ряд схоластических работ на латыни, значительно менее известных, чем его германские проповеди и трактаты. Зачастую комбинация Аристотелевой логики и мистического вдохновения приводит к блестящим находкам. И все же Аристотелевы понятия и категории в работах Экхарта имеют достаточно диссонирующее звучание. Дело не в том, что он не понимает их, — полученное им образование в доминиканском ордене предо-

ставило ему все возможности для такого рода мышления, Аквинский также являлся доминиканцем, — а, скорее, в том, что они не всегда оказываются достаточно пригодны для выражения мистических прозрений.

Систематика Аристотеля с ее неуклонной сегрегацией всех вещей на роды и виды редко оказывается совместима с царством, где противоречия либо разрешены, либо превзойдены.

Порой сокрушаются по поводу того, что в свое время католическая церковь, определяя свое мировидение, взяла себе за основу учения Аристотеля и Фомы Аквинского. Возможно, это действительно достойно сожаления. Нам трудно четко высказаться по этому поводу, поскольку даже сейчас, примерно восемьсот лет спустя, мы являем собой продукты этого мировоззрения. И хотя схоластика постепенно все больше и больше отодвигалась в сторону самой католической церковью и ныне рассматривается как причудливый реликт в истории философии, она в чрезвычайной степени способствовала формированию нашего сознания. Западная склонность создавать исключительно точные категории и сверхтонкие степени различения — это все наследие Аристотеля. То же самое можно сказать о нашем интересе к эмпирическому исследованию и твердо установленным фактам. Задаваться вопросом, выиграли ли бы мы, не имей мы всего этого, — это все равно что спрашивать, повезло ли бы нам больше, если бы наши родители никогда не встретились. Без них нас не было бы здесь.

И все же судьба Экхарта наводит на мысль, что западная цивилизация заплатила высокую цену за блестящий механизм Аристотелева мышления. Можно сказать, на протяжении всего пройденного периода западная философия и теология едва ли знали, как им вести себя с мистическими прозрениями — или вообще с каким бы то ни было состоянием сознания, отличным от совершенно ординарного. Обычно они находили для себя более простым действовать так, как если бы подобных вещей не существовало. И это вылилось в настоящую беду для нас, являющихся наследниками европейской цивилизации.

Наше совершенное владение физическим миром не уничтожило желание обрести иной мир; наше искусное мастерство управления материальной сферой не избавило нас от тоски по духу. Но нам слишком часто говорили, что нереалистично искать подобные вещи, — так, убедив себя в том, что все это детские фантазии, мы переносим наши устремления на материальные объекты. А предметы из этой области не могут удовлетворить нас, и мы знаем, что они не могут удовлетворить нас. Но в настоящий момент это единственные вещи, которые мы как цивилизация можем счесть для себя реальными.

Глава 6

МУДРЕЦЫ ЭПОХИ РЕНЕССАНСА

Если бы я должен был представить историю гностического наследия в виде драмы, я бы разделил ее на два акта. Первый бы посвятил возвышению и падению великой дуалистической ереси. Второй бы начинался с того, что каббала постепенно становится частью общего западного наследия.

Каббала уже появлялась в этом повествовании — как часть духовного фермента в Лангедоке во времена катаров. Как мы уже видели, это был период, когда еврейская эзотерическая доктрина стала известна как каббала (что в переводе с еврейского значит «традиция»). Но истоки каббалы уходят гораздо дальше в глубь времен. Еврейская легенда прослеживает их от момента изгнания Адама из Эдема, когда архангел Разиил дал ему книгу учений, которые позволили бы Адаму вернуться. (Вообще надо сказать, что существует и «Книга Разиила», но это собрание заклинаний и магических формул относится к Средним векам.) Адам передал эту таинственную работу своему сыну Сифу, от которого она затем перешла к Ною, в свою очередь, преподавшему это учение своему сыну Симу. Авраам узнал об учении от Мелхиседека, таинственного «царя Салимского», являвшегося «священником Бога Всевышнего» (Быт 14:18), его же эзотерическое знание иногда идентифицирует с Симом. Авраам преподал его Исааку, тот — Иакову, а Иаков, в свою очередь, — Левию. Мудрость продолжала сохраняться в

племени Левия — вплоть до тех пор, пока Моисей, Левитянин, не передал ее Иисусу Навину.

Согласно другой версии, эта традиция берет свое начало с фигуры Еноха, первого полностью преображенного горним светом человека, который «ходил... пред Богом» (Быт 5:22). Он был обращен в ангела Метатрона, который направляет духовную эволюцию человечества. Метатрон явился Аврааму в обличье Мелхиседека и посвятил его в тайную доктрину.

В ученых исследованиях истоки каббалы, как правило, выводят из гностических и неоплатонических влияний на иудаизм в первые века нашей эры. Гершом Шолем, величайший современный исследователь каббалы, заметил, что «именно гностицизм, одна из последних великих манифестаций мифологии в религиозном мышлении... одолжил фигуры речи еврейскому мистицизму». Самые ранние из известных версий каббалистики в первом и втором веках нашей эры связаны с движением, известным как мистицизм *меркава*. В переводе с еврейского меркава — «колесница», приверженцы этой традиции пытались воспроизвести опыт, описанный в первой главе Книги пророка Иезекииля, — пророк рисует необычайную картину, включающую четырех «животных», а также особого рода колесное устройство. «Когда животные поднимались от земли, тогда поднимались и колеса» (Иез 1:19). Суть мистической практики *меркава* не прояснена полностью, возможно, она включала в себя особого рода визуализацию, которой предшествовал аскетичный опыт и иного рода формы духовного подвижничества.

Необычное видение посетило Иезекииля во время вавилонского пленения в шестом веке до нашей эры, когда пророк «находился среди переселенцев при реке Ховаре» (Иез 1:1). Это позволяет предположить, что видение колесницы и вообще весь мистицизм, связанный с ним, имели вавилонские корни. Естественно, во время и после пленения евреям приходилось испытывать на себе влияние широких потоков эзотерической мысли, бравших начало в Вавилоне, Персии и Греции, и это в значительной степени способствовало формированию еврей-

ского мышления и литературы, в том числе позднейших книг, составляющих Библию. Примерно шесть столетий спустя уже еврейские потоки устремились назад в общий водоем эзотерического мышления в Средиземноморье, помогая сформировать школы гностиков, а также протокатолического христианства. Эти последние, в свою очередь, оказывали влияние на появлявшихся в последующие времена еврейских мистиков: культурные потоки редко — если вообще такое когда-либо бывает — текут только в одном направлении.

Мы пока уделили внимание сложным, многоуровневым отношениям между иудаизмом, христианством, греческой философией, а также персидской, вавилонской и египетской религиями в первые столетия после явления Христа. Но все это имело место за несколько сот лет до появления собственно каббалы в Средние века. В промежуточный период эзотерические идеи культивировались в маленьких тайных еврейских школах, существовавших порознь и далеко отстоящих друг от друга в географическом плане — они имели место быть в Вавилоне и Германии. И лишь в двенадцатом веке каббала в какой-то степени проявилась на общественной сцене — с выходом в свет работы, называвшейся «Сефер ха-Бахир», или «Книга Света». Хотя эта до крайности таинственная книга, по-видимому, была написана в Германии или на Востоке, она увидела свет в Провансе в конце двенадцатого века. (Поскольку как раз в это время и в этом месте катаризм был на подъеме, ученые попытались увязать каббалу с учениями *bonshommes*, но в основном это были пустые старания.) В двенадцатом и тринадцатом веках вслед за «Бахиром» появились и другие тексты, в том числе компендиум «Сефер ха-Зогар», или «Книга Сияния», которая большей частью состоит из пространных дискурсивных комментариев к мистическим местам в Пятикнижии.

Вопрос об истории возникновения каббалы завел бы нас слишком далеко, но гораздо важнее выяснить мотивы, лежащие в основе ее появления на свет. В одиннадцатом и двенадцатом веках еврейский мир оказался во власти рационалисти-

ческих воззрений, сформировавшихся в лоне его религии, — произошло это благодаря влиянию работ Аристотеля, которые евреи читали на арабском. Отчасти для того, чтобы противостоять этому рационализму, хранители еврейского мистического наследия решили создать для своих идей более питательную среду, организовать для них приток свежего воздуха.

Осужденные «Тезисы» Пико

Каббала проникла в христианство примерно по тем же мотивам, что и в иудаизм. К концу пятнадцатого века Аристотелева философия в форме схоластики утвердилась в качестве официального учения католической церкви. Схоластика практиковала сухой, педантичный подход, часто вырождающийся в мелочный педантизм. Предание о богословах, спорящих о том, сколько ангелов может уместиться на булавочной головке, относят как раз к этому периоду. Как мы уже видели это в предыдущей главе, подобное мировоззрение плохо уживалось с мистическим подходом.

В середине пятнадцатого века, в начальный период эпохи Возрождения возникло стремление обрести новые, более свежие подходы, — как в интеллектуальном, так и в духовном плане. Одним из стимулов пробуждающейся жажды знаний явилось такое событие, как завоевание турками Константинополя в 1453 году, в результате чего многие греческие ученые бежали на запад, в Италию, принося туда свои тексты и (что не менее важно) свою способность прочесть их. Повторное открытие греческих классиков на Западе относится к этому периоду. Оно было еще более ускорено благодаря изобретению книгопечатания.

Как раз в этот период Марсилио Фичино перевел «Герметический корпус» на латынь, зародив в обществе острый интерес к *prisca theologia* — «древнему богословию». Фичино нашел новые свидетельства, относящиеся к этому «древнему богосло-

вию», в работах Платона и Пифагора, а также в герметических текстах. Как я уже упоминал в главе 2, он увидел единую нить этой универсальной эзотерической доктрины — *aurea catena*, или «золотую цепь», проходящую сквозь творчество данных философов и соединяющую языческую мудрость с мудростью евреев и христиан.

Если Фичино только подготовил сцену, то его ученик Джованни Пико делла Мирандола (1463—1494), аристократ, владелец небольшого поместья вблизи Модены, устроил для каббалы публичный дебют в христианском мире. Как и многие люди его эпохи, Пико страстно стремился овладеть максимально большим числом знаний, он был охвачен жаждой полнокровной жизни. В мае 1486 года, в возрасте двадцати трех лет, он умыкнул жену одного синьора из Ареццо — они унеслись верхом на коне. После того как муж дамы вернул ее назад, прибегнув для этого к помощи нескольких всадников, Пико посвятил себя более бесплотным поискам, погрузившись в изучение каббалы.

Пико в то время не слишком хорошо владел древнееврейским языком, и едва ли можно с уверенностью сказать, что он вообще когда-либо овладел им в достаточной мере, чтобы пробраться сквозь дебри темных текстов каббалы. В основном он полагался на переводы обратившегося в христианство еврея по имени Самуил бен Ниссим Абульфарадж, также известного как Флавий Митридат.

Митридат являлся любопытной фигурой в этой традиции, которая вообще выдвинула немало примечательных персонажей. В проповеди, прочитанной Митридатом в Ватикане, он утверждал, что в одной из версий Талмуда, написанной в дохристианскую эру, содержатся тайные указания на таинства Страстей Господних. Тщеславный человек, стремящийся к самовозвеличению, Митридат тем не менее придерживался высоких стандартов интеллектуальной честности, призывая своего ученика воздерживаться от подложных каббалистических текстов, написанных рядом обращенных в христианство иудеев.

По окончании продолжавшейся в течение всего лета совместной работы, в ходе которой Митридат взял головокружительный темп (он перевел около трех тысяч страниц ин-фолио за этот период), Пико в ноябре 1486 года погрузился в составление фундаментального собрания «900 тезисов по диалектике, морали, физике, математике, метафизике, теологии, магии и каббалистике, освещенных частично в соответствии с собственными воззрениями и в духе мудрых людей из числа халдеев, арабов, евреев, греков, египтян и латинян». Эти «Тезисы», по словам Пико, написаны в стиле, который «имитирует не блеск римского языка, но манеру речи самых известных парижских участников диспутов», то есть, на Аристотелевом жаргоне, схоластиков.

Показательным будет сравнение «Тезисов» Пико с «Защитой» Мейстера Экхарта. Если последний использует схоластический язык, явно колеблясь и запинаясь, постоянно представляя себе, как его идеи, облаченные в эту форму, прозвучат для инквизиторов, то Пико пользуется этим же жаргоном весьма самоуверенно и с энтузиазмом. Трудно утверждать, что это собрание тезисов являет связное мистическое или философское мировоззрение. Пико сам говорит, что это тезисы для дискуссий, с самого начала он предлагает «обсуждать их публично» со всеми желающими.

Из всех «Тезисов» самый впечатляющий — 780-й: «Nulla scientia, quae nos magis certificet de divinitate Christi, quam Magia et Cabala» («Нет такого знания, которое бы убеждало нас в божественной природе Христа больше, чем магия и каббала»). Это явилось смелым шагом не только из-за направленности его против Аристотелева учения и томизма, которые к тому времени стали уже господствующими в католической церкви. Этот «Тезис» вывел также на авансцену эзотерическую традицию, которая до этого была мало известна за пределами еврейского мира.

Пико приглашал ученых, работающих в самых различных областях, участвовать вместе с ним в дебатах по поводу этих

идей, однако папская комиссия нашла тринадцать из его тезисов еретическими, и папа Иннокентий VIII запретил любые подобные собрания. Пико отрекся от вызвавших нарекания тезисов, но настолько двусмысленно, что папа пошел дальше и осудил все девятьсот. Пико бежал во Францию, где был в конце концов арестован. Благодаря заступничеству французского короля Карла VIII папа выказал свою милость, и Пико был освобожден; остаток своей короткой жизни он провел во Флоренции, где и умер в возрасте тридцати одного года.

В своих работах Пико затронул тему, которая до настоящего дня продолжает резонировать в среде эзотериков, — он заметил, что «Моисей на горе получил от Бога не только Закон, который он оставил для последующих поколений записанным в первых пяти книгах [Библии], но также и истинное толкование Закона, имеющее более сокровенный характер. Более того, ему было заповедано Богом всеми средствами проповедовать Закон народу, но не вверять интерпретацию Закона бумаге и не делать ее предметом всеобщего знания». Этим секретным устным Законом и была каббала.

Христианство также стремилось держать подальше от глаз простонародья свое сокровенное предание; по словам Пико, Иисус «проповедовал массам при помощи притч, и отдельно проповедовал малому числу учеников, которым учение передавалось напрямую — тайны небесного царства раскрывались непосредственно, без фигур речи». Пико цитирует Дионисия Ареопагита, который говорит, что «в церкви существовало святое правило не передавать самые тайные догмы на письме, но лишь изустно и только тем, кто прошел соответствующее посвящение». Мы встречали учения подобного типа у гностиков, Климента и Оригена.

Со своей стороны Пико не верил, что это тайное знание было ограничено рамками одной лишь еврейской традиции. Замечая, что «научен был Моисей всей мудрости Египетской» (ср. Деяния 7:22), Пико видел в египетской мудрости источ-

ник не одной лишь религии иудеев, но и философии греков. «У всех греков, которые считались достигшими высшей ступени мудрости, — у Пифагора, Платона, Эмпедокла, Демокрита — имелись учителя-египтяне», — утверждает он.

Утверждение, что данная доктрина была по своему происхождению египетской, представляется поворотным. Представляя Египет общим духовным предком греков и евреев, Пико и Фичино заявляли в противовес еврейским каббалистам, что эзотерическая доктрина принадлежала не одному только Израилю, но была общим наследием человечества. И такое утверждение имеет под собой разумное основание. Если доктрина такого рода является истинной, то она должна быть универсально истинной; если же она универсально истинна, то она не может быть достоянием одной лишь нации.

Многое в каббале должно было показаться знакомым образованному человеку того времени. Одна из центральных доктрин каббалы — доктрина о десяти *сефирот*, первоначалах или эманациях Бога, которые простираются на огромном пространстве между Абсолютом и физическим миром. *Сефирот* иногда представляют в виде группы из десяти концентрических кругов, это очень сближает их с небесами, изображенными Данте и его духовными предшественниками.

Каббала также говорит о четырех мирах — божественном, духовном, душевном и физическом. Из них духовный мир — по-еврейски *Бриа* — это то, что Пико называет «интеллигибельным», или «ангельским», миром. Он приравнивает его к платоническому царству идей. Душевный мир, который на еврейском называется *Иецира*, или мир «форм», Пико называет «небесным». Как и большинство каббалистов, он приравнивает его к планетным сферам.

Но в каббалистической доктрине было много и такого, что *не* представлялось знакомым даже начитанному христианскому интеллектуалу. В 1527 году, более чем через тридцать лет после смерти Пико, один из учителей каббалистики по имени Даттило прочел несколько лекций, их посетил христианский

ориенталист Иоганн Альберт Видманштадт. Вот как излагает Видманштадт одну из теорий Даттило:

> «Некоторые живые семена лежат сокрытыми в чреве земли и в элементах, окружающих его. По мере того как этот мир [то есть природа] совершает неустанные усилия, и, будучи результатом борьбы сотворения и распада, эти живые семена прокладывают себе путь через различные [формы] растений, кустов, фруктовых деревьев и живых творений, прежде чем они попадут в человеческое тело, а через него в чувствующую душу. После того как в них вливается божественная душа, они в итоге оказываются приняты в сферу вечного блаженства — при всем том, что в сравнении с этой [высшей душой] они выступают низшими, подчиненными ей сущностями, поскольку они суть земные».

Пришедший в ужас Видманштадт далее поносит эти «чудовищные идеи», которые «прорвались из каббалы евреев, чтобы атаковать церковь Христа».

Почему эта доктрина является столь «чудовищной» и так уж угрожает церкви Христа, не вполне ясно, но надо сказать, что к этому времени она уже хорошо знакома: учение Даттило очень напоминает манихейскую концепцию присутствия во всем сущем искр света. Позднее, в шестнадцатом веке, эта же идея образует ядро мысли известного каббалиста Исаака Лурии (1534—1572). Часто ее представляют как результат мистических прозрений самого Лурии, но приведенный отрывок позволяет предположить, что она уходит своими корнями в глубь каббалистической традиции. Идея о том, что предположительно неодушевленная материя имеет свои собственные жизнь и сознание, характерна также для алхимии.

Рейхлин и святые имена

Одним из самых влиятельных учеников Пико стал немецкий ученый Иоганн Рейхлин (1455—1522), познакомившийся с Пико в 1490 году, он был настолько вдохновлен идеями Пико,

что занялся изучением древнееврейского языка и каббалы. Хотя вопрос об уровне владения Пико древнееврейским остается открытым, нет сомнений в совершенном владении им Рейхлином. Добавив этот язык к усвоенным им латинскому и греческому, он стал тем, что один из его коллег именовал *miraculum trilingue* — «трехъязычным чудом», и в 1506 году издал еврейскую грамматику и словарь. В отличие от большинства христианских ученых своего времени он настаивал на том, что человек не может должным образом понять Ветхий Завет без знания еврейского языка, и в итоге он сделался защитником еврейских книг и в целом литературы. По иронии судьбы его главным оппонентом стал обращенный в христианство еврей по имени Иоганн Пфефферкорн, он организовал кампанию по уничтожению всех еврейских книг, включая Талмуд. Рейхлин утверждал, что эти работы имеют подлинную ценность, и защищал их от уничтожения.

Одним из центральных моментов христианской каббалы в понимании Рейхлина — как и Пико — был вопрос об именах Бога. На протяжении длительного времени этот вопрос был одним из основных для каббалистов. Самым важным из этих имен является тетраграмматон יהוה: YHWH, который, как полагали, изначально произносился как «Яхве».

Рейхлин считал, что существует три основных имени Бога — каждое из них представляет определенную эру или удел для человеческого рода. Тут он смыкается с визионером двенадцатого века Иоахимом Флорским, который разделял человеческую историю на дохристианскую эру Отца, христианскую эру Сына и грядущую эру Святого Духа, когда миром будет править любовь (здесь мы имеем дело со своего рода средневековым предшественником установок движения нью эйдж). Согласно схеме Рейхлина, первой была эра, предшествовавшая Моисеевым законам, когда Бог был известен патриархам под именем Шаддай, или שד', часто переводившимся как «Всемогущий» (ср. Исход 6:3). Второй была эра Закона, когда Бог был известен под именем YHWH, יהוה. Третьим был христианский период

милости и искупления, когда Бог стал именоваться посредством не четырех, а пяти букв. Вслед за Пико Рейхлин стал помещать букву *шин*, или ש, которая, по его словам, обозначала Логос, в середине тетраграмматона, и получалось имя יהשוה, YHSWH, *Иегошуа*, или «Иисус».

Но надо сказать, что сам Иисус не так произносил бы свое имя на еврейском. Правильное написание слова *«Иегошуа»*: יהשוע — последняя буква отлична от той, что представлена в версии Рейхлина. По этой причине — если к ней не добавлялась еще какая-то — мистическое завершение тетраграмматона, выполненное Рейхлином, едва ли могло убедить евреев. С другой стороны, как указывает Моше Идель, современный исследователь каббалы, «тайные имена — это неотъемлемая часть каббалистического знания; с этой точки зрения христианские каббалисты не изобрели ничего принципиально нового. В еврейской каббале мы можем найти образования «божественных» именований... которые столь же причудливы, как и форма YHSVH».

Что же лежало в основе этого интереса к божественным именам? В иудейской традиции есть тенденция считать слово и вещь связанными друг с другом многосложным образом: еврейское существительное «давар» означает одновременно и «слово», и «вещь». Каббалист шестнадцатого века Моисей Кордоверо пишет: «Эти именования суть сефирот. Речь не о том, что эти названия приписываются к области сефирот, Бог запрещает. Напротив, [божественные] названия [сами] суть сефирот». Если это так, то проникновение в структуру божественных названий позволило бы каббалисту войти в небесный сад божественного царства и на миг узреть природу самого Бога.

Каббалистическая практика с божественными именованиями может принимать самые различные формы. Некоторые из них медитативные. По одной из методик занимающийся каббалистикой произносит нараспев буквы тетраграмматона поочередно в сочетании с каждой из еврейских гласных: каждая полученная комбинация соответствует одной из сефирот. Дру-

гие подходы включают в себя интеллектуальные спекуляции относительно структуры божественных имен — чем пытался заниматься Рейхлин. Каждая еврейская буква имеет свое собственное мистическое значение. Для Рейхлина буква ש (*шин*, обозначающая звук *ш*) представляла Логос, но, как правило, каббалисты увязывают ее с первоэлементом огня, отчасти из-за звука — огонь по-еврейски будет *«эш»*, — отчасти из-за того, что форма буквы напоминает пламя.

Достоинством подобных практик является высокая насыщенность разного рода реминисценциями, и их можно использовать для доказательства почти любого утверждения. Так или иначе, здесь и речи не идет о доказательствах, имеющих логическую или фактическую основу. В некотором смысле каббала представляет собой противоположность отдельным видам дзэн-буддизма, которые используют логические парадоксы (в форме мистических задач, или коанов) для создания ситуации ментального шока, который может привести к озарению. Напротив, каббала постепенно расширяет сеть мыслительных ассоциаций, так что все становится связанным между собой. Каббалистические учения, такие как *«Зогар»*, часто излагаются особого рода метаязыком, который, по сути, не является ни еврейским, ни арамейским. Это особое наречие, состоящее из цитат из Библии, Мидраша и Талмуда, а также аллюзий на их темы. Это как если бы мы пользовались языком, части речи которого не существительные и глаголы, а отрывки из Писания, обладающие той или иной степенью смысловой полноты. Созерцание букв божественных имен являет собой часть процесса постоянного расширения сети ассоциаций, но надо осознавать, что здесь мы имеем дело с вратами, ведущими к нарастающей осведомленности, а не с набором доказательств в общепринятом смысле.

Если посмотреть на ситуацию в расширительном смысле, то можно обозначить два момента, связанные с деятельностью Пико, Рейхлина и последовавших за ними христианских каббалистов. С одной стороны, они были искренне увлечены иде-

сй найти — или представить, что нашли, — каббалистические свидетельства истины христианства. И все же трудно поверить в то, что светлейшие умы эпохи Ренессанса были охвачены рвением посвятить себя тому, что на выходе едва ли должно было представлять собой нечто большее, нежели новая технология миссионерского маркетинга. Должно было присутствовать в этой работе что-то еще.

Джозеф Дэн, современный специалист по каббале, указывает на это другое измерение. Он говорит о христианской каббале: «Суть послания этой школы мысли заключается не только в том, что евреи должны измениться, но и в том, что само христианство должно быть оживлено через новое осознание своих древних корней, ставшее возможным благодаря открытию новых источников». Но эти корни и источники не просто таятся в глубине веков; они также находятся в сокрытых планах реальности, на них указывает каббала. Христианские каббалисты стремились обнаружить укорененность внешних истин своей религии в эзотерической доктрине, на которой пыталась поставить крест схоластика.

Практическая каббала

Современный читатель, увидев словосочетание «практическая каббала», может рассмеяться. И действительно, можно ли найти что-либо менее практичное, нежели эта оккультистская, приводящая в замешательство коллекция мистических спекуляций?

Тем не менее практическая каббала, как ее стали именовать, составляет важную часть западной эзотерической традиции. Принцип, лежащий в ее основе, достаточно легко объяснить. Каббала учит тому, что четыре мира многосложным образом проницают друг друга, и они все связаны хитроумной сетью соответствий. Например, каббалистическая *сефира*, известная как Гевура («сила», также переводится как «суровость»),

на иециратическом уровне соответствует Марсу, планете, традиционно ассоциирующейся с войной. На физическом уровне она соединяется с железом, самым прочным из общеизвестных металлических элементов. Имя Бога, ассоциирующееся с Гевурой, в разных каббалистических системах различно: иногда это *Ях*, иногда *Элохим*, порой встречается *Элохим Гебор*, или «сильный Бог». С каждой из *сефирот* ассоциируются также определенные ароматы, иерархии ангелов и геометрические символы.

С учетом этих предпосылок определенные действия, совершаемые в физическом мире, подразумевают подвижки в высших мирах. Это, в свою очередь, может приводить к изменениям в физическом мире — отсюда термин «практическая каббала». Если, скажем, вы собираетесь на войну, то вам может понадобиться символ, ассоциирующийся с сефирой Гевура, или Марсом, начертанный на пергаменте или, например, вырезанный на медальоне. В магическом тексте «Clavicula Salomonis» («Ключ царя Соломона»), относящемся к начальному периоду новейшей истории, представлен пентакль, или магический символ Марса, «обладающий великой силой во время войны, ввиду чего, без сомнения, он принесет тебе победу». Он представляет собой круг, начертанный внутри круга с еврейскими буквами и словами; над кругом обозначен астрологический символ Марса. Редактор текста описывает этот пентакль следующим образом: «В центре начертано великое имя Агла; справа и слева — буквы имени IHVH; сверху и снизу начертано имя Эл. По кругу прописан стих из псалма CIX, 5: “Господь одесную тебя. Он в день гнева своего поразит царей”». Другое божественное имя *Агла* представляет собой акроним имени *Ата Гедул ле-Олам* — приблизительно переводящегося как «твое искусство велико во веки вечные».

К магии подобного рода проявляли повышенный интерес все христианские каббалисты, о которых я здесь рассказал. Фичино лелеял идею своего рода «натуральной магии», в которой задействованы разнообразные соответствия между таки-

ми родами сущего, как металлы, ароматы и планеты. Пико и Рейхлин сделали шаг вперед в плане акцентирования силы божественных имен, интегрируя таким образом каббалу и натуральную магию. Однако нельзя утверждать, что это они создали каббалистическую магию в каком бы то ни было смысле этого термина — в той или иной форме она практиковалась на протяжении многих веков, уходя своими корнями в древние времена, — но как раз эти деятели привлекли к ней внимание просвещенной христианской Европы.

В следующем поколении самой влиятельной фигурой в практической каббале был Генрих Корнелий Агриппа Неттесгеймский (1486—1535), более известный как Корнелий Агриппа, — так он сам именовал себя в своих писаниях. Родившийся в Кёльне в незнатной дворянской семье, в отрочестве Агриппа был одержим желанием служить императору Священной Римской империи Максимилиану I. Поскольку члены его собственной семьи были придворными, эти амбиции вполне могли быть удовлетворены. Агриппа позднее напишет, что он служил императору сначала как секретарь, а потом как солдат.

Подобно многим другим способнейшим людям своего времени, Агриппа представлял собой многогранную натуру, неутомимую в своих жизненных исканиях. Как и Пико, он был в высшей степени одаренным человеком. В 1508 году он разработал для Максимилиана план захвата неприступного форта в испанской Таррагоне. Захват осуществили исключительно блестяще, но далее план начал давать сбои. Теперь форт осаждала уже крестьянская армия противника, и Агриппе с его когортами пришлось бежать под покровом ночи. И блестящий захват форта, и успешный побег из него в народном представлении оказались приписаны влиянию магии, что укрепило оккультистскую репутацию Агриппы.

Обретение доступа к сокрытому знанию — еще одна амбициозная цель, поставленная перед собой Агриппой. И ему оказалось по силам достичь ее. К своему двадцатитрехлетнему возрасту он собрал большое число записей и выписок для сво-

ей будущей «Сокровенной философии». К 1510 году Агриппа составил черновой набросок первых трех книг, отослав его затем аббату и оккультисту Иоганну Тритемию для ознакомления. Изданный вариант «Сокровенной философии» посвящен Тритемию, который, по-видимому, был своего рода наставником для Агриппы.

В последние двадцать пять лет своей жизни Агриппе пришлось неоднократно столкнуться и с лестью, и с позором. В 1515 году в университете Павии он дал ряд лекций (тексты их к настоящему времени утеряны) о «Пэмандре Трисмегисте». Они встретили такой восторженный прием, что университет удостоил Агриппу докторскими степенями в области богословия, права и медицины. В 1518 году Агриппа обосновался в городе Мец, где он занялся адвокатским делом. Но уже на следующий год его занятия оккультизмом навлекли на себя критику со стороны нескольких местных священников, раздраженных его смелым заступничеством за женщину, обвиненную в колдовстве. В 1520 году ему пришлось покинуть город. В последующие годы мы видим Агриппу посвящающим себя столь разнящимся между собой занятиям, как хирургия, — он лечит зараженных чумой, от которых отказались все прочие врачи, — и инженерным делом: он сделал ряд чертежей осадных механизмов, надеясь снискать благосклонность монарха. Он женился трижды. Его первая жена умерла; вторая изменяла ему (Рабле в своем «Гаргантюа» насмехается над слепотой Агриппы в отношении неверности своей супруги); с третьей он развелся в 1535 году, незадолго до своей смерти. С учетом бурного характера его жизни вполне объяснимо то, что одну из своих поздних работ он озаглавил «О недостоверности и тщете всех наук и искусств».

Основной труд Агриппы — «Три книги сокровенной философии», он издал его в 1531 году. Это одна из наиболее важных книг, когда-либо написанных о западной магической традиции и о практической каббале: одно недавнее издание носит подзаголовок «Фундаментальная книга западной оккульт-

ной традиции». Этот объемный труд включает в себя главы о ранжировании злых духов, об «ароматах и удушающих испарениях», о магических знаках и даже краткое обсуждение того, как следует воскрешать мертвых. На Западе очень мало трактатов по магии, авторы которых не были бы обязаны Агриппе.

Таким образом, очевидно, что название практической каббалы объясняется тем фактом, что она приносит практические результаты. Многие из этих результатов имеют отношение к обычному кругу человеческих забот: обретению любви или денег, излечению болезни и т.д. Поскольку ее применения столь универсальны, неудивительно проникновение практической каббалы в обычаи народной магии в более поздние века. Зачастую каббалистические методики передавались из поколения в поколение, при этом ни одно из них не имело ясного представления о еврейских корнях этих практик, поэтому терминология зачастую искажалась.

Один такой пример имеется в работе, озаглавленной «Шестая и седьмая книги Моисея, или Моисеево магическое искусство обращения к духам», которая относится, по-видимому, к девятнадцатому веку (в моем издании не указан ни год, ни издатель). В ней говорится об использовании «семифор», которые суть искаженный вариант *шем га-мефораш*, «составного имени», воссоздаваемого путем перестановки еврейских букв в трех стихах Библии (Исх 14:19—21). К сожалению, дискуссия о «семифорах» сфокусирована не на том самом *шем га-мефораш*, а на использовании имен Бога, связанных с *сефирот* (другими словами, совершенного иного ряда божественных имен).

В тексте далее идет обсуждение вариантов оккультного использования различных псалмов. В отношении 19-го псалма даются наставления: «В случае затяжных и опасных родов возьмите землю с пересечения дорог, напишите на ней пять первых стихов этого псалма и положите затем на живот разрешающейся от бремени». Легко насмехаться над этой примитивной магией, но в те века, когда хорошая медицинская помощь была доро-

гостоящей роскошью, — и даже в этом случае доктора зачастую плохо себе представляли, что делали, — начертание нескольких строчек священного стиха могло в значительной степени успокоить нервы «разрешающейся от бремени» и ее семьи.

Перепады судьбы Джона Ди

Из-за двойственности роли магов в западной цивилизации — которые порой видятся мудрецами, а зачастую шарлатанами — эти персонажи возвышались и падали в оценках истории, подобное им приходилось претерпевать и в свое время.

Джон Ди, придворный астролог королевы Елизаветы I, вдохновивший Шекспира на создание образа Просперо в «Буре», человек, который, согласно легенде, заставил подняться бурю, потопившую испанскую армаду, являет собой живой тому пример. Ди (1527—1608) пришлось испытать в своей жизни пиковые состояния удачи и невезения. Ему довелось быть приближенным советником Елизаветы, но жизнь свою он закончил в немилости и нищете. Ди являлся сторонником христианской версии каббалы, предлагавшей возможность реформации церкви; он также в общих чертах набросал модель некоего идеального устройства британской монархии, которая впоследствии вдохновляла создателей будущей Британской империи на первые шаги. И однако, самую большую известность он приобрел как участник странной серии встреч с духами, где также участвовал медиум по имени Эдуард Келли. Запись этих бесед с сущностями из иного мира публикуется в 1659 году под названием «Подлинный и достоверный рассказ о том, что происходило на протяжении многих лет между д-ром Джоном Ди и некоторыми духами» одним разоблачителем, по имени Мерик Казобон, стремившимся дискредитировать Ди посмертно и во многом преуспевшим. Ди продолжали считать натуральным обманщиком вплоть до двадцатого века, когда ученые начали

рассматривать его как ключевую фигуру в интеллектуальном мире елизаветинской эпохи.

Конструктивное влияние Ди с очевидностью демонстрирует вышедшая в 1577 году его работа, озаглавленная «Обычные и исключительные заметки, относящиеся к совершенному искусству навигации». Тут он вспоминает о предполагаемом восхождении династии Тюдоров к легендарному королю Артуру и об обусловленных легендой правах династии на заморские владения. Ди делает это, чтобы сподвигнуть королеву Елизавету выдвинуть притязания на отдаленные заморские территории. Аллегорического характера гравюра в этой книге показывает Елизавету величественно сидящей на корабле с названием «Европа», раскрывая видение Ди о судьбе Англии, которая должна будет отобрать лидерство на континенте у католической династии Габсбургов, бывшей на тот момент доминирующей политической силой. Конечно, утверждать, что Ди являлся «направляющим духом» нарождающегося британского империализма, — преувеличение, но не будет ошибкой заключить, что он дал прозвучать ноте, которая отзовется эхом в столетиях.

В 1583 году Ди в сопровождении Келли, а также семей их обоих, отправился в Центральную Европу, где пробыл шесть лет, побывав в Кракове, а также в Праге. В тот период Прага была столицей Священной Римской империи, управляемой императором Рудольфом II, известным как своей религиозной толерантностью, так и интересом к оккультной философии. Ди явным образом старался проповедовать реформацию христианства на базе эзотерических принципов. По сообщениям того периода, Ди «проповедовал, что ныне произойдет чудесное преобразование в христианском мире, которое обнаружит крах не только города Константинополя, но также и Рима». Другими словами, Ди предсказывал решительную победу протестантизма и над католичеством, и над исламом (главой которого в тот период был турецкий султан). Хотя Ди и встречался с Рудольфом, ему не удалось заразить того сколько-то значимым энтузиазмом в отношении своего мировидения.

Как и его современник Нострадамус, Ди был во многих отношениях неудачливым пророком. В отличие от Нострадамуса, который был на высоком счету при французском дворе вплоть до своей смерти в 1566 году, Ди оказался задвинутым на политические задворки по возвращении в Англию в 1589 году. Настроения двора изменились за время его отсутствия. Некоторые из покровителей Ди, такие как фаворит Елизаветы граф Лестер, умерли. Более того, возросла подозрительность к колдунам и ведьмам. Публика, в том числе облеченная властью, не всегда была способна отличить образованного мага от низкого колдуна, торгующего злыми духами. И Кристофер Марлоу, написавший в 1593 году трагедию «Доктор Фауст», имевшую широкий успех, явным образом соединил в своем произведении два этих разнородных типа, тем самым введя охоту на ведьм в общенародную моду. Как результат два последних десятилетия жизни Ди стали для него временем разочарования и обнищания, положение его еще ухудшилось с восхождением на трон в 1603 году Якова I. Яков был одержим борьбой с колдовством и даже написал трактат, направленный против колдунов и ведьм, который назывался «Демонология». Ди не мог ожидать для себя никаких благ с его стороны — это и подтвердилось. В 1608 году старый маг умер в великой нищете.

Отречение Джордано Бруно

Можно приводить и другие не менее впечатляющие, не менее насыщенные и бурные биографии ряда других магов эпохи Ренессанса. Некоторые биографии — к примеру, жизнеописание доктора Фауста — носят более или менее легендарный характер, но по большей части жизнь этих деятелей достаточно ярко высвечивается в прожекторах истории. Практически все они в итоге потерпели крах в результате столкновения с вставшими у них на пути теми или иными враждебными им силами, как это имело место в случае с Пико, Агриппой и Ди.

Последнему деятелю, о нем я расскажу в этой главе, досталась еще более суровая участь, отчасти ввиду того, что в некотором отношении он не являлся христианином.

Джордано Бруно (1548—1600) был монахом-доминиканцем, однако в 1576 году у него возникли проблемы в отношениях с орденом (как обычно, имели место обвинения в ереси), и он оставил его. Подобно многим другим магам эпохи Возрождения, он имел вспыльчивый характер, и для него было легче навлечь на себя неприятности, чем избежать их. В итоге это закономерно привело к тому, что он был арестован инквизицией в 1592 году; после восьми лет тюремного заключения и допросов он был сожжен на костре в Риме в 1600 году.

Интеллектуальные интересы Бруно были многочисленны и разнообразны. Он в совершенстве владел ренессансным «искусством запоминания», включавшим в себя многосложный процесс визуализаций и ассоциаций. К примеру, можно было создать в своем сознании «дворец памяти» — с комнатами и предметами обстановки, визуализированными в деталях. Для того чтобы запомнить, к примеру, некую произнесенную речь, следовало проассоциировать каждый значимый момент этой речи с одним из предметов обстановки, и, таким образом, человек мог вспомнить эти моменты так, словно он совершает прогулку по этому дворцу сознания. Знание подобного искусства позволяло демонстрировать чудесные способности памяти, хотя встречались указания, что для овладения данным искусством человек уже должен был обладать феноменальной памятью.

Бывало, Бруно излагал взгляды, необычные для своего времени. Он не только придерживался спорной на тот момент гелиоцентрической теории Коперника, но шел дальше, утверждая, что Вселенная была безграничной. Вот такой радикальный шаг в контексте установившегося в тот период мировидения, согласно которому Вселенная представляла собой девять или десять концентрических сфер, окружающих Землю. Многие полагали, что Бруно был сожжен за эти научные теории, то есть он выступал мучеником за дело научного прогресса.

Но британская исследовательница Френсис Йейтс в своей книге «Джордано Бруно и герметическая традиция» высказывает предположение, что Бруно был казнен не за свои научные теории; по ее словам, Бруно, по сути, не являлся настоящим ученым. Подобно другим историческим фигурам, обсуждавшимся ранее в этой главе, он был магом, но в отличие от них его преданность христианству оказалась значительно слабее. Он сказал инквизиции, что католическая религия «нравилась ему больше, чем любая другая», но, добавил он, она в значительной степени зиждется на заблуждениях — довольно прохладное признание в лояльности перед судом, имеющим власть сжечь его на костре.

Для Бруно и иудаизм, и христианство — позднейшие и ухудшенные версии египетской мистериальной религии, которую он стремился возродить. Он относился с презрением к евреям, заявляя: «Никто не смог бы утверждать хоть с какой-то долей основания, что египтяне позаимствовали хотя бы одно установление, хорошее или плохое, у евреев». Он шел дальше и утверждал, что крест Христа представлял собой ухудшенную версию египетского креста, известного как *анкх*, или *крукс ансата*.

Египетская религия Бруно имеет мало общего с египетской религией, эксгумированной археологами в последние два столетия. В первом случае речь, скорее, идет о доктрине «Корпус герметикум», уходившей как считалось во времена Бруно, своими корнями в великую египетскую эпоху. Желание Бруно возродить египетскую религию в полномасштабном объеме можно счесть эксцентричным, но оно будет вполне понятным в свете истории шестнадцатого века с его ужасными религиозными войнами. Для Бруно египетский герметизм являлся средством подняться над этими мелочными конфликтами, средством установления всеобщей толерантности и обеспечения большей информированности.

Бруно отходил от христианства еще в одном отношении, возможно более значительном. Почти с самого своего зарож-

ления христианская религия была одержима отделением добрых духов от злых. «Возлюбленные! не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они», — говорится в Первом Послании Иоанна (4:1). На протяжении столетий христианские мистики следовали этому совету. От «Филокалии» до сочинений Терезы Авильской и произведений мистиков позднейшего периода — на всем этом временном протяжении существовала богатая, весьма утонченная литературная традиция, стремившаяся показать, как следует отличать истинные внутренние голоса от ложных, так чтобы не пасть жертвой демонов.

Бруно не шел по этому пути. Вполне сознательно он включал в свою магию вызывание демонов, которые в рамках его мировидения являлись частью космической экосистемы в такой же степени, как и звезды, планеты и природные элементы. «Бруно хочет добраться до демонов, — замечает Йейтс, — для его магии это сущностно важно; его схема не нуждается ни в каких христианских ангелах. Бруно, конечно же, как и все добрые чародеи, считает свою магию доброй; для мага плохой магией является только магия других людей».

Это позволяет считать Бруно предшественником не практичных научных позитивистов, но таких фигур, как К.Г. Юнг, британский оккультист Алистер Кроули и живший десятилетиями позже специалист в области психологии архетипов Джеймс Хиллман. Эти визионеры двадцатого века, шедшие совершенно разными путями, подчеркивали, что внутренние голоса, демоны и ангелы, к которым обращаются посредством магии или воображения, по сути, являются неотъемлемыми частями натуры самого человека. Вы можете любить или не любить их, но игнорирование их сопряжено с опасностью. Этот импульс, направленный в сторону радикального самопознания, включающего проникновение к самым отъединенным и, возможно, самым потаенным частям собственного характера, выходит за рамки обычных моральных императивов. «Я лучше буду цельным, чем хорошим», — сказал однажды Юнг.

Подобно многим еретикам, Бруно шел впереди своего времени. У него имелось мало прямых последователей, хотя и Галилей, и визионер-утопист Томмазо Кампанелла были знакомы с его работами. Что более существенно, «египетский герметизм» Бруно, нацеленный на то, чтобы подняться над сектантством иудаизма и христианства и восстановить атмосферу терпимости, характерную для древних языческих времен, мог оказаться плодотворным для франкмасонства, о чем мы поговорим в следующей главе.

Если кто-то и заслуживает звания «человек эпохи Ренессанса», то это как раз вышеназванные люди: Фичино, Пико, Рейхлин, Агриппа и Бруно — все они обладали глубоким, разносторонним умом, который им удавалось применить к самым разнообразным дисциплинам. И однако, мы редко задаемся вопросом, какое именно сочетание качеств позволяло быть ренессансным человеком. Хотя современный человек и может ужаснуться приверженности догмам и предрассудкам, характерной для начального периода Нового времени, все же это время казалось наполненным головокружительной свободой в сравнении с ушедшей эпохой. Успехи в области учености и образованности, которым способствовало изобретение книгопечатания (наряду с другими новыми разработками), неизмеримо раздвинули интеллектуальные горизонты Западной Европы. В то же самое время общая масса знаний была еще достаточно мала, так что отдельный человек в принципе мог овладеть большей частью основных областей учености.

Однако все это не может полностью объяснить феномен. Сложно усвоить все эти знания без всестороннего мировидения, способного интегрировать их в некое связное целое. И мировидением, служившим этой цели, была эзотерическая доктрина, доводившаяся такими людьми, как Фичино, Пико, Рейхлин и Агриппа, до всеобщего сведения. По своей внутренней гармоничности и связности ренессансное мировидение было схоже со средневековым мышлением, но при этом оно обладало осознанием возможностей, отсутствовавшим в Средние века.

По уровню своей свободы и открытости тот период напоминал наше время, но в отличие от последнего он не был перегружен избыточной информацией. В некотором смысле эпоха Ренессанса являет замечательный баланс между структурой и возможностями, которые редко сочетаются на протяжении истории цивилизации.

Все это не означает, что нам надо лелеять в себе ностальгию по Ренессансу или стремиться вернуться к тому мировидению. Но можно допустить, что нашему веку есть чему поучиться у того. Начало двадцать первого века при всех разговорах о глобализации и технологических чудесах не столь уж сильно отличается от конца Средневековья. Материализм в таких своих формах, как сциентизм, коммерциализация, «царство количества», стал уже, по сути, пустым, окаменевшим. Сам по себе технологический прогресс, по-видимому, уже не наделяет смыслом нашу цивилизацию, и все больше людей начинают сомневаться в ценности прогресса как такового. Более того, если Средние века показали, сколь порочной может стать религия, будучи развращенной почти абсолютной властью, то наше собственное время демонстрирует, сколь порочной она может быть, будучи выставленной за дверь, — подобно покалеченному пасынку. Нам совсем не ясно, какой следующий шаг следует предпринять и куда он может нас привести. Но он, несомненно, потребует от нас определенного морального и интеллектуального мужества, подобного явленному гордыми и смелыми мудрецами эпохи Возрождения.

Глава 7

РОЗЕНКРЕЙЦЕРСТВО И ВЕЛИКИЕ ЛОЖИ

«История мира, — писал романист Ишмаель Рид, — это история борьбы между тайными обществами».

Замечательное заявление, хотя и недоказуемое. Если эти общества действительно тайные, то как мы можем узнать о них, а тем более о влиянии, оказанном ими на историю?

И при всем при этом тайные общества существуют, и порой они выходят на сцену мировых событий. В числе наиболее известных — розенкрейцеры, неуловимая группа адептов, вызвавшая кратковременный, но сильный фурор среди ученых Европы в начале семнадцатого века.

Действительно ли розенкрейцеры вообще когда-либо существовали? Этот вопрос остается спорным. Мы не знаем о них почти ничего существенного. Значительная часть известных нам материалов имеет своими источниками два небольших трактата, которые начали циркулировать в виде манускриптов около 1610 года и были опубликованы в 1614 году в Западной Германии. Они называются «Fama Fraternitatis» («Предание о братстве») и «Confessio Fraternitatis» («Признание братства»). Изданы анонимно, и мы не знаем, кто их написал.

При всем при этом два розенкрейцерских манифеста создали миф, оказавшийся исключительно привлекательным для искателей в области духа и остающийся таковым до сих пор. В них рассказывается история человека по имени Христиан Ро-

зенкрейц (буквально «Розовый крест»), родившегося в Германии в 1378 году. Хотя Розенкрейц и имел благородное происхождение, он был беден и уже в раннем возрасте отдан в обучение человеку по имени «Брат П.А.Л.», который намеревался посетить Святую землю.

Брат П.А.Л. взял юного Христиана Розенкрейца с собой в паломничество, но умер в пути, находясь на Кипре, так что его ученику пришлось следовать дальше без него. Христиан Розенкрейц прибыл в Дамаск в шестнадцатилетнем возрасте. Там он выучил арабский и перевел загадочный текст, известный нам лишь как «Книга М.», на «хорошую латынь». Из Дамаска он отправился в Египет, а потом в Фес, в Марокко, где он был посвящен в искусства магии и каббалы. В «Fama» указывается: «Магию фесцев он считал не вполне чистой, а их каббалу загрязненной их религией; но при всем этом он знал, как использовать имеющийся материал, и обнаружил еще лучшие основания [*sic*] для своей веры, всецело согласующиеся с гармонией мира».

Два года спустя Х.Р. (в розенкрейцерских манифестах его имя часто обозначается только инициалами) покинул Фес и отправился в Испанию, где он пытался продемонстрировать некоторые из своих знаний образованным людям. «Но для них это стало предметом, достойным осмеяния; и поскольку это являлось чем-то новым, то они опасались, что их возвеличенное имя потеряет в весе, если теперь снова придется начать учиться и признать прежние годы ошибкой [*sic*]». Поскольку «эту же самую песню ему пели и другие народы», Х.Р. вернулся в свою родную Германию, где он собрал вокруг себя группу из восьми адептов — «все холостяки, поклявшиеся в том, что являются девственниками», — и основал братство Розового креста.

«Их уговор выглядел так. 1. Никто из членов не должен заниматься никаким иным делом, кроме врачевания больных, — и делать это надлежало *бесплатно*. 2. Никто из младшего поколения

не должен быть принуждаем носить какой-то определенный тип одежды, надлежит лишь следовать обычаям данной страны. 3. Каждый год в день Х. они будут встречаться вместе в доме *S. Spiritus* [то есть Святого Духа], или же член братства должен отправить письмо с указанием причины своего отсутствия. 4. Каждому брату следует поискать достойного человека, который после его [брата] смерти сможет занять его место. 5. Слово Х.Р. будет их печатью, символом и отличительным признаком. 6. Братство должно оставаться засекреченным в течение ста лет».

Братья рассеялись по разным странам для продолжения своей работы. Один из них, известный лишь как А., умер в «Нарбонской Галлии», то есть в Лангедоке. Начиная с этого момента, как указывается в «Fama», в поступавшем потоке известий обозначается пробел: «Мы должны признать, что после смерти вышеозначенного А. ни один из нас не получал более никаких сведений о брате Х.Р.», за исключением незначительных деталей. Даже год его смерти и местонахождение его могилы были забыты. Но во время ремонта своего здания (предположительно здания *S. Spiritus*) братья вскрыли одну стену и обнаружили потайное помещение, все покрытое мистическими диаграммами и девизами, в нем находились останки Х.Р. — «прекрасное, благородное тело, совершенно целое, не тронутое тлением». Как свидетельствует «Признание» («Confessio»), Христиан Розенкрейц, родившийся в 1378 году, дожил до 106-летнего возраста, следовательно, он умер в 1484 году. Его могила была повторно обнаружена через 120 лет после смерти, то есть около 1604 года — примерно в это время были написаны трактаты.

Братья воспринимают это открытие как знак «всеобщего преображения божественных и человеческих вещей». Розенкрейцерские трактаты демонстрируют глубоко протестантские убеждения. В «Признании» говорится: «Мы осуждаем восточных и западных хулителей (имеются в виду папа римский и Мухаммед) нашего Господа Иисуса Христа и со всей нашей доброй волей представляем главе Римской империи наши молитвы, тайны и великие золотые сокровища». «Римская импе-

рия» - это Священная Римская империя, имеющая достаточно свободную структуру конфедерация, объединившая государства Германии и Австрии. Она считает себя правопреемником древней Римской империи. «Предание» («Fama») высказывается в несколько двусмысленном тоне об этой общности: «В плане politia* мы признаем Римскую империю... ввиду поставленной над нами фигуры христианского главы; хотя мы знаем, какие изменения могут вскорости воспоследовать».

Под «главой Римской империи», очевидно, имелся в виду император Рудольф II, который исповедовал религиозную толерантность и чей двор был Меккой для оккультистов, каббалистов и алхимиков. Рудольф умер в 1612 году, между временем написания указанных трактатов (около 1610 года) и временем их публикации (в 1614 году). Братья просто озвучили широко распространенное в то время мнение, что ситуация после смерти Рудольфа должна будет измениться — это и произошло. В 1619 году, после семилетнего правления брата Рудольфа Матиаса, крайне слабого политика, во главе Священной Римской империи встал Фердинанд II. Фердинанд показал себя энергичным защитником католицизма. Его ревностное усердие даже способствовало началу Тридцатилетней войны, в период между 1620 и 1648 годами опустошившей всю Европу.

Политика розенкрейцеров

Одной из основных тем западной истории оставалась борьба между религиозной и секулярной властями. Уже с начала падения Западной Римской империи в пятом веке нашей эры западная цивилизация стала воспринимать разделение между церковью и государством (по сути, противостояние) как данность, как нечто неизбежное и, возможно, желательное. В Средние века эта оппозиция проявилась в борьбе между папами, притязавшими как на светскую, так и на духовную власть, и императо-

* Государственное устройство (*лат.*).

рами Священной Римской империи, которые стремились ограничить способность церкви диктовать свою волю секулярным монархам. Казалось бы, Данте, величайший из всех католических поэтов, должен был занять сторону папства в этом вопросе, но дело обстояло противоположным образом. Он являлся членом партии гибеллинов, то есть имперской партии. Данте даже написал трактат «De monarchia» («О монархии»), где выдвигал аргументы в пользу священной природы имперской власти.

Четыре столетия спустя в розенкрейцерских манифестах также выражается поддержка светских властей и осуждение папы. Сложно было бы прочертить прямую линию от Данте и гибеллинов к розенкрейцерам, но их идейные устремления во многом схожи. Еще со Средних веков со стороны западных эзотерических течений раздавались настойчивые голоса, заявлявшие, что церкви нельзя доверять светскую (а возможно, даже и духовную) власть и ее власть должна быть строго ограничена определенными пределами. Если в самом деле существует «тайная история» Запада, то этот вопрос располагается недалеко от ее сердцевины. В итоге это должно было привести к идее разделения церкви и государства, как она обозначена в американской конституции.

Во времена розенкрейцерских манифестов борьба очень драматично разворачивалась на политической арене. Розенкрейцерское движение было тесно связано с фигурой курфюрста Фридриха V Пфальцского (1596—1632). Пфальц — государство в Западной Германии, являвшееся частью Священной Римской империи; титул «курфюрст» означал одного из нескольких князей, кому дозволено голосовать во время избрания императора Священной Римской империи (это был не наследственный титул). Подобно создавшим манифесты розенкрейцерам, Фридрих оставался стойким протестантом, также он выказывал интерес к оккультной науке своего века. Столица государства Пфальц — Гейдельберг — была вся украшена странными, но весьма красивыми герметическими знаками и

символами: замысловатыми механическими фигурами, садами, в планировке которых разрабатывались те или иные аллегорические темы, водными орга́нами, поющими фонтанами. Женившись в 1613 году на принцессе Елизавете, дочери английского короля Якова I, Фридрих вскорости стал главой Протестантского союза князей.

Годы с 1610 по 1620 — время растущего напряжения в Европе. Католицизм, на протяжении большей части шестнадцатого века отступавший под напором протестантизма, теперь готовил контрнаступление, получившее название Контрреформации. И политической опорой Контрреформации стала династия Габсбургов, правившая Испанией, Австрией и большим числом областей в промежутке между означенными странами: сюда входили части современных Италии, Франции и стран Бенилюкса. Фердинанд II был Габсбургом (как и все императоры Священной Римской империи того периода, что объясняет достаточно двусмысленное признание Священной Римской империи в розенкрейцерских манифестах).

В 1617 году приверженец католического вероисповедания Фердинанд был коронован в Богемии (примерный эквивалент современной Чешской республики). Он вскорости запретил протестантскую богемскую церковь, принципы и установления которой были заложены реформатором пятнадцатого века Яном Гусом. Приведенная в замешательство, богемская знать предложила корону курфюрсту Пфальцграфу. Он принял ее в сентябре 1619 года, написав в письме своему дяде: «Это божественный призыв, который я не должен отклонить... моя единственная цель — служить Богу и его церкви».

Фридрих, очевидно, знал, что этот шаг восстановит против него Габсбургов. Однако существовал ряд мотиваций, побуждавших его сделать это. Одна из них связана с требованием со стороны многих протестантских лидеров по всей Европе. Другую обусловил тот факт, что Фридрих рассчитывал на свои союзнические отношения с голландскими, немецкими и французскими протестантами, а также со своим тестем, королем Ве-

ликобритании, обязанным поддержать его в борьбе против Габсбургов.

Фридрих и Елизавета отправились в Прагу той осенью, их короткое царствование окружала легкая, приподнятая атмосфера, напоминавшая о днях Рудольфа II. Фридриху недолго пришлось восседать на богемском троне. Габсбурги выставили свои силы против него; протестантские армии, в том числе английская, отказались прийти ему на помощь. Армия Фридриха сошлась с армией Фердинанда в сражении при Белой горе 8 ноября 1620 года и была наголову разбита. Это событие отмечает начало кровопролитной Тридцатилетней войны, от последствий которой Германии пришлось оправляться целое столетие. Габсбурги оккупировали Пфальц и разорили его, уничтожив также герметические сокровища в Гейдельберге. Фридрих и Елизавета бежали и провели остаток своих жизней в изгнании — в Гааге.

Что же, помимо близости интересов, связывает розенкрейцерское движение с Фридрихом? Френсис Йейтс в своей книге «Розенкрейцерское просвещение» перечисляет ряд моментов. Во-первых, «Предание» и «Признание» были изданы в государстве Гессен-Кассель, находившемся рядом с Пфальцем и где также оставались сильны протестантские устремления и интерес к герметизму. Розенкрейцерские трактаты, написанные как ответ на «Признание» и «Предание», были изданы в Оппенгейме, в Пфальце, так же как и ряд других герметических и алхимических работ. В манифестах также содержатся определенные аллюзии на политику. В «Признании», к примеру, говорится: «Есть еще отдельные орлиные крылья на нашем пути, которые мешают достижению нашей цели». «Орел» — это отсылка к Габсбургам, символом которых был двуглавый орел. Еще более выразительная деталь: трактаты на темы розенкрейцерства перестали издаваться сразу же после 1620 года — года разгрома при Белой горе.

Вышедший победителем Фердинанд предпринял быстрые действия против своих врагов. Широко распространившиеся чистки привели к искоренению богемской церкви. Габсбурги

также начали тщательно спланированную пропагандистскую кампанию по дискредитации и Фридриха, и розенкрейцеров. До нас дошли памфлеты и сатиры, изображающие их убегающими в жалком, униженном состоянии. А розенкрейцерский девиз — «Sub umbra tuarum alarum, Jehovah» («Под сенью твоих крыл, Иегова») — был едко спародирован листовками, где изображались крылья, такие же, как у орла на гербе Габсбургов. В Германии силы Контрреформации также развернули ожесточенную, очень интенсивную охоту на ведьм, пытаясь увязать герметическую магию розенкрейцеров с колдовством, этим постоянным пугалом раннего периода Новой истории.

Самая любопытная из этих пропагандистских кампаний состоялась во Франции. В 1623 году по всему Парижу появились плакаты, возвещавшие прибытие «главного колледжа братьев Розового креста», которые «собирались видимым и невидимым образом присутствовать в этом городе». Появившийся в том же году памфлет носил название «Ужасные пакты, заключенные между дьяволом и поддельными невидимыми».

Эти объявления стали сенсацией, хотя, как позволяет предположить именование «невидимые», ни один член ордена Розового креста никогда не появлялся на публике — ни во Франции, ни где бы то ни было еще. Даже до падения Фридриха розенкрейцеры никогда не являли себя в открытую, несмотря на многочисленные горячие просьбы. Поэтому их стали именовать «невидимыми».

Чтение книги Природы

Если полагать, что розенкрейцерское движение лишь стремилось способствовать успеху курфюрста Пфальцграфа как защитника протестантского дела, то устремления братьев можно счесть бесплодными. Но более внимательное изучение текстов раскрывает более глубокую цель. В начале «Предания» читаем:

«Гордость и жадность образованных столь велика, что она не позволит им договориться между собой; но если бы они объединились, то они могли бы на основе всех тех вещей, которыми в этот наш век Бог столь обильно одаривает нас, составить *Librum Naturae* [книгу Природы], или совершенный метод всех искусств: но таково их противление, что они все еще держатся прежнего и не склонны оставлять старое направление, почитая папство, Аристотеля и Галена*, а более всего того, кто скорее являет внешнюю ученость, чем ясный, отчетливый свет знания».

Был ли этот текст написан как результат мистического озарения или вызван полетом фантазии, он вызывает настоящее удивление. Эти несколько изогнутых в спираль строчек представляют интеллектуальную программу, в соответствии с которой западной цивилизации предстоит развиваться в течение следующих четырех столетий; по сути, мы продолжаем следовать ей и сегодня. Они высмеивают избитую схоластику своего времени — «папство, Аристотеля и Галена» — и призывают выработать «совершенный метод», который подразумевал бы чтение «книги Природы» непосредственным образом, а не через замутненные линзы древних текстов. По сути, тут представлен фундамент современной науки.

Этот отрывок покажется еще более поразительным, если мы примем во внимание, что два человека, имеющие наибольшее отношение к рождению научного метода, были тем или иным образом связаны с розенкрейцерским движением. Одним из них был английский философ и государственный деятель Френсис Бэкон (1561—1626). Бэкон отрицательно относился к метафизике своего времени, уподобляемой им паутине, красивой и запутанной, но в конечном счете ни на чем не основанной. Он призывал к применению более точных методов экспериментирования, чтобы научные теории могли ос-

* Гален (ок. 130 — ок. 200) — древнеримский врач. В классическом труде «О частях человеческого тела» дал первое анатомо-физиологическое описание целостного организма. Обобщил представления античной медицины в виде единого учения, оказавшего большое влияние на развитие естествознания вплоть до эпохи Возрождения.

новываться на подлинном опыте, а не на отвлеченных спекуляциях. Бэкон проповедовал то, что он именовал «великим восстановлением», — систематическое исследование природы, которое позволило бы человеку восстановить связь с (и власть над) природой, существовавшую до грехопадения. Бэкон был тесно связан с розенкрейцерскими течениями. Как отмечает Френсис Йейтс, «фигура Бэкона появилась за рамками герметической традиции, а также за границами ренессансной магии и каббалы, он прикоснулся к ним благодаря посредничеству подлинных магов».

Еще более замечательным представляется случай французского философа Рене Декарта (1596—1650). Как раз с его фигурой, более чем с кем-либо еще из числа мыслителей, за исключением, может быть, Бэкона, связано возникновение современного научного мировоззрения. Его «Рассуждение о методе» можно представить как реализованное в виде изданной книги предписание братьев изучать *Librum Naturae*. Декарт описывает это так: «Как только я достиг возраста, позволявшего мне освободиться от попечительства моих учителей, я совершенно забросил изучение литературы... решив не изучать никакой иной науки, кроме той, которую я смогу найти внутри самого себя, или великой книги мира». В его «Рассуждении» выдвигается программа, подобная бэконовской, сориентированная на метод, способный объединить все науки на основе математических начал, к важнейшим из которых относится разработанная им картезианская система координат.

Связи Декарта с розенкрейцерами столь же удивительные, сколь и мистифицирующие. В период издания манифестов молодой человек отправился в Германию — это происходило в 1619 году, — имея своей целью изучение разных сторон жизни посредством «путешествий, посещения дворов и расположений армий, вхождения в контакт с людьми различных нравов и сословий, накопления разнообразного опыта», но также и поиск розенкрейцерского братства (конечно, ему так и не удалось его найти). Он подумывал о вступлении в католические

вооруженные силы, собиравшиеся выступить против курфюрста Пфальцграфа, но затем он изменил решение и уединился в одном доме на берегу Дуная. «Рядом со мной не было ни одной компании, которая могла бы отвлечь меня, также, по счастью, мной не владели заботы или страсти, могущие помешать мне, я проводил целый день запертым в комнате, обогреваемой закрытой печью, — там я имел полновесный досуг для того, чтобы размышлять над своими собственными мыслями». Эти мысли привели его к революционному заключению о том, что математика предоставляла ключ для понимания природы.

По случайному совпадению Декарт вернулся в Париж в 1623 году, когда смешанная с испугом ажитация вокруг движения розенкрейцеров была на пике. Но еще более удивительное дело — он обнаружил, что его пребывание в Германии закрепило за ним самим репутацию розенкрейцера. То, каким образом он решил развеять эти слухи, оказалось довольно необычным. Адриен Бэйе, биограф философа, живший в семнадцатом веке, пишет: «Он сделал себя во всех отношениях видимым для всего мира и особенно для своих друзей, которым не требовалось никакого иного аргумента для того, чтобы убедиться в том, что он не являлся членом братства розенкрейцеров, или невидимых: и он использовал этот же самый аргумент их невидимости, когда объяснял любопытным, почему ему не удалось найти никого из них в Германии».

Реальность братства

Все это подводит нас к краеугольному вопросу: существовало ли братство Розового креста? Как раз в этой области, больше, чем в какой-либо другой, мы не имеем возможности удовольствоваться отсутствием явных свидетельств и поставить на этом точку. Отсутствие явных свидетельств не может служить доказательством *несуществования* ордена, функционирующего как тайное общество. И хотя в манифестах делались заявле-

ния о том, что в скором времени орден, допустим, его существование, станет прозрачным для широкой общественности, но с учетом сугубо враждебной атмосферы того времени не кажется удивительным, что розенкрейцеры так никогда и не выполнили своего обещания.

По вопросу о реальности существования ордена мнения разделяются на две крайние группы. Представители академического направления — из них самой выдающейся являлась покойная Френсис Йейтс — вообще не склонны принимать в расчет существование ордена в каком бы то ни было буквальном смысле. Они признают, что существовали розенкрейцерские течения — в том или ином виде актуализированные идеи и идеалы, которые были как-то связаны с эзотерикой, в том числе с каббалой, герметизмом и алхимией, но в целом они отказывают в реальном существовании братству Розового креста. С другой стороны, современные организации, которые называют себя розенкрейцерскими, притязая на наследие братьев, склонны трактовать повествование в «Предании» и «Признании» как преимущественно реальное. Для тех исследователей вопроса, кто занимает промежуточную позицию, непросто отделить истину от вымысла. Но несколько моментов могут подвести нас к пробным заключениям.

Прежде всего история жизни Христиана Розенкрейца в основных моментах не представляется совершенно невероятной. На протяжении всей эпохи Возрождения процветала торговля между Европой и Левантом, и нам не придется слишком уж напрягать воображение, чтобы представить себе, что странствующий искатель истины и знаний мог достичь Сирии и Марокко. Если посмотреть на ситуацию в общих чертах, то Христиан Розенкрейц напомнит нам многих странствующих ученых-магов, с которыми мы уже сталкивались на протяжении этого повествования. Но мы также не должны быть настолько безрассудно легковерны, чтобы поверить в то, что такой человек мог вернуться в Германию и собрать вокруг себя группу учеников.

Так или иначе, многое в мифе о Христиане Розенкрейце представляется вымыслом. В 1616 году была издана небольшая работа, называвшаяся «Химическое бракосочетание Христиана Розенкрейца». Искусно выстроенная алхимическая повесть имеет явно выраженный аллегорический характер. В данном случае мы *знаем*, кто был ее автором: это Иоганн Валентин Андрее, германский клирик и эзотерик. «Химическое бракосочетание» вполне близко по своему духу к манифестам, так что вполне вероятна связь Андрее с тем кругом, который произвел на свет «Предание» и «Признание». В последующие годы он определял розенкрейцерский миф словом *ludibrium* — это латинское слово часто переводится как «шутка» или «фарс», хотя оно также может означать «развлечение», возможно, имеющее серьезные цели. В любом случае это позволяет предположить, что розенкрейцерские манифесты содержат элемент фикции, хотя и весьма значительный.

Таким образом, в повести о Христиане Розенкрейце существует, по-видимому, смесь фактов и вымысла. Некоторые моменты, такие как описание обнаружения его захоронения, носят аллегорический характер. Даже имя «Христиан Розенкрейц» носит аллегорический оттенок — как в эзотерическом плане (роза в течение длительного времени являлась мистическим символом), так и в программном: на гербовом щите Лютера присутствовали роза и крест. Но основная история может содержать в себе зерно истины. В те дни *существовали* подобные искатели и адепты, и манифесты вполне могли в завуалированном виде раскрывать историю одного (или даже нескольких) из них. То же самое может быть сказано и об обществе, им основанном.

Укажем и на более глубокий подтекст всех этих слухов о братстве. В своей биографии Декарта Адриен Бэйе делает одно загадочное замечание. Говоря о предполагаемом присутствии розенкрейцеров во Франции, он пишет: «Они не могли сообщаться с людьми иначе, как посредством мысли, соединенной с волей, то есть способом, не воспринимаемым чувствами».

Метод соединения мысли с волей очень напоминает описание Декартом своих «размышлений». (В конце концов, что есть размышление какого бы то ни было рода, как не соединение мысли с волей?) Утверждение Бэйе — один из самых ранних случаев акцентирования темы, с этого времени все более отчетливо проявляющейся в гностической традиции: идеи о сокрытых от людей учителях, которые дают о себе знать ясновидческими путями.

Некоторые из тех, кто занимался изучением этого вопроса, считают, что розенкрейцерские манифесты не изображают общество, существующее на физическом уровне, а фигурально указывают на группу индивидуумов, действующих на более высоком уровне сознания. Эзотерик двадцатого века Пол Фостер Кейс замечает:

> «Это братство не является организованным обществом наподобие франкмасонов. Человек не может вступить в него, подав соответствующее заявление, заплатив вступительный взнос и затем платя членские взносы и проходя через определенные церемониальные обряды. С розенкрейцерским орденом дело обстоит так же, как со старым определением города Бостона: это состояние сознания. Человек *становится* розенкрейцером: он *не вступает* в общество розенкрейцеров...
>
> Орден самими манифестами определяется как невидимая сущность. Он не выступает в корпоративной форме перед миром, поскольку по самой своей природе не может этого сделать. Тем не менее истинные розенкрейцеры знают друг друга. Их средства распознания друг друга не могут быть ни подделаны, ни выданы кому-то на сторону, поскольку эти признаки гораздо труднее воспроизвести, чем знаки и пароли обычных тайных обществ.
>
> Не следует полагать, что, поскольку розенкрейцерский орден является невидимым, он состоит из бесплотных человеческих сознаний. И его члены — это не сверхлюди, населяющие область, достаточно неясно обозначаемую термином «высшие уровни». Орден невидим, поскольку он не имеет внешней организации. Он не состоит из невидимых сущностей. Его члены — это мужчины и женщины, воплощенные на земле в физические тела. Они невидимы

для обычного глаза, поскольку мозг, находящийся за этими глазами, не может распознать знаки истинного розенкрейцера».

Эта последовательность мыслей должна привести к необычным заключениям. Мог ли Декарт, чье имя стало синонимичным линейному, рационалистическому подходу к реальности, быть вдохновлен некими сокрытыми сознаниями, чья рациональная природа существования никогда не может быть удостоверена? И могли ли дать ход научному предприятию те уровни сознания, которые сама эта наука склонна отрицать? Это был бы своеобразный поворот темы, но надо сказать, история являет множество иронических контрапунктов, не менее забавных по своей сути. И если скептики могут отмести эти идеи как сущую чепуху, к ним все же стоит присмотреться — хотя бы для того, чтобы увидеть, как практикующие эзотерику сами понимают их.

Божественный сапожник

Каким бы громким ни был фурор вокруг розенкрейцерства, это лишь один из моментов свойственной данной эпохе повышенной увлеченности эзотерикой, в частности герметизмом, алхимией и каббалой, равно как и теологией в более привычных формах. Один из наиболее удивительных визионеров этой эпохи не имел никакого отношения к розенкрейцерским трактатам, — более того, он считал, что они написаны сумасшедшими.

Якоб Бёме родился в 1575 году в Герлице, городе, находящемся на территории нынешней юго-восточной Германии. Имея очень скромное происхождение, Якоб не обладал сколько-то значительной физической силой, чтобы заниматься изматывающими сельскохозяйственными работами, поэтому он стал сапожником. Он вел ничем не примечательную жизнь до того момента, пока однажды в 1600 году не обнаружил себя

смотрящим на отраженный от оловянного блюда блеск света. «В одну четверть часа я увидел и узнал больше, чем я узнал бы за многие годы, проведенные в университете», — рассказывал он позднее.

Бёме потребовалось двенадцать лет, прежде чем он смог сформулировать некоторые из своих прозрений на бумаге. Первую книгу, под названием «Аврора», он закончил в 1612 году, но не собирался публиковать ее. К несчастью, экземпляр этой рукописи попал в руки Грегора Рихтера, лютеранского пастора Герлица. Обвинив Бёме в еретичестве, Рихтер провел указ, который запрещал Якобу писать в течение пяти лет. Бёме даже оказался на некоторое время в тюрьме. Но в 1618 году он вновь начал писать и в течение следующих пяти лет написал все свои остальные книги, включая «Три принципа Божественной сущности», «Тройную жизнь человека» и «Путь ко Христу». Мистик умер в 1624 году, пережив свою немезиду, Рихтера, немногим более чем на шесть месяцев. Его последователи, многие из которых никогда не встречались с ним, наделяли его такими экстравагантными эпитетами, как «Божественный сапожник» и «Philosophus Teutonicus» («Тевтонский философ»).

Что же так разгневало Рихтера? Как предполагает Артур Верслуис, исследователь эзотерических движений, это могло быть презрение Бёме к сугубо книжной учености, выступавшей в качестве заместителя живого опыта духа. Бёме утверждал: «Как в начале своего жизненного пути, так и на всем протяжении своего пребывания в этом мире, человек не сможет найти для себя более стоящего занятия, чем познание самого себя». Занятие такой позиции восстанавливало Бёме против внешних авторитетов, таких как Рихтер, для кого доктрины и буква Писания представали высшим законом.

Для Бёме этот наказ, заставляющий вспомнить древнюю заповедь Дельфийского оракула «познай самого себя», не ограничивается одним лишь обычным знанием внутреннего ландшафта. Бог, по словам Бёме, позволил человеку «проникнуть в сердце всего и распознать, какой сущностью, достоинством и

свойством обладает сущее, будь оно явлено в живых тварях, земле, камнях, деревьях, травах, во всех подвижных и неподвижных вещах». Хотя Бёме не принадлежал к кругу, создававшему розенкрейцерские трактаты, его мысли часто перекликаются с идеями этого братства.

Очень часто в отношении работ этого мистика звучит высказывание, что они исключительно трудны для понимания. Отчасти это объясняется тем, что многие из имеющихся англоязычных текстов принадлежат перу жившего в семнадцатом веке последователя Бёме Джона Спарроу. Но в конечном счете их сложность, по-видимому, обусловлена огромностью задачи, стоявшей перед Бёме, — вместить свои мистические прозрения в небольшой и несовершенный аппарат человеческого языка.

Благодаря неоспоримой силе внутреннего видения Бёме смог приобрести образованных друзей, принадлежащих к влиятельным кругам (одному из которых пришлось задействовать все свои связи, чтобы мистик после своей смерти был похоронен по христианскому обряду). Ряд этих людей был сведущ в эзотерических традициях того времени, и Бёме, по-видимому, от них узнал по крайней мере некоторые из концепций и понятий, относящихся к каббале и алхимии. (Один его ученик, Бальтазар Вальтер, совершил путешествие на Восток в поисках «каббалы, магии и алхимии», подобно Христиану Розенкрейцу.) При всем этом мировидение Бёме остается сугубо индивидуальным, уникальным в своем роде. Оно побудило его создать *теософию* — эзотерическое учение, описывающее то, каким образом Бог проявляет себя. В отличие от общепринятой теологии, склонной ограничиваться интерпретацией и реинтерпретацией догм и доктрин, теософия выказывает гораздо бóльшую дерзость. Она пытается отобразить мистическую анатомию тела Бога — ни более ни менее.

По Бёме, духовное видение начинается с желания божественного познать собственную природу. «Бёме без всяких колебаний утверждает, что Абсолют себя не знает, — пишет фран-

пуский ученый Пьер Дегайе. — Таким образом, Бог открывается для самого себя в такой же степени, как и для верующих. Сокрытый Бог — это неизвестное божество, которое не знает себя. Это божество стремится стать узнанным не только со стороны — и для — своего творения, но также и для самого себя».

Божественное желает познать себя, но если божественное есть всеохватывающее начало, то что есть для него такого, чтобы стать познанным, и чем это предлежащее может быть понято? И в этом случае Бог должен сжать себя в нечто такое, что *познает*, и нечто такое, что *познаваемо*, или, если посмотреть под другим углом, должно явиться нечто, что *желает*, и нечто, что *желаемо*. Как выражает эту мысль Бёме на своем темном языке, «первое свойство — это желаемостность, подобная магниту, то есть сжатие воли; воля желает быть чем-то, и, однако, она не имеет ничего, из чего она могла бы сделать что-то для себя; и, таким образом, она приносит себя в свою собственную приемистость и сжимает себя в нечто, и это нечто есть не что иное, как магнетический голод, особая порывистость».

Изучающие каббалу обнаружат здесь отголоски своего учения — то, что говорит философ-мистик, во многом напоминает каббалистическое понятие *«цимцум»*, «уход» Бога из части реальности, так чтобы могла возникнуть Вселенная, создавая зеркало, где Бог мог бы созерцать Бога. Что уникально у Бёме — это сила его языка. Там, где каббалисты используют при описании нейтрально окрашенные абстракции, он демонстрирует настоящее неистовство выразительных средств. Для процессов божественной манифестации Бёме использует такие термины, как «твердость», «резкость», «порывистость», «кисловатость», «терпкость», «острота». Создается общее впечатление задействования громадных космических сил, борющихся и упорствующих, — каждая из них производит свою противоположность, и в нестерпимом напряжении своего желания они порождают мир, природу, как земную, так и небесную. Это и есть

зеркало, в котором Бог созерцает Бога. Исходным для всех этих процессов является изначальное напряжение между светом и тьмой — из тьмы все появляется, но посредством света тьма становится опознанной. Таким образом, мысль Бёме вторит идеям манихейцев. Но последний не был манихейцем, и его доктрина отличается от их учения по меньшей мере в одном глубоком смысле: он не считает тьму фундаментально злым началом, а свет фундаментально добрым. Тьма — это просто среда незнания, а свет вносит в нее просвещение. И все же учение Бёме временами отклоняется в сторону дуализма; неудивительно, что один из его учеников, Иоганн Георг Гихтель (1638—1710), пошел настолько далеко, что стал защищать манихейство. Другой его ученик, Авраам фон Франкенбург, сравнил систему мистика с древним гностицизмом — такие же заявления делали некоторые английские последователи Бёме, жившие в восемнадцатом веке.

Эти факты могут подвигнуть человека задаться вопросом, насколько же в действительности близки все эти различные учения и обращения к гностическому наследию. С исторической точки зрения связь здесь опосредованная — через такие традиции, как каббалистическая и герметическая. Также иногда речь может идти об отдельно стоящих фигурах визионеров, обретавших схожие прозрения. Артур Верслиус замечает:

> «Мало есть оснований выводить какого бы то ни было рода историческую преемственность между теософией [Бёме] и раннехристианским гносисом; при том что тут, несомненно, присутствует ряд исторических загадок (ранее уже обращалось внимание на имеющееся сходство между некоторыми видами еврейской каббалы и маздаистской, манихейской и гностической христианской религиями), представляется излишне конспирологическим постулирование наличия индуцированной «глобальной исторической эстафеты», тогда как вполне очевидно, что речь идет не о непрерывной эстафетной передаче некоего «свода знаний», но о повторявшихся «переоткрытиях», по сути, одной и той же религии света в условиях различных культурных контекстов».

При всем этом гностики зачастую поминаются не только в связи с фигурой Бёме, но также и в связи с розенкрейцерами. Сатирик эпохи Реставрации Сэмюель Батлер делает следующее замечание в одной сноске в своем произведении «Гудибрас»: «Братство розенкрейцеров очень напоминает секту древних гностиков, которые так назывались, поскольку пытались представить себя исключительно учеными людьми, хотя на самом деле это были самые смешные пьяницы, каких можно сыскать во всем человеческом роде».

Рассматривая этот вопрос в более позитивном ключе, Пол Фостер Кейс замечает:

> «Розенкрейцерская религия... это христианский гностицизм. Он противопоставляется утвердившейся религиозной власти, поскольку эта власть насаждает убеждения, играет на страхах и надеждах верующих и в своем христианском мире утверждается на неотъемлемой человеческой низости и никчемности. Розенкрейцерская религия начинает с провозглашения человеческого благородства и достоинства и далее заявляет о своем знании Христа. Она описывает это знание как поступательно развивающееся и в итоге ведущее к осознанному бессмертию».

Подъем масонского движения

Как мы уже говорили, розенкрейцерское братство, допусти мы его реальность, по-видимому, существовало в формах, совсем отличных от указываемых в манифестах. И все же можно говорить о его существовании в смысле самореализовавшегося пророчества. «Предание» и «Признание» создали ажиотаж вокруг оккультных братств, продолжающийся на Западе вплоть до настоящего времени. Самым масштабным и самым мощным из этих братств является франкмасонство (также известное как масонство, или братство).

Речь не идет о том, что фурор вокруг розенкрейцеров создал франкмасонство: ранние масонские тексты восходят к

четырнадцатому веку. Но в период появления розенкрейцерских манифестов произошло что-то такое, что оживило масонство и поставило его в центр общественного внимания. Для того чтобы понять, как это произошло, полезно было бы рассмотреть крайне спорный вопрос, касающийся того, где и когда возникло франкмасонство.

Так же как и у каббалистов, и герметиков, у древнейших франкмасонов имелась богатая — даже если и мифическая — история своего происхождения, вкратце изложенная в самых старых из дошедших до нас масонских текстов, называвшихся «Древние предписания». И самые старые из дошедших до нас версий этих текстов присутствуют в двух английских рукописях: в рукописях «Cooke» (Кук») и «Regius» (Реджиус»), относящихся примерно к 1400 году. В них содержится мифическая история, возводящая масонство к допотопному периоду, к «человеку, которого звали ламеф [*sic*]»*. «Ламеф», предположительно потомок Каина Ламех (Быт 4:18—19), рождает двух сыновей, «Иавала [или Явала] и другого по имени Ювал», старший из них «был первым человеком, который изобрел геометрию и каменную кладку**, и он строил дома...». Когда потомки Явала осознали, что Бог собирается наказать человечество за его злонравие огнем или потопом, то они вырезали все известные им ученые сведения на двух разнородных каменных глыбах, одна из которых не должна была сгореть, а другая «не потонула бы в воде».

После Всемирного потопа каменные столбы обнаруживают два человека, Пифагор и «Гермес Философ». Позднее Авраам во время своего пребывания в Египте учит египтян науке геометрии; его основной ученик — Евклид. Израильтяне учатся мастерству каменной кладки в Европе, и Соломон использует это искусство для возведения храма в Иерусалиме. Еще позднее каменотесное дело в Англии организуется святым Алба-

* Цитируемый текст рукописей написан на староанглийском языке, поэтому смысл отдельных мест не до конца ясен.

** На английском «каменная кладка» и «масонство» обозначаются одним словом — «masonry».

ном и становится масштабным благодаря усилиям короля Афелстана.

Сколь бы живописным ни представало это описание, оно, очевидно, имеет мало общего — если вообще имеет — с исторической истиной. В полном соответствии со средневековой модой фигуры из Библии и из классической античности смешиваются все вместе без какого-либо учета подлинной хронологии. Пифагор, живший в шестом веке до нашей эры, в этом повествовании выступает предшественником Авраама, жизнь которого традиционно относят к 1900-м годам до нашей эры. Но особенно обращают на себя внимание в «Древних предписаниях» два момента. Во-первых, они напоминают легендарные истории, относящиеся к каббале и герметизму, — там также истоки прослеживаются от допотопных времен, и прокладываются мосты к наследию Египта. Во-вторых, это раннее изложение истории масонства предвосхищает позднейшие масонские темы: к примеру, имена сынов «Ламефа» Явал и Ювал напоминают имена трех «злодеев», Юбело, Юбелы и Юбелума, которые, по более поздней легенде, убили Мастера Хирама Абиффа, — эта символическая сцена разыгрывается во время обряда посвящения работников* в мастера. Таким образом, можно утверждать, что по крайней мере некоторые из позднейших масонских учений сориентированы на «уходящие корнями в прошлое» легенды.

Так или иначе, история в «Древних предписаниях» является легендой. Более поздние и более привязанные к исторической канве истории можно разделить на две категории. В первой внимание фокусируется на связи масонов с рыцарями-тамплиерами. Тамплиеры, военный рыцарский орден, основанный в 1118 году для защиты паломников, отправлявшихся в Святую землю, в короткое время превратился в одну из самых успешных организаций, когда-либо существовавших в истории. В течение столетия с момента основания ордена рыцари создали целую империю, состоявшую из фортификаций и име-

* Низший уровень в масонстве.

ний, протянувшихся от Палестины до Британских островов. Но с возвратом мусульманами себе Святой земли в конце тринадцатого века в духовном настрое тамплиеров, видимо, что-то надломилось, они утратили смысл своего существования. В 1307 году французский король Филипп Красивый (жаждавший заполучить их огромные богатства) подверг их жестоким гонениям при потворстве папы римского Климента V. Все тамплиеры были заключены в тюрьмы, и из них были выбиты странные признания. Тамплиеры, к примеру, обвинялись в том, что в ходе своих тайных ритуалов они плевали на распятие и поклонялись идолу по имени Бафомет.

Все это хорошо задокументированные исторические факты (хотя трудно сказать, насколько можно верить признаниям тамплиеров, поскольку большей частью они были вырваны пытками). На этом история тамплиеров вроде бы заканчивается. Но сторонники альтернативной версии развития данной истории усматривают здесь продолжение. Согласно их изложению, части тамплиеров удалось бежать в Шотландию, в этот период находившейся в немилости у папской власти и отлученной от церкви в 1312 году, в это же время Шотландия вела борьбу за изгнание со своей территории английских захватчиков. По этой версии, именно тамплиерский контингент повернул ход имевшей решающее значение битвы при Баннокберне в 1314 году, в результате чего шотландцы под предводительством Роберта Брюса нанесли сокрушительное поражение английской армии и изгнали ее из своих пределов.

Согласно этой теории, в Шотландии тамплиерская традиция продолжала развиваться подпольно. Основное свидетельство ее сохранения явлено в камне. Речь идет о любопытном здании, называющемся часовня Росслин и находящемся в нескольких милях от Эдинбурга. Для сторонников альтернативной истории каменная резьба, представленная в Росслине, являет собой своего рода недостающее звено, которое может соединить тамплиеров и франкмасонов. Согласно этому взгляду, тамплиеры были прежде всего архитекторами, а затем уже бойцами. Именно их тайная священная геометрия, сохраняв-

шаяся в Шотландии и возродившаяся в конце шестнадцатого века, привела к созданию того франкмасонства, которое нам известно из истории.

Такова первая теория. Она получила распространение в последние десятилетия, будучи изложенной в таких известных книгах, как «Рожденный в крови» Джона Дж. Робинсона и «Храм и ложа» Ричарда Ли и Майкла Бейджента. Часовня Росслин выступает в качестве фонового рисунка во время кульминационного момента в «Коде да Винчи». Более того, о наличии преемственной связи между тамплиерами и масонами утверждали многие масоны. Они порой давали тамплиерские имена некоторым из своих братьев, имеющих высокую степень посвящения. Масоны спонсируют молодежную организацию, называющуюся орден де Моле в честь Жака де Моле, последнего Великого мастера, сожженного на костре в Париже в 1314 году.

Но существуют и серьезные проблемы в толковании темы преемственной связи между тамплиерами и масонами. Прежде всего мы имеем дело с тем очевидным фактом, что тамплиеры представляли собой в первую очередь военный орден. Каким бы эзотерическим знанием они ни обладали, оно, по-видимому, имело мало отношения к геометрии или сакральной архитектуре. Более того, мы имеем в качестве свидетельств тексты — такие как «Древние предписания», — указывающие на существование очень сильной связи между древними строителями и каменщиками. И нет никаких указаний — явных или завуалированных — на то, что тамплиеры имели какое-то отношение к ремеслу каменной кладки.

Самая вероятная версия происхождения масонства — из области самоочевидной реальности. Хорошо известно, что в Средние века во многих областях ремесленной деятельности доминировали гильдии, представляя собой сочетание союза, технической школы, благотворительного общества и гаранта соблюдения профессиональных стандартов. Поскольку средневековый мир был сориентирован на священные ценности, то и гильдии также заключали в себе духовный элемент; они являли собой

что-то вроде светского варианта религиозных братств. Некоторые из них, в частности торговые гильдии Франции, известные как компаньонажи, даже занимались передачей своего рода мудрости посвященных.

Каменщики составляли одну из этих гильдий. Они отличались от большинства гильдий в двух моментах. С одной стороны, природа их работы была такова, что они значительно чаще переезжали с место на место, меняя работу, чем люди, занимающиеся другими ремеслами. Это заставило их разработать особую систему знаков и слов, при помощи которой каменщик мог дать о себе знать в чужом городе. Затем, как мы можем видеть из текстов «Древних предписаний», у каменщиков имелось гораздо более богатое, сложно разработанное предание о собственном прошлом, чем у большинства гильдий. Обе эти черты позволили трансформировать ремесленный союз каменщиков в одно из самых влиятельных движений в западной истории.

Трансформация началась в Шотландии, и ее ключевой фигурой стал человек, которого сегодня едва ли помнят. Его имя Уильям Шоу (1550—1602), он состоял на службе при шотландском короле Якове VI, будучи ответственным за каменщицкие работы, выполняемые по заказу двора. Это его положение обеспечивало ему власть над национальными ложами каменщиков, и вскоре он упорядочил их организацию и ввел новые элементы в масонскую практику. В 1598 и 1599 годах он издал два ряда статутов, которые должны были радикальным образом изменить характер масонства. Одним из самых любопытных предписаний, вмененных главе ложи, была обязательная проверка у кандидатов в члены их способностей в «искусстве памяти». Как я уже отмечал в отношении Джордано Бруно, возрожденческое искусство запоминания подразумевало задействование интенсивных сил визуализации, включая сооружение «дворца памяти». Мы не знаем, Шоу ли ввел «искусство памяти» в масонские ложи Шотландии или же оно практиковалось и ранее. Нельзя также с уверенностью утверждать, что это «искусство памяти» было родственным практиковавшемуся Бруно;

но могла быть и более простая система, разработанная для того, чтобы способствовать механическому заучиванию ритуалов. В любом случае этот важный пункт наводит на мысль, что в конце шестнадцатого века масонская программа подготовки включала в себя и определенное эзотерическое знание.

Это знание становилось все более привлекательным для людей, не имевших никакого отношения к делу каменщиков. Вскоре после утверждения статутов Шоу ложи каменщиков начинают принимать в свои ряды господ, несклонных соприкасаться с обыденными ремесленными занятиями. Появление в союзе каменщиков подобных членов наводит на мысль, что они рассчитывали обрести там некое сокрытое знание.

Такова была общественная ситуация, когда возник фурор вокруг розенкрейцерства. Никто не мог бы с серьезностью утверждать, что в розенкрейцерских манифестах шла речь о масонских ложах. С другой стороны, сходство между невидимыми братьями Розового креста и вполне видимыми братьями масонского братства было очевидно для многих. В 1638 году шотландский поэт по имени Генри Адамсон, сочинявший стихи, довольно темные по содержанию, написал следующие строки:

Наши предсказания не грубого помола,
Поскольку мы братья *Розового креста*;
При нас есть *масонское слово* и наше ясновидение,
Грядущие события мы можем предсказать превосходно.

«Масонское слово» являлось своего рода секретным паролем, позволявшим масонам распознавать друг друга. Ритуалы идентификации — пароли, пожатия рук и выписанные вопросы с ответами — становились все более хитроумными, по мере того как масонство продолжало совершенствоваться на протяжении всего семнадцатого века. Некоторые из этих ритуальных особенностей проливают свет на эзотерическую сущность масонских учений.

Масонское слово, к примеру, стало входить в публичный обиход с конца семнадцатого века. Пароль для ученика (первая

и низшая из масонских степеней посвящения) — *Воаз*; для товарища (вторая степень) — *Иахин*. Это аллюзии на описанное в Библии строительство Соломонова храма: «И поставил столбы к притвору храма: поставил столб на правой стороне, и дал ему имя Иахин, и поставил столб на левой стороне, и дал ему имя Воаз» (3 Цар 7:21; 2 Пар 3:17). Где-то в начале восемнадцатого века вводится третья степень — мастера; для нее ключевым словом было *Махабин*. Значение этого слова достаточно темное, относительно его происхождения предлагалось изрядное число сколь остроумных, столь же и невероятных объяснений.

Столбы могут иметь и иное значение, очевидное для каждого, изучающего каббалу. Каббалистическое учение говорит о двух «столбах»: о столбе милости и столбе суровости, или, выражаясь иначе, — о силе и форме соответственно. Сила, или милость, обычно изображается с правой стороны; форма, или суровость, — с левой. (Каббалисты также сказали бы, что таков внутренний символический смысл двух колонн, находящихся на фронтальной стороне Иерусалимского храма.) Поскольку в тот период каббалистические идеи имели широкое распространение, то подобная ассоциация должна была быть очевидной для многих имеющих масонские степени. Тут также имеется отсылка к описанным в «Древних предписаниях» двум каменным столбам, на которых ожидавшие потопа люди пытались зафиксировать имевшиеся у них знания, с тем чтобы спасти их от катаклизма.

Имеется еще одна деталь, самым определенным образом перекликающаяся с розенкрейцерскими манифестами. Вот отрывок, представляющий серию вопросов и ответов, из масонского катехизиса, относящегося к концу семнадцатого века:

> В. Где я найду ключ от твоей ложи?
>
> О. Три с половиной фута от двери ложи — под зеленым дерном. Но под укрывалищем моей печени — там хранятся все секреты моего сердца.
>
> В. Что есть ключ от твоей ложи?
>
> О. На колесе [*sic*] подвешенный язык.

В. Где лежит ключ?
О. В костяном ящике.

Этот отрывок ясно дает понять, что истинная ложа представляла собой не здание в физическом смысле — она содержалась в человеческом сердце и голове, последняя определялась как «костяной ящик», заключающий в себе язык. Историк Дэвид Стивенсон заключает: «Существуют серьезные основания считать ментальную ложу, описанную в катехизисах, храмом памяти, к слову, находящимся не в полном порядке, возможно, в результате того, что ему приходилось переходить от поколения к поколению». Тут имеется в виду то, что истинная ложа — это храм, отнюдь не выстроенный человеческими руками; это невидимый храм, существующий в царстве мысли. Это, в свою очередь, должно объяснить, почему Шоу настаивал на том, чтобы масоны владели искусством памяти, ведь это искусство до высокого уровня оттачивает силу воображения и визуализации. Обратите также внимание, насколько этот невидимый храм напоминает «дом Святого Духа», где, по некоторым утверждениям, собирались братья-розенкрейцеры.

Все это нисколько не подразумевает того, что в розенкрейцерских манифестах шла речь о масонских братствах тех дней. Но это дает основания предполагать, что при разработке масонских ритуалов и символов, проводившейся еще со времен Шоу, вполне сознательно использовали эзотерические источники, в том числе розенкрейцерство и каббалу. Это, в свою очередь, подразумевало, что люди, искавшие эзотерического знания, должны были естественным образом устремиться к масонским ложам.

Масонство в общественной сфере

Но одна лишь жажда оккультного знания не объясняет факт невероятного повсеместного распространения франкмасонства в восемнадцатом веке. Более убедительный довод содержится

в дневниковой записи англичанина по имени Элиас Ашмол. Ашмол (1617—1692) являлся алхимиком, астрологом и в первую голову неутомимым собирателем древностей: его коллекция образует ядро всего собрания музея Ашмола в Оксфорде.

16 октября 1646 года Ашмол пишет в дневнике о своем приеме в масонскую ложу в Уоррингтоне, графстве Ланкашир. Самое примечательное во всем этом, за исключением факта одной из первых задокументированных масонских инициаций в Англии, так это собравшаяся там компания. На собрании в числе прочих присутствовал кузен Ашмола Генри Мэйнуоринг, участвовавший на стороне парламентаристов в гражданской войне, бушевавшей тогда в Англии. Сам Ашмол был роялистом, сражаясь на противоположной стороне. В числе других присутствовавших масонов имелись и католики. (Католикам к тому времени еще не запрещалось становиться масонами.) Так что эта одна из первых масонских лож смогла объединить в один братский союз англикан, пуритан и католиков в то время, когда религиозная борьба в Англии находилась на пике.

Эта деталь в значительной степени помогает объяснить успех масонства. В те дни масонское членство предлагалось всем христианам; в восемнадцатом веке рамки были расширены: принимались все, кто верил в высшее существо. Масонство, достигшее совершеннолетия как раз под конец полуторастолетней жесточайшей войны, бушевавшей в большей части Европы, предложило обществу прибежище, позволявшее отгородиться от бесконечной борьбы за веру, столь воспалившей умы в тот период. И поныне в ложах запрещено обсуждать религиозные и политические вопросы.

При всем при этом человек — политическое животное, и политика вскоре стала просачиваться в масонский мир. Один из примеров этого представляет существовавшее в Германии восемнадцатого века общество «Gold- und Rosenkreutz» («Золотой и Розовый крест»). «Gold- und Rosenkreutz» вовсе не было призрачной организацией наподобие братства, представленного в манифестах. Оно действительно существовало, и мы располагаем значительным объемом информации о его членах

и о его практике; к примеру, в нем существовало десять степеней инициации, основанных на десяти *сефирот* каббалы. Следует также отметить, что в него могли вступить лишь те, кто уже прошел стандартный масонский обряд посвящения.

К 1770-м годам у «Gold- und Rosenkreutz» уже имелись ложи по всей Центральной Европе. Своего максимального проникновения во властные сферы общество добилось в Пруссии после 1786 года, когда один из его членов, племянник Фридриха Великого, взошел на престол под именем Фридриха Вильгельма II. На протяжении большей части периода правления Фридриха Вильгельма II преобладающее влияние при дворе имела количественно небольшая розенкрейцерская клика, снискавшая себе репутацию правых реакционеров, пытаясь по иронии судьбы, учитывая изначальные устремления основоположников розенкрейцерства, вернуть страну к ортодоксальным религиозным устоям. Подобные несообразности в выборе политического направления, равно как и внутренние конфликты, привели к роспуску «Gold- und Rosenkreutz» после смерти Фридриха Вильгельма II в 1797 году.

Другую псевдомасонскую ложу, имевшую гораздо более дурную славу, представляли баварские иллюминаты — эту организацию основал в 1776 году молодой баварский университетский профессор Адам Вайсхаупт. Иллюминаты являли собой противоположность «Gold- und Rosenkreutz»: это были радикалы, пытавшиеся бороться с католицизмом и особенно с иезуитами, имевшими в тот момент преобладающее влияние в Баварии. Целью Вайсхаупта было воплотить в жизнь эгалитарную программу Просвещения, но его собственное высокомерное и капризное поведение едва не привело к разрушению организации, ему удалось сохранить ее лишь благодаря разработанной им хитроумной тактике инфильтрации в германские и австрийские масонские ложи. Однако в 1780-е годы эта схема стала известной общественности, и в 1785 году курфюрст Баварии издал эдикт, осуждающий и франкмасонство, и иллюминатов.

По всей видимости, именно тогда иллюминаты как единая организация развалились на части, хотя различные правые силы (в том числе «Gold- und Rosenkreutz») утверждали, что иллюминаты продолжают действовать и угрожать безопасности и упорядоченному существованию государств; с того времени эта идея зачастую всплывала на поверхность. По сей день циркулируют слухи об этой удивительной, но недолговечной организации — порой на полном серьезе (в работах конспирологов), иногда в виде *ludibrium*, полусерьезной шутки (как в работах современного писателя Роберта Энтона Уилсона, автора трилогии «Иллюминат!»).

Даже если не брать в расчет иллюминатов, масонство в восемнадцатом веке стали ассоциировать с социальными изменениями — низвержением *ancien régime**, в котором преобладающую роль играли монархи и церковь, — ради осуществления революционной в тот момент идеи представительской формы правления. Некоторые из отцов-основателей Соединенных Штатов были масонами, в том числе Джордж Вашингтон и Бенджамин Франклин. Согласно одному источнику, из пятидесяти пяти человек, подписавших Декларацию независимости, о девяти было точно известно, что они франкмасоны. Масонские ложи оказали схожее влияние на ход Французской революции, хотя, как полагает историк Дж.Р. Робертс, в основном в том смысле, что «сама организация ложи и сеть связей, установлению которых она способствовала, подразумевали, что франкмасонство — это институт, в принципе хорошо подготовленный для осуществления коллективных акций».

Католики против масонов

Подобная приобщенность масонов к определенного рода общественной деятельности позволяет объяснить растущее неудовольствие католической церкви в отношении масонства. В

* Старый режим (*фр.*).

1738 году папа Климент XII издал буллу *«In eminenti»* *, отлучающую всех масонов от церкви. Заявленным основанием для этого явилось содействие масонства объединению людей различных вероисповеданий, — очевидно, папа расценивал подобное как нежелательное явление. В числе прочих причин было злоупотребление клятвой хранения (сведений) в секрете, а также ряд «других тенденций, имеющих вполне ясную мотивацию». (Последние не оговорены.) Другие документы, относящиеся к этому периоду, указывают на то, что церковь расценивала масонство как врага христианства, хотя все же остается неясным, почему именно.

Булла Климента повторно издается его преемником, папой Бенедиктом XIV, в 1751 году; в дальнейшем публичные осуждения имели место в 1786, 1789 году и несколько раз в последующие годы. И хотя церковь в тот период не столь уж активно настаивала на том, чтобы франкмасонство было поставлено вне закона, противостояние между двумя этими структурами усилилось в девятнадцатом веке, и церкви пришлось уже весьма дорого за это обострение заплатить. Как и в ходе Американской и Французской революций, масоны сыграли ключевую роль в объединении Италии в период между 1850 и 1871 годами. К примеру, Джузеппе Гарибальди, один из виднейших лидеров масонства, был Великим мастером итальянской Великой ложи Востока. И именно в результате объединения Италии у церкви в итоге оказалась отобранной светская власть. В 1871 году, когда город Рим проголосовал за присоединение к объединенному итальянскому государству, папство окончательно утратило свою власть над центрально-итальянским регионом, который еще со времен Средневековья был вотчиной пап, будучи поделенным на папские государства. В общем, церковь, вероятно, имела основания подозревать франкмасонов.

У нас нет нужды демонизировать католичество, для того чтобы отдать должное тем идеалам, которые розенкрейцеры и их последователи привнесли в нашу цивилизацию. Как гово-

* О выступающих на первый план (*лат.*).

рится в начале «Предания», цель грядущего века должна будет заключаться в том, «чтобы человек смог... осознать свое собственное величие и достоинство», — этот идеал заставляет нас вспомнить Пико делла Мирандола, среди самых известных работ которого — «Речь о достоинстве человека». Сегодня все это может звучать как нечто вполне обыденное, но в те дни подобные заявления выглядели революционно. Христианство Средневековья в гораздо большей степени было настроено усматривать низость в человеческой природе, нежели ее «величие и достоинство», и видеть именно в церкви и короле, а не в личности самого индивидуума, лучших охранителей человеческого сознания. Хотя розенкрейцерство совершало и неизбежные ошибки, можно сказать, что розенкрейцерское наследие способствовало реализации этой цели. Кем бы они ни были, в чем бы они не были сведущими или, наоборот, профанами, братьям Розового креста, по-видимому, удалось провидеть то время, когда все люди смогут жить в обществе, где будут цениться достоинство, самоуважение и где, возможно, будет реализовано подлинное самоуправление. Нам, конечно, еще далеко до этого времени. Но мы, надеюсь, ближе к нему, чем были четыреста лет назад.

Авантюристы и визионеры

Хотя восемнадцатый век и был назван «веком разума», он был проникнут увлечением оккультными темами. Интерес к этим предметам был столь велик во Франции предреволюционного периода, что королевская полиция находила более полезных информантов среди астрологов и прорицателей, чем в более привычной для себя среде, в священнических кругах или среди врачей. В беспокойном Париже 1780-х годов властвовал над умами австрийский врач по имени Франц Антон Месмер, практиковавший «животный магнетизм», позднее ставший именоваться «месмеризмом». По мнению Месмера, болезнь вызы-

шется сбоями в невидимой жизненной силе, или «магнетической жидкости»; Месмер полагал, что, настроив ее должным образом, он сможет исцелить практически любой недуг. Число успешных результатов практиковавшегося Месмером вида лечения было велико, но его методика обнаруживала и отдельные изъяны, так что в итоге переменчивая парижская публика устала от этого целителя. При всем при том его наследие продолжило свое существование в поколениях: последователь Месмера маркиз де Пюйсегюр разработал метод гипноза в том виде, в каком он известен по сей день.

В восемнадцатом веке стали во множестве появляться экзотического типа оккультисты, некоторые их имена до сих пор имеют резонансное звучание, — Калиостро, граф Сен-Жермен. Об этих людях, распространяющих вокруг себя ауру таинственности, мы знаем очень мало, а надежных сведений имеется в еще меньшем количестве; зачастую возникают сомнения даже относительно их подлинных имен. Это были чародеи-авантюристы, наследники магов эпохи Ренессанса, в отличие от тех жившие в более толерантный — или более освободившийся от иллюзий — век, который, так или иначе, мог предложить обладателю оккультных способностей радушный прием в среде пресыщенных аристократов.

Граф Сен-Жермен, по одной версии, был евреем-сефардом, родившимся в Португалии в 1710 году; по другой — трансильванский аристократ Ференц Рагоци. Его фигуру окружали дикие слухи: его возраст достиг нескольких сотен лет и питается он одним лишь эликсиром, который сам изобрел, а также является основателем масонства. Он умер в Германии в 1782 году, но несколько лет спустя его видели в Париже во время революции. И в наши дни в качестве «взошедшего на вершину мастера» он являет собой живой образ для приверженцев движения нью эйдж — некоторые из них утверждают, что общались с ним.

Итальянский авантюрист граф Калиостро, именовавший себя «Великим Коптом», по-видимому, имел имя Джузеппе

Бальзамо. Он заявлял: «Обо мне написано много лжи и всяческих несусветнейших историй, но истина неизвестна никому». Естественно, он предпринял не много усилий, для того чтобы скорректировать информацию. По мнению большинства ученых, Калиостро родился на Сицилии в 1743 году в семье ювелира. Калиостро утверждал, что он знает секрет эликсира жизни, и бóльшую часть своих средств он заработал, продавая лекарства, произведенные на основе этого эликсира. Он также разработал египетский ритуал франкмасонства, который усиленно продвигал в 1770 и 1780 годы. (Согласно некоторым версиям биографии, Калиостро был посвящен в таинство этого ритуала графом Сен-Жерменом.) Подобно Джордано Бруно, Калиостро видел в возвращении к религии Древнего Египта кардинальное средство решения вопроса, связанного с сектами и расколами, ставшего к тому времени проблемой и для франкмасонства. Будучи вовлеченным (но избежавшим потом осуждения) в известный «инцидент с королевским ожерельем», имевший место в 1785 году, в ходе которого пара авантюристов обманула французского прелата при приобретении баснословно дорогого ожерелья, якобы предназначавшегося для Марии Антуанетты, Калиостро в дальнейшем так никогда и не удалось восстановить свою репутацию. В 1789 году он посетил Рим, предприняв донкихотскую попытку обратить внимание папы Пия VI к своей версии франкмасонства. Результат оказался иным — по решению суда инквизиции он вскоре оказался в тюрьме. Он умер там в 1795 году, став одной из последних жертв инквизиции.

Также следует упомянуть еще одну неординарную фигуру, менее претенциозную, но не менее таинственную, — Эммануэля Сведенборга (1688—1772), шведского философа и инженера, которому уже на шестом десятке лет начали являться удивительные по своей сложности и утонченности видения иных миров. Видения Сведенборга, оформленные в многословные, зачастую утяжеленные по своему слогу и стилю сочинения («Начала и концы в сухой латыни / Невесть зачем запечатлев

лонные», — как писал о нем Хорхе Луис Борхес), давали представления об искусно проявленных сходствах — или «соответствиях» — между небесной и земной сферами.

Идеи Сведенборга питали художественный гений крупнейших поэтов и писателей, таких как Уильям Блейк, Оноре де Бальзак и Шарль Бодлер. Блейк, говоря об использовании сведенборгианских тем в своей поэзии и живописи, утверждал, что «работы этого визионера воистину достойны [*sic*] внимания художников и поэтов; они могут послужить основанием для великих вещей». (Позднее Блейк отвернется от своего учителя, о чем будет подробно сказано в главе 9.) На создание знаменитого сонета «Соответствия», в котором говорится о резонансах между невидимыми мирами и нашим земным, Бодлера вдохновили мысли Сведенборга; это стихотворение, в свою очередь, дало начало целому движению символизма в искусстве. В 1835 году Бальзак опубликовал исключительно любопытный «сведенборгианский» роман (как он сам определил его), названный «Серафита», — действие в нем разворачивается в отдаленнейших норвежских фьордах. В центре повествования — странное гермафродическое существо, «христианский Будда», именуемый Серафитом/Серафитой. Работы Сведенборга помогли убедить Бальзака в реальности духовного измерения. Говоря о «Серафите» в своем предисловии к «Человеческой комедии», написанном в 1842 году, Бальзак вспоминает о «мистиках, учениках святого Иоанна, и... тех великих мыслителях, которые утвердили духовный мир — сферу, где раскрываются взаимоотношения Бога и человека». Идеи Сведенборга проникли и в масонство, приведя к учреждению сведенборгианских степеней в некоторых ложах.

Может показаться удивительным то, что в эпоху Просвещения и сопутствующего ему времени, которую учебники изображают как время апогея рационализма и скептицизма, вдруг обозначился такой интенсивный интерес к эзотерике. Однако при ближайшем рассмотрении это оказывается не таким уж странным. В эпоху Просвещения интеллектуальные горизон-

ты расширялись с беспрецедентной скоростью. Когда имеет место такая культурно-идейная экспансия, оказывается не так просто — или, может быть, желательно — проводить тонкие различия между «рациональным» и «иррациональным», мистическим и практическим. Аналогию мы можем усмотреть на примере Калифорнии последних пятидесяти лет. Калифорния в последнее время часто оказывается предметом насмешек ввиду своего сумасбродного мистицизма и восторженного интереса ко всему необычайному, но в этот же самый период она выдвигается как центр технологических инноваций как американского, так, возможно, и мирового масштаба. Вероятно, это не простое совпадение. Скорее, дело в том, что в определенное время и в определенных местах спонтанно начинает расти ощущение каких-то особых возможностей. И как раз ввиду распространения этого ощущения для духа времени оказывается не столь уж важным проведение произвольных разграничений; творческий ум обнаруживает непредвиденные связи, проявляющиеся в самых различных сферах, питающих друг друга и обменивающихся между собой информацией. Возможно, так обстояло дело и в период Просвещения. Так или иначе, все это может служить напоминанием о том, что отдельные измерения мысли, сбрасываемые со счетов как мечтательно-непрактичные, могут оказываться полезными, и практическое решение насущных задач оказывается немыслимым без них.

Глава 8

ВОЗРОЖДЕНИЕ ГНОСТИЦИЗМА

В 1772 году врач А. Эскью сделал любопытное приобретение в одном лондонском книжном магазине. Собиратель древних рукописей, он купил кодекс неизвестного происхождения, написанный на коптском языке, развившемся на основе древнеегипетского языка. Он попросил филолога К.Г. Войде изучить его. Войде дал ему заглавие «Пистис София» — так по-гречески звучит «Вера Премудрость» — и сделал для себя копию. После смерти Эскью его ближние продали манускрипт Британскому музею за десять фунтов стерлингов (в то время значительная сумма), где он находится и поныне.

«Пистис София», ранее неизвестное гностическое произведение, вероятно, относящееся к третьему веку нашей эры, содержит многословное описание того, как Пистис София утратила свое высокое положение на небесах, и ей пришлось возвращать его через покаяние. Очевидно, считалось, сам текст имеет магическую силу. В результате никто в древности не решился издать его. Скрибы, переписывавшие его, заносили все, что было перед их глазами, воспроизводя целые пассажи дословно. Но даже если не принимать это во внимание, текст все равно зачастую предстает скучным, монотонным, с бесконечными повторами.

При всем при этом легко понять, почему «Пистис София» не произвела большого впечатления, когда она впервые пред-

стала перед исследователями. Войде не стал издавать имевшуюся у него копию, и текст был напечатан лишь в 1851 году — его сопровождал перевод на латынь, выполненный немецким филологом М.Г. Шварце. Лишь в 1896 году текст начал привлекать к себе внимание широких кругов научной общественности, когда британский ученый Дж.Р.С. Мид выполнил его перевод на английский.

Тем не менее именно приобретение, сделанное Эскью, обозначает поворотный пункт в истории гностицизма. Вплоть до этого момента наше повествование фокусировалось на его потомках, иногда по прямой, иногда по боковым линиям, как они проявляли себя на протяжении развития западной цивилизации. Но в девятнадцатом веке климат радикально изменился. Стали проявлять больший интерес к непосредственному изучению обнаруживавшихся гностических текстов, к попытке понять, что именно гностики сами говорили о себе.

Это смещение внимания и акцентировки в значительной степени обусловлено рождением критического подхода к Писанию, возникшего в период Просвещения в восемнадцатом веке. Образованная публика, уже испытывавшая отвращение к религиозной розни, раздиравшей Европу на протяжении предыдущих двухсот лет, начала терять веру в христианство и обратилась к более скептическому изучению его корней. Ученые стали подозревать, что Евангелия вполне могут содержать в себе не одну лишь «евангельскую истину», и начали пытаться извлекать мистические и легендарные элементы из этих книг. Когда стали практиковать этот подход, то обнаружили, что логично будет сделать следующий шаг — перейти к пристальному изучению других текстов, способных пролить свет на истоки христианства.

Этот процесс продолжается по сей день, и он все еще дает очень интересные результаты. Вопрос о корнях христианства до сих пор не забыт, не похоронен, и это позволяет предполагать, что никакого действительно удовлетворительного ответа не найдено. Документы эпохи зарождения христианства, ко-

торые могли бы пролить какой-то определенный свет на его истоки, были, вероятно, утрачены либо уничтожены. При всем этом обозначился значительный объем материалов, дающих основание полагать, что история христианства была не совсем такой, какой ее принято было видеть. «Пистис София» относится к числу самых ранних источников. Библиотека Наг-Хаммади, о которой я рассказывал в главе 1, — еще один, гораздо более значительный источник.

Развитие критического метода и того, что Альберт Швейцер удачно назвал «поисками исторического Иисуса», не является предметом рассмотрения в этой книге. Но обратим внимание на один интересный момент. В этот период имел место еще один поворот: к фигурам гностиков стали все больше обращаться как к забытым героям, чем как к еретикам. Этот факт отчасти можно объяснить, если посмотреть, как выстроились магистральные направления в академической науке. В девятнадцатом и двадцатом веках темой христианских истоков завладели либеральные ученые, исследования которых подрывали позиции их консервативных противников. Немецкий ученый Курт Рудольф резюмирует взгляды либералов следующим образом: «Развитие ортодоксальной линии [в раннем христианстве] представляло собой длительный процесс, действительно основывавшийся на определенных базовых утверждениях, но, так или иначе, проистекавший из великого разнообразия идей и результатов действий первых христиан. Это действительно игравшее вескую роль многообразие, включавшее в себя и христианское гностическое движение, было объявлено еретическим и неправоверным лишь в ходе дискуссий, и эта дисквалификация основывалась исключительно на теологических суждениях». Слова Рудольфа являются отражением взглядов многих, если не большинства, современных ученых, не относящихся к числу фундаменталистов.

Но гностическому возрождению нельзя дать полноценного объяснения исключительно в контексте открытий академической науки. Если бы все сводилось лишь к вопросу ученых

штудий, то эти прозрения скорее всего явились бы предметом достояния широкой общественности гораздо позже и обозначились бы в гораздо более приглушенной форме, чем это имело место в реальности. Внимание к гностическому наследию со стороны широкой публики явилось результатом работы ряда практиков эзотерики, назвавших гностиков своими духовными предками.

Упомянуть этот факт — значит внести элемент некоторой неловкости в дискуссию. Со стороны ученых академического направления эзотерики последних двух столетий встречают весьма неохотное и двусмысленное признание — и это укладывается в русло интеллектуальной устремленности нашего времени. Воутер Ханеграафф, голландский исследователь эзотерики, объясняет, почему это так происходит. Он замечает, что ученые современности не видели в изучении гностицизма опасности для себя; напротив, для них это стало полезной защитой против консерваторов. Но далее Ханеграафф пишет:

> «Что касается современных эзотерических традиций, то тут ситуация была иной. Они не только были менее удаленными [чем классический гностицизм] во времени, но они также были гораздо ближе по духу. Обретя расцвет в тот же самый период, когда возникли современные наука и рациональность (и, как мы знаем, решающим образом поучаствовав в этом возникновении), они, очевидно, прикоснулись к самым корням современности. Если гностицизм традиционно воспринимался как враг христианства... то современной эзотерике было отведено сопоставимое положение в системе координат установившегося модернистского мировидения. Для интеллектуальных наследников Просвещения она в значительной степени явилась тем же, чем гностицизм явился для Отцов Церкви раннего христианства: собранием вытесненных с авансцены, но потенциально опасных предрассудков».

Хотя Ханеграафф в своих рассуждениях употребляет форму прошедшего времени, едва ли мы внесем в них искажение, если представим все в настоящем времени. Таким образом, су-

ществует риск выйти за рамки интеллектуальной респектабельности, изображая современные эзотерические формы духовности как определяющий фактор в плане гностического возрождения. Но мы должны пойти на этот риск, если хотим быть верными фактам.

«Разоблаченная Изида»

Наиболее видное положение среди этих эзотериков занимала Елена Петровна Блаватская (1831—1891). Интеллектуалы мейнстрима зачастую высмеивают Блаватскую как генератора полусырой мистической трескотни и разного рода модных оккультных салонных трюков. Но ее роль в современной эпохе гораздо значительнее. Современный ученый Кристофер Бэмфорд замечает:

> «Хотя госпожу Блаватскую еще не числят наравне с Марксом, Фрейдом и Ницше одним из «творцов» двадцатого века, это, несомненно, ее место — несмотря на всю ее дикую эксцентричность и почти своенравную свободу духа. Конечно же, в наше время нет ни одного «альтернативного мыслителя» в какой бы то ни было области, достижения которого не опирались бы в той или иной степени на результаты ее энергичных усилий. За феноменом нью эйдж — имеем ли мы в виду Рудольфа Штайнера, Гурджиева с Успенским, Петра Деунова, Шваллера де Любича, Кришнамурти или представителей других, по-видимому, совершенно иных «духовных» течений, от «циклического мировоззрения» Рене Генона до магических традиций, возрождающегося пифагорейства, герметизма и каббалистики, или же таких деятелей, пытавшихся найти синтез между наукой и мистицизмом, как Фритьоф Капра, Руперт Шелдрейк, Лайолл Уотсон и еще многие другие, — за всеми ними стоит фигура госпожи Блаватской».

По общему признанию, биография Блаватской рисуется весьма странной, и даже люди, испытывающие к Елене Петровне симпатию, выражали сомнение относительно ряда де-

талей ее жизнеописания. Госпожа Ган родилась в России в 1831 году в аристократической русской семье. Еще в детском возрасте она стала погружаться в литературу оккультного содержания, заполнявшую библиотеку ее прадеда князя Павла Долгорукого, члена масонского общества. Своевольная еще с молодости, она пренебрегла желаниями своей семьи и в семнадцатилетнем возрасте вышла замуж за пожилого генерала Никифора Блаватского. Они вскоре развелись, однако ее муж продолжал оказывать ей финансовую поддержку еще на протяжении многих лет.

Решающий момент в жизни Блаватской наступил 12 августа 1851 года (в этот день ей исполнилось двадцать лет), когда она находилась в Лондоне в компании своего отца. По словам ее конфидентки графини Вахтмайстер, «однажды она прогуливалась по улице, когда, к своему удивлению, увидела высокого индуса в окружении нескольких индийских принцев». Она сразу же распознала в нем своего учителя. На следующий день Блаватская снова увидела «высокого индуса» в Гайд-парке. Индус рассказал ей о миссии, которую он поручит ей. Эта миссия будет включать в себя создание того, что впоследствии получит название Теософского общества. Для подготовки к этой миссии Елене нужно будет провести три года в Тибете. Посоветовавшись со своим отцом, она взялась за исполнение задания и сразу же отправилась в Индию.

Следующие двадцать лет жизни Блаватской складываются в богатую, но приводящую в некоторое замешательство историю, наполненную путешествиями и разного рода приключениями в самых различных местах, в частности в Индии, Египте и обеих Америках. Блаватская даже утверждала, что сражалась в армии Гарибальди против папских войск, приняв участие в 1867 году в сражении при Ментане, в ходе которого она, по-видимому, была ранена. Но миссия, возложенная на нее высоким индусом, начала реализовываться лишь в 1873 году, когда она повстречала американского адвоката по имени Генри Стил Олкотт. В Нью-Йорке в 1875 году она и Олкотт осно-

вали Теософское общество, организацию, продолжающую процветать и в наше время.

В 1877 году Блаватская (известная в кругу приближенных к ней людей как ЕПБ) издала свой первый труд, «Разоблаченную Изиду», в котором фундаментальным образом освещалась оккультная мысль. Первое издание было распродано за девять дней. Это объемная многословная работа, и основная ее тема — она же тема всей жизни и учения Блаватской — это «тайная доктрина», которая, по ее убеждению, уходила своими корнями в доисторические времена, и обнаружить эту доктрину можно было в эзотерических традициях Азии и Запада.

Блаватская по своей сути являлась иконоборцем. Она с трудом могла удержаться от насмешки над общепризнанным авторитетом, когда к тому представлялся удобный случай, и многое в образе мышления, господствовавшем в ее время, предоставляло для этого широкие возможности. Она жила в период, когда триумфальное шествие западной цивилизации достигло зенита. В конце девятнадцатого века горстка европейских наций правила большей частью мира, и для этих наций представлялось самоочевидной истиной то, что эти «примитивные» и «дикие» народы признают превосходство западной цивилизации, в том числе ее религии. Блаватская высвечивала эту идею иным способом: «Единственным сущностным различием между современным христианством и древними языческими верованиями является вера первого в персонифицированного дьявола и в ад», — утверждала она. Лихие заявления Блаватской о том, что традиционное христианство представляло собой обременительную кучу маловразумительных доктрин, которые были не многим лучше предрассудков, шокировали бóльшую часть читающей публики и волновали кровь большей части читателей, готовых с ней согласиться.

Для Блаватской истинным в христианской вере было не вероучение и не догмы церкви, а эзотерическая доктрина, которой в самом начале учили гностики и их еврейские сородичи — каббалисты:

«Если гностики и были уничтожены, то гносис, основанный на тайной науке наук, до сих пор живет. Земля доныне помогает жене и готова разверзнуть свои уста, чтобы поглотить средневековое христианство [ср. Откр 12:1—16], узурпатора и убийцу доктрины великого учителя. Древняя каббала, гносис и традиционное тайное знание не оставались без своих представителей ни в один век и ни в одной стране».

По мнению Блаватской, на Западе к числу носителей этого сокровенного знания относились не только гностики и каббалисты, но также и ессеи, платоники и неоплатоники, герметики и тамплиеры. По большей части то, что она говорила, было не ново. Авторитеты былых эпох, в числе которых Фичино с его *aurea catena*, заявляли о непрерывности этой традиции. Другие, в частности Джордано Бруно, утверждали, что христианское откровение не содержало в себе ничего особо важного: это была во многих отношениях ухудшенная, подразумевающая буквальное понимание версия истин, известных уже тысячи лет. Но именно Блаватской довелось стать первой, кто внедрил эти идеи в широкие массы.

Блаватская является ключевой, но часто упускаемой из виду фигурой в деле реабилитации гностицизма. В своей объемной работе «Тайная доктрина», изданной в 1888 году, она утверждала, что «каждая из гностических сект была основана инициатом, при этом их доктрины базировались на точном знании сакральной символической системы каждого народа». У нее было несколько причин акцентировать это утверждение. Одна из них — на нее мы уже обратили внимание выше — заключалась в том, чтобы восстановить в коллективной памяти образы гностиков, противопоставив их догматическому христианству католической и протестантской церквей ее времени. Другая причина, тесно связанная с вышеназванной, имеет отношение к более тонкой материи, о которой Блаватская пишет:

«Требуется *низший ранг созидающих ангелов*, чтобы «создавать» обитаемые небесные тела — особенно наше — или же иметь дело с

материей на этом земном уровне. Философы-гностики первыми в исторический период начали думать в этом направлении и на основании этой теории изобретать различные системы. Таким образом, в их схемах творения *творцы* всегда находятся у самого подножия лестницы духовного бытия. Согласно представлениям гностиков, те, кто создал нашу землю и обитающих ее смертных, помещались на самой границе материи *маяви* [иллюзорная], и их [гностиков] последователям всегда объясняли — к великому неудовольствию Отцов Церкви, — что за сотворение этих жалких в духовном и моральном смысле рас не может быть ответственно никакое высшее божество — но лишь ангелы низшей иерархии, к числу которых они причисляли еврейского Бога Иегову».

Она утверждает, что гностики с презрением относились к фигуре Бога Иеговы, поскольку «это был гордый, амбициозный и нечистый дух, злоупотребивший своей властью, узурпировав место *высшего Бога*, хотя он был не лучше, а в некоторых отношениях намного хуже, чем *его братья Элохим*». (Под словом *Элохим*, которое в переводе с еврейского означает «боги», Блаватская имеет в виду «ангелов низшей иерархии».)

Мы уже обратили внимание на богословскую полемику, когда говорили об Оригене в главе 2. Гностики утверждали, что Бог Ветхого Завета являлся низшим божеством, которое стало претендовать на то, что оно является одним-единственным истинным Богом. Но он не может *быть* одним-единственным истинным Богом, поскольку, по мнению Блаватской, этот «высший Бог» находится за границами любых понятий и вообще мысли. Таким образом, Иегова, которого и она, и многие из древних гностиков идентифицировали с демиургом, являлся узурпатором.

Суть этой полемики весьма сложна, и ее хитросплетения трудно распутать, но она того стоит. Блаватская вспоминает гностическое наследие для того, чтобы заявить, что «тайная доктрина» — базовые эзотерические учения, лежащие в основе всех религий, — является универсальной. Притязания евреев на то, что они одни почитали одного-единственного истин-

ного Бога — христиане впоследствии заимствовали у них такого рода притязания, — были, таким образом, отнесены по части сектантского высокомерия. (Блаватская всегда стремилась отличать экзотерический иудаизм от эзотерического иудаизма каббалы, точно так же как она проводила различие между эзотерическим христианством гностиков и общепринятой религией.) Экзотерические иудеи и христиане почитали не одного-единственного истинного Бога, но лишь одно из божеств в небесной иерархии — и, более того, такое, которое имело высокомерие заявлять, что оно одно является Богом. Таким образом, Блаватская пыталась отрешить иудео-христианскую традицию от претензий на монопольное обладание духовной истиной.

Избрав этот метод атаки, Блаватская лишь использовала освященную веками тактику. Если ты пытаешься дискредитировать чужую религию, то у тебя есть две основные возможности: либо ты утверждаешь, что чужие боги иллюзорны, либо заявляешь, что они суть зло. Блаватская избрала второй подход, утверждая, что иудео-христианский Бог — это узурпатор из нижних рядов космической иерархии, по сути, идентичный гностическому демиургу. Протоортодоксальное христианство избрало тот же самый подход в своей длительной борьбе с греко-римским язычеством: боги древнего пантеона существовали, говорили древние христиане, но, по сути, они являлись демонами. Павел писал: «...но что язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу» (1 Кор 10:20).

Блаватская вспоминала гностиков и в иных целях. Ее «тайная доктрина», выраженная в учении, названном ею теософией, гласит, что соотносительно с человеческой структурой существует семь уровней, из которых физический представляет собой самый нижний ярус. (Эти семь уровней — *атман*, или самость; *буддхи*, или высший интеллект; *манас*, или сознание; *кама*, или желание; *линга шарира*, или эфирный двойник; *прана*, или жизненная сила; и физическое тело.) Для подкрепления своих утверждений она приводила цитаты из «Пистис Со-

фии». «Согласно этому удивительному произведению религиозной литературы — настоящему гностическому ископаемому, — писала она, — человеческая сущность представляет собой семеричный луч, исходящий из Единого, — в точности так, как это преподносит наша школа». Далее она продолжает проводить параллели между учениями гностического текста и теософскими представлениями о семи уровнях.

В 1878—1879 годах Блаватская вместе с Олкоттом путешествовала по Индии, и эта поездка обозначила значительный сдвиг в ориентации их взглядов и позиций. «Разоблаченная Изида» — это в основе своей работа о западной эзотерике. После пребывания Блаватской в Индии учение теософии в значительной большей степени стало насыщено восточной мудростью — в первую очередь обозначился «эзотерический буддизм», по словам Блаватской, лежавший в подоснове известных внешних форм буддизма и индуизма. «Тайная доктрина» представляет собой компендиумное изложение этой мудрости. Соответственно большинство истолкователей творчества Блаватской считало, что в позднейший период своей жизни она проявляла увлеченность восточными эзотерическими учениями — в противовес западным. В своих странных, но весьма увлекательных лекциях, прочитанных им в 1893 году, британский эзотерик К.Дж. Харрисон даже утверждал, что американские оккультные ложи, опасаясь растущего могущества Блаватской и испытывая подозрительность в отношении ее мотивов, использовали особые магические операции, с тем чтобы определить ее в своего рода «оккультное заточение», которое Харрисон описывал как «своеобразный духовный сон, характеризующийся фантастическими видениями». Когда она отправилась в Индию, то там нашлись духовные учителя, которые помогли ей высвободиться из духовного плена в обмен на данное ею обещание содействовать развитию восточных традиций и выведению их на новую мировую орбиту. «Короче говоря, — подытоживает Харрисон, — Блаватская вышла из «тюрьмы» тибетским буддистом и пророчицей новой религии».

Даже если эти рассказы и истинны, вся история не столь проста. Если Блаватская и была «тибетской буддисткой», ее версия данной традиции имеет мало сходства с теми формами тибетского буддизма, которые пришли на Запад в последние пятьдесят лет. Если мы, пытаясь упростить суть дела, заключим, что теософия Блаватской является «восточной», то это будет неточно. Исследователи, сравнившие ее учения с индуистскими и буддистскими, обнаружили не меньшее, а то и большее влияние со стороны западной эзотерики на ее теософию; один ученый даже утверждает, что ее семеричная разбивка человеческой структуры не имеет параллелей на Востоке, несмотря на использование ею санскритских терминов. В своем исчерпывающем исследовании эзотерических течений, обозначившихся в рамках направления нью эйдж, Воутер Ханеграафф делает заключение, что «теософия — хотя она и способствовала стимуляции общественного интереса к индийским религиям — не просто укоренена в западной эзотерике, но и остается западным по своей сути движением».

И не является простым совпадением тот факт, что Дж.Р.С. Мид (1863—1933), который первым представил гностиков англоязычной публике, издав на английском «Пистис Софию» и свою собственную работу «Фрагменты забытой веры», водил тесное знакомство с Блаватской. Он служил ее личным секретарем с 1889 года до самого момента ее смерти в 1891 году, также он являлся редактором теософского журнала «Люцифер», переименованного в «Теософское обозрение». Мид не был ученым обычного типа: он не придерживался герметичного подхода к своему предмету изучения, предполагающего отгораживание от профанов, — напротив, он создавал свои работы о гностиках, стремясь дать возможность читателям самим продвинуться в направлении гносиса. С другой стороны, труды Мида очень основательны, добросовестны, отмечены высоким интеллектуальным уровнем. И в настоящее время ученые относятся к ним с уважением.

Творчество Мида явилось весьма плодотворным, его работы в значительной степени способствовали возрождению интереса к гностикам — не только напрямую, но и через влияние на фигуру, ставшую значительно более известной, чем сам Мид: на швейцарского психиатра К.Г. Юнга (1875—1961). Ричард Нолл, чья книга «Культ Юнга» содержит весьма критичный и зачастую очень проницательный анализ мышления Юнга, пишет: «Мид остается огромным — хотя еще и не признанным — источником влияния на Юнга. В личной библиотеке Юнга содержится не менее восемнадцати научных работ, написанных Мидом, — все они были изданы Теософским издательством. Многие из этих работ вышли в изданной Теософским обществом серии «Отголоски гносиса», и, таким образом, Мид явился для Юнга «мостиком к высшим вещам». В итоге Юнг лично познакомился с Мидом и даже совершил поездку в Лондон, чтобы навестить его.

Юнг и «Семь наставлений»

К.Г. Юнг остается одним из самых влиятельных мыслителей в современной психологии, при этом его творчество практически невозможно свести к какой-то одной из категорий. В отличие от многих персонажей этой книги, Юнг имел основательное академическое образование. Он учился по специальности «Психиатрия» в нескольких ведущих учебных заведениях. Еще в самом начале его карьеры Зигмунд Фрейд указал на него как на своего явного преемника в зарождавшейся тогда области психоанализа. Юнг настаивал и на научной направленности своих работ и подчеркивал, что в их основе лежит обширная клиническая практика. При всем при этом Юнг также являлся визионером — в некоторых отношениях таким же, как Сведенборг или Бёме. И как клиницист, и как визионер, Юнг обращался к гностическому наследию, и, возможно, он явился единственной по-настоящему влия-

тельной фигурой, вознамерившейся вернуть его в массовое сознание.

Детали биографии Юнга, в частности его взаимоотношения с Фрейдом, широко обсуждались, поэтому нет необходимости снова касаться этого предмета, — скажем лишь, что два этих человека прервали контакты в 1912 году отчасти по сугубо теоретическим, отчасти по личным мотивам. Следующие несколько лет явились для Юнга временем душевного перелома. Оказавшись защищенным от кошмаров Первой мировой войны своим швейцарским гражданством, он, однако, испытал в этот период личностный кризис, оказавший влияние на всю его дальнейшую жизнь и работу. Этот кризис так или иначе был связан с материей гностицизма.

Внутренняя борьба, происходившая в Юнге, достигла своей максимальной точки в 1916 году. «Все началось с какой-то сумятицы, и я не знал, что *это* значит или чего *оно* хочет от меня, — писал он в своих воспоминаниях. — Казалось, что атмосфера вокруг меня сгущается, ее заполняли какие-то удивительные призрачные существа». Однажды в воскресенье Юнг услышал дверной звонок, но за дверью никого не оказалось. «Я видел даже, как покачивался дверной колокольчик!.. Поверьте мне, все это казалось тогда очень странным и пугающим! Я знал, что-то должно произойти. Весь дом был полон призраков, они бродили толпами. Их было так много, что стало душно, я едва мог дышать. Я без конца спрашивал себя: «Ради Бога, что же это такое?» Они отвечали мне: "Мы возвратились из Иерусалима, где не нашли того, что искали"».

Этот опыт вдохновил Юнга на создание удивительнейшей работы — небольшого своеобразного завещания, названного «Septem Sermones ad Mortuos», или «Семь наставлений мертвым», «что написал Василид из Александрии, города, где Восток соприкасается с Западом». На протяжении нашего повествования мы уже встречались с фигурой Василида — одного из величайших учителей гностицизма, жившего во втором веке нашей эры. В данном случае это имя может иметь двоякое зна-

чение, поскольку, как полагает Ричард Нолл, «Юнг, возможно, намекает этим псевдонимом, что некто из Базеля, — (в этом городе вырос Юнг), — написал это произведение». Используя этот легендарно-призрачный образ, по определению самого Юнга, «одного из тех великих мыслителей раннехристианской эпохи, имя которого христианство постаралось стереть из истории», мыслитель создает миф, очень близкий по своему характеру к гностическим системам античности. Он даже использует отдельные именования, употребляемые Василидом, к примеру, называя божество Абраксасом.

Ключевая идея книги представлена уже в первом предложении книги ссылкой на некие призрачные видения: «Мертвые возвратились из Иерусалима, где не нашли того, что искали». Иерусалим — святой город авраамических религий, центр религиозных чаяний для половины населения мира. Что же мертвым не удалось найти там? Возможно, духовный опыт. Исторически утвердившееся христианство создало большое число доктрин и разного рода этических руководств, но оно оказалось не в состоянии поделиться подлинным внутренним опытом с духовно мертвыми. И в видении Юнга мертвые отправляются к Василиду Гностику в Александрию — древний центр мистицизма и оккультизма — в поисках чего-то нового. Юнг, судя по всему, попытался охарактеризовать духовную ситуацию своего времени, таковой же она видится и в наши дни.

Оглядываясь назад на пройденный путь незадолго до своей смерти, Юнг увидел этот период как поворотный в своей жизни. «Все мои работы, вся моя творческая деятельность вылилась из тех изначальных фантазий и грез, начавших проявляться в 1912 году». Основываясь на своем собственном опыте и историях своих пациентов, Юнг пришел к тому, что стал расценивать мечты и фантазии как выражения определенных фундаментальных структур в человеческом сознании, которые он назвал «архетипами». Эти архетипы имеют свою собственную цельную реальность, не обязательно проявляющуюся внешне, — скорее, речь идет о врожденных структурах наших сознаний.

Уже на раннем этапе карьеры Юнга поразило то, насколько сны его пациентов напоминали древние мифы. Юнг описывает один случай, когда больной шизофренией пациент утверждал, что «он мог видеть эрегированный фаллос на солнце. Когда этот пациент поворачивал голову из стороны в сторону, то, по его словам, и фаллос солнца двигался синхронно с этим, *и именно от него шел ветер*». Юнг обнаружил на удивление схожую образность, присутствующую в литургии митраической религии, мистериального культа поздней античности (у Юнга имелся текст литургии в переводе Мида). В митраическом тексте говорится: «И также присутствует так называемая труба, источник совершающего служение ветра. Вы увидите, как с солнечного диска свешивается нечто, похожее на трубу». И еще Юнг замечал, что «пациент был лишь мелким служащим с образованием не выше среднего». Юнг исключал возможность того, что пациент мог наткнуться на этот образ, читая данный сакральный текст довольно темного содержания. В данном случае сходство высветило «мифологический сюжет... вновь обнаруженный при обстоятельствах, совершенно исключающих какую бы то ни было возможность прямой передачи». Далее Юнг говорит:

> «Данный случай — это не некое изолированное явление: тут речь идет не об унаследованных идеях, но о врожденной наклонности создавать параллельные мыслеобразы, или даже, скорее, воспроизводить идентичные психические структуры, общие для всех людей, которые я позднее назвал архетипами коллективного бессознательного».

Юнг заключил, что эзотерические тексты, в частности тексты гностиков и алхимиков, смогут пролить свет на эти архетипы. Его особенно восхищал центральный гностический миф, который, повествуя о путешествии, совершаемом из области забвения в область знания, казался ему похожим на путь, одолеваемый современным пациентом при прохождении курса психоанализа, чтобы достичь уровня целостного самосознания, кото-

рый Юнг называл «индивидуацией». «С 1918 и по 1926 год, — вспоминал он позднее, — я серьезно увлекался гностиками, они тоже соприкоснулись с миром бессознательного, они обратились к его сути». При этом он добавляет, что «маловероятно, чтобы у них сложились некоторые психологические концепции».

Это последнее замечание весьма существенно. Даже многие из числа самых ревностных последователей Юнга забывают, насколько сильно на него повлиял Иммануил Кант. Кант учил тому, что мы как люди никогда не имеем прямого опыта восприятия реальности, которая есть вещь в себе, но лишь прибегая к помощи врожденных структур в нашем сознании, называемых им «категориями». По Канту, под категориями подразумевались такие базовые типы восприятия, как время, пространство, количество и каузальность. Юнг со своей стороны определял их как архетипы, являющие себя в сновидческих образах, произведениях искусства и религиозных символах. Говоря, что древние гностики не имели «психологических концепций» этих образов, Юнг имеет в виду то, что они, по-видимому, скорее воспринимали их как реальные сущности, чем как порождение структуры души.

Юнг не хотел делать последний шаг — наделять эти архетипы объективной реальностью, выходящей за рамки «психэ». «Откровение — это «разоблачение» глубин человеческой души прежде всего, «раздевание»; следовательно, по сути, психологическое событие, хотя это, конечно, не означает, что за этим не может присутствовать что-то *еще*. Но это уже лежит за рамками компетенции науки». Юнг полагал, что такие образы говорят многое о сознании, но не обязательно говорят о мире. Следовательно, он старался по большей части давать психологические, а не религиозные или метафизические интерпретации мифов и сновидений (хотя он неизбежно забредал и в эти области).

Возьмем простой пример: Юнг проводит параллель между гностическим демиургом и «космогоническим шутом примитивных народов». Известный пример последнего рода — Локи, древнескандинавский бог-обманщик, чьи проделки в итоге

приводят к концу времен — к сумеркам богов. По сути, Юнг говорит, что существует архетип, искажающий вещи, вносящий в мир деструкцию и несовершенство. Этот принцип существует в наших душах; мы реализуем его в наших жизнях, в ошибках, которые мы совершаем наполовину слепо, наполовину осознанно. Древние скандинавы персонифицировали его в фигуре Локи; гностики опознали его в фигуре демиурга — бога, создавшего тот уродливый мир, где мы обитаем, при всем том, что и бог, и его мир, возможно, существуют лишь в устройстве наших мозгов.

Юнга сильно критиковали теологи, в частности Мартин Бубер, обвинивший мыслителя в том, что тот сам является гностиком. Ответ Юнга в резюмированном виде изложен в постскриптуме к письму Виктору Уайту, англичанину-доминиканцу, с которым Юнг переписывался в течение многих лет. «Я пошлю Вам копию моего ответа Буберу, назвавшему меня гностиком. Он не понимает реальности психосферы». Этим своим заявлением Юнг дает понять, что он говорит исключительно о психологических истинах, нашедших свое выражение в мифах гностиков, равно как и во многих других источниках. В другом месте он пишет: «Архетипические темы бессознательного суть психогенный источник гностических идей, маниакальных идей (особенно имеющих параноидально-шизофренические формы), символьных конструкций в сновидениях и активного воображения в процессе психоаналитического излечения невроза».

Все это указывает на отказ Юнга связывать себя с верой в персонажей гностических мифов (или каких-то иных мифов). Он утверждает: «Именование моей «системы» «гностической» — это изобретение моих критиков из числа теологов». «Я не философ, а лишь эмпирик». Этот эмпиризм заключался в изучении порождаемой сферой «психэ» образов, явленных в религии и мифологии, а также в сновидениях его пациентов. Он не утверждал, что его открытия, касающиеся «психэ», обя-

мительно ведут к неким теологическим или метафизическим истинам.

В любом случае такой была официальная позиция Юнга. Она гармонировала с его кантианской ориентацией, подразумевающей ту истину, что мы никогда не сможем узнать, каков есть мир в себе; мы можем лишь узнать, каким он *представляется* нам. С другой стороны, Юнг, случалось, касался и теологических проблем, самый известный случай такого рода — интервью, данное им в конце жизни. Когда его спросили, верит ли он в Бога, он ответил: «Мне не нужно верить. Я знаю». Отголосок доминирующей в гностическом наследии темы тут прослеживается весьма явно.

Юнг являлся глубоким и проницательным мыслителем; однако представленное им мировидение не снимает всех вопросов. Перейдя определенную черту, мы уже не готовы удовлетвориться одними лишь психологическими объяснениями. Мы хотим таких ответов, которые раскрывали бы нам самую суть вещей, а не просто объясняли, как работает сознание. Даже если подобное невозможно (на чем, по-видимому, настаивают Кант и Юнг), мы все еще продолжаем страстно желать этого.

Если продолжать следовать в данном направлении, то это заведет нас в дебри сложной и, возможно, неразрешимой философской дискуссии. Так или иначе, надо признать, что Юнг внес огромный вклад в изучение этих областей. Опознавая в эзотерических текстах и мифах *психологическую* истину, он дал возможность читателям открыть их для себя заново. Читателям уже не нужно было воспринимать их на буквальном или даже теологическом уровне прочтения, чтобы увидеть, что они имеют сообщить нечто важное современному сознанию. Юнг и его последователи, такие как знаменитый специалист в области сравнительной мифологии Джозеф Кэмпбелл, высветили мир мифов таким образом, каким он еще ни разу не представлялся на протяжении столетий.

Экзистенциальный гностицизм

Становление Юнга как ученого в значительной степени укладывается в традиционное академическое русло, и его влияние на интеллектуальный мейнстрим было гораздо более значительным, чем влияние Блаватской, но во многих отношениях он также остается маргинальной фигурой. При всей своей известности и влиятельности юнгианская психология обретается на границах области академической респектабельности; психоаналитики-юнгианцы получают аккредитацию не от университетов, а от Института К.Г. Юнга в Цюрихе или его филиалов. Таким образом, мы продолжаем задаваться вопросом: можно ли вообще говорить о том, что повторное открытие гностицизма в строго академическом контексте благоприятствовало возрождению гностицизма?

Ключевой фигурой в этом отношении явился Ханс Йонас, немецкий ученый, издавший в 1934 год фундаментальную работу «Gnosis und spätantiker Geist» («Гносис и дух поздней античности»). Позднейшая ее версия, изданная на английском под заголовком «Гностическая религия», до сих пор остается образцовым введением в предмет. Подобно Юнгу, Йонас дал возможность читателям двадцатого века посмотреть на гностиков свежим взглядом, но Йонас сделал это исходя из экзистенциалистской перспективы.

Слово *экзистенциализм* на страницах книги должно заставить глаза читателя покрыться пеленой. Говоря в двух словах, экзистенциализм в основе своей сводится к попытке разрешить трудный для понимания философский вопрос: какова разница между вещью в себе (ее *сущностью*, если использовать философскую терминологию) и вещью, как она явлена в мире (ее *экзистенцией*)? Философы-экзистенциалисты, такие как Жан-Поль Сартр, обычно утверждают, что вещи — включая и людей — не имеют фиксированной, детерминированной природы. Экзистенция предшествует сущности: мы кроим себя, по мере того как проходим свой путь. (Философы былых эпох,

такие как Аристотель и Фома Аквинский, мыслили в противоположном направлении.)

Какой бы абстрактной эта идея ни была, она радикальна. Во-первых, если вышесказанное истинно, то это означает, что люди свободны: не представляя собой ничего в своей сердцевине, мы свободны делать из самих себя все, что угодно. Во-вторых, если (как это предполагалось многими экзистенциалистами) не существует Бога, создавшего наши сущности, то мы в конечном счете пребываем каждый в одиночестве во вселенной, которая по своей сути абсурдна. Все это приводит к ставшему уже ходячим представлению об экзистенциализме (этим термином большинство людей склонны уже обозначать, скорее, некое настроение, нежели понятие) — сонмы европейских интеллектуалов, выпивающих одну за другой бессчетное число чашек эспрессо в наполненной густым дымом комнате и мрачно созерцающих уединенное, изолированное положение человека в отчужденном мире.

Гностики соглашались с тем, что мир, который мы видим перед собой, бессмыслен. Йонас определяет их взгляды следующим образом: «Кто бы ни создал этот мир, человек не обязан ни выказывать ему свою преданность, ни проявлять уважение к его работе... Мир... это продукт и даже воплощение негатива *знания*». Йонас также отмечал, что гностики использовали образы, заставляющие вспомнить Мартина Хайдеггера, философа-экзистенциалиста, в наибольшей степени оказавшего на него влияние. Хайдеггер говорит о *Geworfenheit*, или «заброшенности», подразумевающей тот факт, что мы оказываемся в мире, который не мы создали, и мы не знаем, как сюда попали. Йонас цитирует гностические тексты, имеющие схожее звучание, к примеру: «Вызволите нас из тьмы этого мира, в который мы были заброшены».

Но Йонас также видел, что между взглядами древних гностиков и современных экзистенциалистов пролегла радикальная трещина. Он цитирует знаменитое изречение Валентина: «Что делает нас свободными, так это знание того, кем мы были,

чем мы стали; где мы находились, куда мы оказались заброшены; куда мы спешим, от чего мы оказались избавлены; что есть рождение и что есть воскресение». В поверхностном плане тут тоже наблюдается сходство: и гностики, и экзистенциалисты говорят о свободе. Но гностики говорят, что «при всей нашей вовлеченности во временной план мы имеем свои истоки в вечности и также в вечности имеем свою цель. Это помещает космический нигилизм гносиса на метафизическую подложку, которая совершенно отсутствует у его современного дубликата». Другими словами, для гностиков существует мир, находящийся за границами этой видимой сферы. К этому миру мы и принадлежим, и он дает нам возможность избавления. Экзистенциализм не предлагает никакой подобной надежды.

По утверждению Йонаса в конце «Гностической религии», экзистенциализм ведет к нигилизму, а делать шаг в этом направлении он сам не хочет. Он не хочет соглашаться с представлением о том, что существует неодолимая пропасть между вселенной и человеком, приговаривающая последнего к «изолированному индивидуальному существованию»; но он, однако, не хочет сделать шаг и в противоположном направлении, заключив, что человечество и вселенная (или природа) суть одно, что, по его словам, «уничтожит саму идею человека как человека». Он завершает свою книгу выражением туманной надежды, что между двумя этими крайностями может быть найдена некая срединная область. Однако, будучи интеллектуалом начала двадцатого века, Йонас не может решиться признать осмысленность попытки гностиков определить эту срединную область: речь идет об идее, подразумевающей наличие высшего измерения реальности, придающего смысл существованию.

Какие бы мы ни сделали заключения относительно философских выводов Йонаса, очевидно, он дал возможность мыслителям своего времени попытаться определить степень своей близости к гностикам. Подобно Юнгу, хотя и имея совершенно иные ориентиры, он сделал важный шаг для реабилитации гностического наследия. Он дал возможность интеллектуалам

середины двадцатого века, которым вскружил голову экзистенциализм, увидеть в фигурах гностиков своих родственников, а возможно, и прямых предков.

Гносис как массовый феномен

Все те источники, о которых я говорил здесь, подготовили почву для пристального внимания к гностицизму. Но настоящий интерес к нему со стороны широких масс обнаружился лишь в конце 1970-х годов, когда были изданы две совершенно разные по своему характеру книги.

В 1977 году появилось однотомное издание писаний Наг-Хаммади, переведенных на английский. В подготовке к изданию и переводе «Библиотеки Наг-Хаммади на английском» принимали участие виднейшие эксперты в области древней истории и религиоведения, и книга сразу же привлекла к себе внимание — как самая значительная в двадцатом веке публикация ранних христианских текстов. И сейчас, почти тридцать лет спустя, те прозрения, которые обнаруживают тексты для раскрытия самых глубинных пластов веры, до сих пор продолжают вызывать удивление ученых.

Конечно, не все эти тексты привлекли широкое внимание читателей. Даже те, кто проявляет подлинный интерес к гностицизму, возможно, не читали такие тексты, как «Аллогены» и «Триморфик Протенноя». Вообще среди всех текстов Наг-Хаммади выделяется один, явно возвышаясь над остальными, завоевавший внимание широкой публики, — это Евангелие от Фомы. С того времени как Евангелие от Фомы впервые появилось на английском в полном виде (в издании текстов Наг-Хаммади в первый раз была представлена целостная версия произведения, хотя его фрагменты были известны и раньше), оно появлялось в бессчетном числе изданий — при этом в каждом из них издатели демонстрировали свой собственный взгляд на это загадочное Евангелие. В одном из недавних изданий, озаглавленном «Гностическое Евангелие святого Фомы», пред-

ставлены короткие комментарии, носящие наставительный характер, в отношении каждого стиха. Автор пояснительного текста в самом начале указывает:

> «Существует необходимость в новом Евангелии, «Евангелии космического Христа», которое восстановило бы мистические и магические элементы в христианстве и, более того, научило бы пути сознательной эволюции, направленной к тому внутреннему просвещению, которое воплощал в своей личности сам Мессия Иешуа, — к состоянию сознания, проникнутого Христом...
>
> В сердцевине этой сокровенной традиции лежит духовное искусство осознанной жизни и осознанного умирания, а также развития сознания за границами тела, благодаря чему прошедший инициацию оказывается способен осознанно проникать на высшие уровни существования как в этой жизни, так и в жизни после смерти. Результатом этого должна явиться осознающая себя целокупность самосознания, проникающая все стадии существования, включая то, что мы называем «смертью», так что в результате окажется, что нет более смерти и нет более необходимости в физическом воплощении. В конечном счете именно это мы имеем в виду, когда говорим о внутреннем просвещении и освобождении, самореализации и сознании, проникнутом Христом».

Автор данной работы Тау Малахи говорит, что эти научения преподал ему пожилой господин по имени Тау Элия, который вел свою «родословную от мистических, или гностических, христиан». («Тау», последняя буква еврейского алфавита, должна обозначать «учителя».) «Посредством бесед личного характера, речей в собраниях, наставлений относительно методов мистической молитвы, пророческой медитации, ритуалов инициации и прочих вариантов введения в суть он доводил до сведения учения традиции», — пишет Тау Малахи, возводящий эту традицию к розенкрейцерскому Просвещению семнадцатого века и далее — к каббале и мистическому учению *меркава*, относящемуся к первому веку нашей эры. Для него гностическое христианство — это «переплетение гностицизма, каббалы и розенкрейцерской философии».

Независимо от того, имеет ли действительно традиция, о которой повествует Тау Малахи, такие древние корни или нет, интересно рассмотреть, каким образом Евангелие от Фомы связано со многими из эзотерических традиций, о каковых здесь велась речь. Приведенный выше отрывок по своему звучанию похож на ряд современных учений, обращенных к гностическому наследию, и дает представление о том, каким образом духовные учителя движения нью эйдж смогли перекинуть мостик от современности к самым ранним христианским текстам. Делая акцент на «сознании, проникнутом Христом», противопоставленном вере в исторического Иисуса, они пытаются обнаружить укорененность духовного опыта в первую очередь в личностном бытии, а не в фигуре божества, определяемого как радикально «иное».

Вторая исключительно важная работа, связанная с повторным открытием гностицизма, была издана в 1979 году Элейн Пейджелс, являвшейся в ту пору профессором в Барнардском колледже. (Сейчас она преподает в Принстоне.) Озаглавленная «Гностические Евангелия», эта книга имела оглушительный резонанс. Гораздо более полновесно, чем какая бы то ни было иная книга (возможно, даже более, чем «Библиотека Наг-Хаммади»), она представила древних гностиков широкой читательской аудитории.

Пейджелс была не первым исследователем, написавшим фундаментальный вводный курс в гностицизм; как мы видели, Ханс Йонас сделал это много раньше. Что отличало ее книгу, так это не только удивительно искусное владение материалом, но и революционные выводы, сделанные на его основе. Она охарактеризовала тяжбу между гностиками и протоортодоксальной церковью как спор не только о доктрине, но также и о природе самой власти. Находящаяся в стадии становления ортодоксальная церковь делала акцент на факте воскрешения в его буквальном значении. Почему она это делала, если повествования Нового Завета (по своему характеру неопределенно-расплывчатые) оставляли пространство для множества интерпретаций? Пейджелс отвечает:

«Я полагаю, что невозможно ответить на этот вопрос адекватным образом, если продолжать рассматривать доктрину лишь в плане ее религиозного содержания. Но когда мы приступим к рассмотрению ее практического воздействия на христианское движение, то сможем увидеть такую парадоксальную вещь, что доктрина о телесном воскрешении носит также существенную *политическую* функцию: она легитимизирует власть определенных людей, претендующих на лидерство над церквями в качестве преемников апостола Петра».

По утверждению Пейджелс, гностический подход, исходящий из того, что духовная власть имеет в своем основании непосредственный внутренний опыт, оказался слишком дестабилизирующим для древней ортодоксальной церкви, стремившейся утвердить свою власть на скале апостольской преемственности. Более того, замечает Пейджелс, многие ранние христианские группы признавали духовную власть женщин. Отчасти это было обусловлено влиянием фигуры Марии Магдалины, согласно большинству древних преданий, первой увидевшей воскресшего Христа. Но по мере того как мужчины-епископы стали все более и более присваивать себе духовную власть, образ Марии Магдалины начал постепенно окрашиваться в темные тона. Как мы это видели в главе 1, она в итоге оказалась приравнена к женщинам, замешанным в прелюбодеянии. Некоторые источники постарались представить Петра, воплощение апостольской власти, как первого свидетеля воскрешения.

«Гностические Евангелия» — это во многих отношениях блестящая книга, но многие блестящие книги привлекли внимание публики слишком поздно или вообще прошли незамеченными. Работа Пейджелс оказалась такой успешной в значительной мере потому, что ее выводы превосходно соотносились с потребностями времени. В конце 1970-х годов движение нью эйдж уже представляло собой массовый феномен, а одна из центральных тем нью эйдж в целом — это приоритетная необходимость личного духовного опыта (на чем как раз настаивали гностики) в противовес вере в догмы или автори-

теты. Многие из первых христиан, по утверждению Пейджелс, не верили в буквальное, физическое воскрешение, отсюда ее обращение к современному читателю, испытывающему трудности с восприятием самых «сверхъестественных» моментов в истории об Иисусе. Кроме того, заявление исследовательницы, что женщины обладали духовной властью во времена раннего христианства, имело резонансное звучание в период, когда явление феминизма оказалось на переднем плане внимания в американском обществе. Наконец, в результате стремления Пейджелс усмотреть в первую очередь политические, а не духовные мотивы многих подвижек в раннем христианстве, ее подход обнаружил себя как исключительно модернистский — или даже, скорее, постмодернистский. До недавнего времени исследователи христианских истоков рассматривали борьбу между протоортодоксальной церковью и различными «ересями» исключительно в разрезе религиозной истины. Как раз благодаря современным «герменевтикам подозрительности» мы предпочитаем сегодня рассматривать подобные диспуты в контексте ведущейся борьбы за политическую и организационную власть. По всем вышеуказанным причинам книга Пейджелс оживила общественное внимание, равно как и ее позднейшие работы «Адам, Ева и змей» и «За границами веры».

Гностическая церковь

Обсуждение популярности гностицизма не должно создавать ложное впечатление. Интерес может быть широкий, но он зачастую поверхностный. Огромное число людей может испытать смутно-неопределенное влечение к гностицизму, но лишь очень немногие пойдут далее прочтения одной-двух книг. Несколько большее число людей может заняться изучением гностицизма, организовавшись для этого в группы в церквях, относящихся к числу более либеральных. Там члены этих кружков могут приступить к чтению Евангелия от Фомы или одной

из работ Пейджелс. Но число людей, начавших исследовать эти предметы сколько-то глубоко, в отношении к общему населению бесконечно мало. Мне ничего не известно о попытках посчитать число людей в Соединенных Штатах, которые тем или иным образом интересовались бы гностицизмом: трудно представить, что их число может превышать сто тысяч человек, вообще же их количество может быть значительно меньшим.

При всем при том существуют организации, называющие себя гностическими. Одна из них — Гностическая ассоциация, основанная уроженцем Колумбии, учителем по имени Виктор Родригес, также известным как Самаэль Аун Веор (1917—1977). Ассоциация исповедует «Гносис Космического Христа», который «синтезирует практику всех видов йоги, всех лож, религий, орденов, школ, систем и так далее». У нее очень много приверженцев в Латинской Америке.

Существует также еще несколько гностических церквей, которые обычно возводят свою родословную к фигурам «бродячих епископов» девятнадцатого века. Эти епископы обязаны своим статусом одной детали, отмеченной в доктрине римско-католической церкви: речь идет об установлении, введенном Августином Блаженным и поддерживаемом церковью по сей день, — рукоположение в епископы продолжает иметь силу даже в том случае, если епископ покидает церковь или расходится с ней по доктринальным вопросам. В 1724 году в результате одного такого резкого расхождения появилась церковь голландских старокатоликов, основанная как раз бродячим епископом. Другая интересная родословная прослеживается у церкви Южной Индии, восходящей к фигуре апостола Фомы, который, согласно легенде, отправился в этот край после смерти Христа, и кости его, по преданию, были погребены в Мадрасе.

В девятнадцатом веке эти две родословные линии сошлись, чтобы образовать *Église Gnostique**, гностическую организацию с центром во Франции. Основателем ее был человек по имени Жюль-Бенуа Дуанель дю Валь Мишель, в 1890 году имев-

* Гностическая церковь (*фр.*).

ший некий мистический опыт, побудивший его восстановить гностическую церковь. Для осуществления этого предприятия он собрал вместе ряд видных французских эзотериков, среди которых особенно выделяется Жерар Анкосс, более известный под своим псевдонимом Папюс. Последний основал эзотерическое общество, названное Мартинистским орденом. (Мартинизм — христианская эзотерическая традиция, более известная во франкоязычном мире, чем в англоязычных странах. В основе ее названия — имена оккультистов восемнадцатого века Мартине де Паскуалли и Луи-Клода де Сен-Мартена, которых Папюс числил духовными родоначальниками традиции.)

Запутанная духовная генеалогия различных гностических церквей в основном представляет интерес для их приверженцев и для специалистов. В сегодняшних Соединенных Штатах самым видным представителем возрождающегося гностицизма является Стефан А. Хёллер, венгерский эзотерик, возглавляющий Гностическую церковь в Голливуде. В работах Хёллера гностицизм соединяется с теософией Блаватской и идеями Юнга.

Хёллер рукоположил ряд епископов — в их числе Розамонда Миллер, возглавляющая Ecclesia Gnostica Mysteriorum* в Пало-Альто, штат Калифорния. Помимо того что Миллер является гностическим епископом с соответствующей духовной родословной, она, по ее утверждению, состоит также в обществе, берущем свое начало в самой ранней эпохе христианства и именующемся орденом Марии Магдалины. На протяжении большей части своей истории эта организация с центром на юге Франции была засекречена, и в нее принимались только женщины, но относительно недавно она открыла себя обществу (в ограниченных размерах) и ныне принимает в свои ряды также и мужчин.

Одного из членов конгрегации Миллер, Джея Кинни, карикатуриста, писателя и бывшего редактора «Co-Evolution

* Оккультная Гностическая церковь (*лат.*).

Quarterly»* (позднее «Whole Earth Review»**), его опыт работы в церкви и давнишний интерес к эзотерике подвигли основать «Gnosis», ежеквартальный журнал, посвященным западным традициям сокровенного характера. Первый номер «Гносиса» вышел в 1985 году. Я начал писать для него в 1986 году и стал его редактором в 1990 году — эту должность я занимал до тех пор, пока журнал не перестал выходить в 1999 году, в основном из-за продолжавшихся уже длительное время финансовых затруднений. Хотя «Гносис» никогда не мыслился как печатный орган возрождающегося гностического движения, в его цели входило обеспечение условий для организации широкого, представительного форума, на котором обсуждались бы западные эзотерические традиции в целом, — многие ученые и писатели, связанные с этим движением, иногда публиковались там. К примеру, регулярно помещал там свои статьи Стивен Хёллер, на протяжении нескольких лет у него была своя колонка в журнале.

Благодаря деятельности всех этих групп и индивидуумов гностическое наследие обретает свое продолжение в наши дни. Можно было бы продолжать отслеживать самые разнообразные его ответвления, поскольку многие традиции — от каббалы и алхимии до православного мистицизма — корнями своими уходят в это наследие. Но едва ли было бы возможно уделить внимание всем этим предметам в книге такого объема; более того, в значительной степени я осветил эти темы в своих предыдущих книгах — в «Сокрытой мудрости» и «Сокровенном христианстве». Теперь остается поговорить о гностическом наследии, проявляющемся не в такой прямой форме, при этом в данном случае был продемонстрирован больший охват тем и предметов — речь идет об отголосках гностицизма в современной литературе и философии.

---

* Ежеквартальный журнал, посвященный вопросам соэволюции (*англ.*).

** Всепланетное обозрение (*англ.*).

Глава 9

ГНОСИС И СОВРЕМЕННОСТЬ

Отслеживать нити гностического наследия — сложная задача. С одной стороны, оно, похоже, проступает повсюду — в «великой ереси» манихейцев и катаров, в оккультной философии Ренессанса и современной эпохи, в герметических течениях и теориях неоплатоников. Юнг, к примеру, полагал, что алхимия представляла собой прямое продолжение гностицизма, это утверждение он выводил из сходства символических систем двух течений, однако большинство ученых едва ли согласились бы с подобной идеей.

Отслеживание подлинных гностических влияний становится тем труднее, чем ближе мы подходим к современности. Отчасти это может быть связано с тем, что гностицизм, по некоторым утверждениям, начал оказывать влияние на огромное число писателей и философов, относящих себя к самым разным течениям. Тут можно назвать Гегеля, Блейка, Гёте, Шеллинга, Шлейермахера, Эмерсона, Мелвилла, Байрона, Шелли, Йитса, Гессе, Альберта Швейцера, Тойнби, Тиллиха, Хайдеггера, Конрада, Симону Вейль, Уоллеса Стивенса, Дорис Лессинг, Исаака Башевиса Зингера, Уокера Перси, Джека Керуака и Томаса Пинчона — и это далеко не полный список. К сожалению, даже те, кто усматривает наличие таких связей, зачастую в итоге признают, что эти лица никогда не читали гностиков либо что последние не оказывали на них сколько-то явно выраженного влияния. Один критик, определяющий

романистку Дорис Лессинг как гностика, далее признается: «У меня нет никаких свидетельств, что Дорис Лессинг напрямую знакома с гностицизмом».

Так или иначе, можно указать на выдающиеся фигуры, чьи имена можно с достаточным основанием увязать с гностическим наследием. Некоторые из них могли черпать вдохновение из гностических источников. Другие рассматривали гностицизм в более ортодоксальном разрезе — как архиересь, ответственную за все зло нашего времени.

В обоих случаях постоянно воспроизводится одна тема — мятеж. Если мятеж против устоявшейся власти — рассматривай мы его в политической или космической плоскости — присутствовал в человеческой жизни на протяжении тысячелетий, мятеж как сознательная, рационально обоснованная установка появился лишь в восемнадцатом веке как продукт Просвещения и движения романтизма. Мятеж часто рассматривался через призму политики как бунт, направленный против остатков феодализма и теократии, от которых избавлялась буржуазная Европа, но также и через призму метафизики. Французский поэт девятнадцатого века Шарль Бодлер воспроизводит этот дух в своем стихотворении «Авель и Каин», которое заканчивается словами: «Сын Каина, взбирайся к небу / И Господа оттуда сбрось!»* Несложно увидеть в этом отголосок гностической темы бунта против демиурга и сил «духовного зла, занявшего горние места». Значительно сложнее было бы с уверенностью утверждать, что Бодлер думал о гностиках, когда писал эти слова. При всем при этом подобное резонансное звучание дает возможность понять, почему многие критики обнаруживали гностические мотивы в искусстве и философии современности, присутствовали они там в действительности или нет.

В данной главе я обращусь к фигурам последних двух веков, чье творчество можно с достаточным основанием соотнести с идеями классических гностических систем первых веков нашей эры — либо потому, что эти личности как-то обращались к дан-

* Отрывок из стихотворения в переводе Н. Гумилева.

ным идеям, либо ввиду того, что в их произведениях явно прослеживаются следы этого влияния. Я также уделю внимание отдельным мыслителям двадцатого века, которые обращались к гностическому наследию в контексте темы мятежа, рассматривая последний и в положительном, и в отрицательном плане.

Блейк и демиург сознания

В современную эпоху одной из первых фигур, чье творчество обнаруживает явный гностический оттенок, был английский художник и поэт Уильям Блейк (1757—1827). Его фигуру зачастую увязывают с романтическим бунтом против политических форм угнетения — самая известная его биография имеет подзаголовок «Пророк против империи», — но и метафизический аспект его работы не менее, а может быть, и более важен.

Блейк, в четырнадцатилетнем возрасте отданный в ученики граверу, по большей части занимался самообразованием для обретения книжной учености. Не имея за своей спиной традиционных вех учености — школ и университетов, он, подобно многим другим людям, выучившимся самостоятельно, подверстывал свое учение к своему характеру. Наибольшее влияние на него оказали Сведенборг (известно лишь об одной церкви, которую посещал Блейк, — это была относительно недавно для того времени сформировавшаяся сведенборгианская конгрегация в Лондоне), Платон (Блейк читал его в высокоавторитетных переводах Томаса Тейлора), герметизм и гностики. Во времена Блейка ни один из гностических текстов еще не был издан; к примеру, кодекс Эскью продолжал храниться в Британском музее непереведенным. Но Блейк имел доступ к церковным повествованиям, где, хотя и выказывалось предубеждение в отношении гностиков, создавалось достаточно ясное представление об основных верованиях последних.

Первым, кто поведал об осведомленности Блейка в гностических материях, был его современник Генри Крэбб Робинсон, подробно изложивший разговор с ним:

«Красноречивые описания природы в поэмах Вордсворта являли собой убедительные свидетельства атеистического рода, ведь каждый, кто верит в природу, по словам Б[лейка], не верит в Бога. Ведь природа — это плод работы дьявола. Услышав от него, что Библия являлась Словом Божьим, я указал на начало «Бытия»: «В начале сотворил Бог небо и землю». Но этим я ничего не добился, поскольку мне в победном тоне заявили, что этим Богом был не Иегова, а Элохим, — к этому была присовокуплена доктрина гностиков, воспроизведенная с достаточной внутренней последовательностью и логичностью, чтобы заставить приумолкнуть такого неуча, как я».

Тут Блейк, по-видимому, имеет в виду древнее эзотерическое учение: идею о том, что два имени Бога, *YHWH*, или «Иегова», и *Элохим*, относятся к двум разным аспектам божества или даже к двум различным божествам. Иегова, по предположению, является истинным, высшим Богом; Элохим же у гностиков выступает демиургом.

Британский поэт, исследователь творчества Блейка Кэтлин Рейн высказывает предположение, что в основе одного из самых известных стихотворений Блейка «Тигр» может лежать идея о демиурге.

Тигр, тигр, жгучий страх,
Ты горишь в ночных лесах,
Чей бессмертный взор, любя,
Создал страшного, тебя?..
Тот же ль он тебя создал,
Кто рожденье агнцу дал?*

В стихотворении задается вопрос, тот ли самый Бог, что создал невинного агнца, ответствен также и за сотворение яростного тигра? Если они были созданы разными Богами, то тогда один из них — это Бог вечности, а другой — демиург временного плана. Но далее Рейн говорит, что в итоге «Блейк... оставил этот вопрос без ответа — не потому, что он не знал ответ или пребывал в сомнении, а потому, что ответом, по сути, яв-

* Отрывок из стиха приводится в переводе К. Бальмонта.

ляются и *нет*, и *да*, не уступающие друг другу в глубине и сложности».

Среди образов, представленных в личном пантеоне Блейка, в наибольшей степени напоминает демиурга Уризен. Возможно, этот образ имеет некоторую привязку к реальной фигуре какого-то гностика. В имени *Уризен* обнаруживается многозначная игра слов: на память приходят греческий глагол *оуризейн*, означающий «ограничивать», а также английские слова и выражения «horizon» («горизонт»), «your reason» («твой разум») и «your eyes» («твои глаза»). Образ Уризена имеет отношение и к восприятию-осознанию, и к ограничению.

Блейк рассказывает историю рождения Уризена в «Книге Уризена», изданной самим Блейком в 1794 году. Книга проиллюстрирована собственными рисунками Блейка. Работа очень яркая по внутренней мощи, напряженности ее языка:

Вот, — тень ужаса восстала
В вечности! Непознанный, бесплодный!
Замкнувшийся в себе, отталкивающий всё: какой же демон
Создал эту жуткую пустотность,
Кошмарный этот вакуум? — Ответом было:
«Это Уризен».

Визуальная образность создает впечатление одновременно неистовства и истерзанности. Из множества образов выстраивается седовласая фигура старца, что производит особенное впечатление, поскольку начало этой книги описывает *рождение* Уризена; сама структура этой книги спроецирована на этапы развития плода, как оно понималось во времена Блейка. По сути, «Книга Уризена» повествует о вынашивании во чреве и рождении старца.

Кто же такой Уризен? По-видимому, в его фигуре воплощено восприятие, ограниченное чувствами, — отсюда образы застывания и заточения, характеризующие его становление: «Кости жесткости отвердели / Вкруг его нервов радости». Блейк, судя по всему, хочет сказать, что развитие чувств, какими мы

их знаем, — чувств, отделенных от того, что в одном месте он называет «воображением», — заточает человека в древнюю оледеневшую гробницу. Это древняя тема *сома сема* — «тело — это гробница», отлитая в блейковы неподражаемые слова и образы.

Все это в принципе представляет интерес исключительно с литературной точки зрения, за исключением одной вещи. Блейк указывает на одну особенность, лишь угадывающуюся в гностических мифах. Демиург — это не теологическая фигура; это не Бог, парящий в некоей стратосфере над нами; в нем персонифицирована структура нашего собственного сознания и опыта. Возможно, древние гностики понимали этот вопрос так же — тут сложно сказать что-то определенно. Прозрения гностиков запечатлелись в их мифах с потаенным смыслом; аллегорическая маска никогда не спадает. Блейк, напротив, приоткрывает маску в достаточной степени, чтобы прояснилась его фундаментальная позиция. Или, может быть, мы находимся достаточно близко к нему в плане времени и культуры, чтобы расслышать его послание достаточно четко.

В любом случае прозрения Блейка делают послание гностиков намного более близким нашему пониманию. Мы не склонны проявлять сколько-то значительный интерес к полузабытым мифам о далеких и неправдоподобных богах. Но если мы осознаем, что эти боги находятся в наших собственных мозгах, выполняя роль сетей и фильтров в процессе нашего столкновения с реальностью, то мы скорее проявим к ним внимание.

Блейк ищет выход из этого заточения в том, что он называет «Воображением». Это далеко не праздные фантазии. «Формы должны восприниматься сознанием, или оком воображения. Человек в своем предельном выражении — это одно лишь Воображение», — пишет он. Использование Блейком понятия *«формы»* позволяет предположить, что, говоря о воображении, поэт указывает на высшие состояния сознания, подобные тем, что описаны у Платона и его последователей, когда последнее оказывается способно воспринимать вечные идеи, или формы, непосредственно, не прибегая к посредническому участию

чувств. Для Блейка воображение в этом смысле скорее имеет отношение к области восприятия — речь идет о восприятии высшей реальности, — а также творения.

Представления о бунте у Блейка наиболее явным образом выражены в работе «Бракосочетание рая и ада». Один из разделов этой книги носит название «Голос дьявола». Дьявол представляет перечень «ошибочных мнений», источник которых — «все священные книги». Он утверждает, что Мильтон так хорошо обрисовал сатану в своем «Потерянном рае», «ибо был прирожденным Поэтом и, сам не зная того, сторонником дьявола». Блейк также поносит того, кто ранее являлся для него учителем, — Сведенборга, который, по утверждению поэта, «повторяет чужие мнения». Блейк говорит: «Сведенборг беседовал с ангелами, любящими религию, но тщеславие не позволило ему беседовать с дьяволами, ненавидящими ее».

Утверждения Блейка дают основание для вопроса, который, возможно, уже приходил в голову читателю по ходу чтения этой книги: если Бог, создавший тот мир, что мы видим перед собой, является духом зла, то означает ли это, что дьявол есть дух добра? Древние гностики со своей стороны не мыслили персонифицированного дьявола отдельно от образов демиурга и его креатур; их иерархии зла были уже хорошо структурированы и заполнены соответствующими мифологическими фигурами. Но надо сказать, что у некоторых гностических сект, таких как наасены и офиты, сакральным символом был представленный в Книге Бытия змей, которого традиционное христианство приравнивает к дьяволу. (Такой род предпочтения отражен в названиях сект: *«нахаш»* в переводе с еврейского, а *«офис»* в переводе с греческого означают «змея».) Змей был посланцем истинного Бога, призванным пробудить Адама и Еву к знанию об их подлинной божественной сущности, — к знанию, сокрытому от них хитростью демиурга.

Каковым же тогда было отношение гностиков к понятиям добра и зла? Многие из древних гностиков старались менять местами, искажать традиционные моральные ценности. К примеру, относительно секты карпократиан известно, что

она исходила из того, что единственный способ отринуть от себя ложный мир демиурга заключался в том, чтобы дать ему полный расчет — посредством испытания на себе всего, что есть в этом мире, как злого, так и доброго. Такой путь, конечно, подразумевал бы исчерпание абсолютно всех возможных злых деяний, равно как и добродетельных. Подобный подход дает возможность понять, почему столь многие современные мыслители приравнивают гностицизм к бунтарству.

Ответ Блейка на этот старый вопрос содержится в названии его работы — «Бракосочетание рая и ада». Он отстаивает не приятие зла, но поиски согласованного существования противоположностей. «В противоборстве суть истинной дружбы», — пишет он. В конце книги Блейка присутствует раздел «Памятные сны» (в заглавии содержится насмешливый выпад в сторону Сведенборга, в числе теологических работ которого имеется книга «Памятные контакты» о его встречах с духами), в нем изображается ангел, который обнимает дьявола, появляющегося в виде пламени, — «и исчез в нем, и вознесся, как Илия», величайший из пророков.

Современные ереси Фёгелина

Подобно другим мыслителям новейшего времени, рассмотренным нами, Блейк воспринимает гностическое наследие в метафизическом и психологическом разрезе, но не только, поскольку работы Блейка также содержат в себе сильный политический элемент. В своей работе «Америка: пророчество», изданной в 1793 году, он даже изображает Уризена как воплощение политической тирании, которая «дико ревя, хоронит демона битвы во склеп», терпя поражение от мятежных американцев. Для Блейка освобождение сознания тесно связано со свободой от угнетения со стороны короля, знати и клира.

Блейк не единственный человек, увязывающий гностическое наследие с бунтом в политическом смысле. Одна из са-

мых амбициозных попыток в плане увязывания гносиса с бунтом была предпринята Эриком Фёгелином (1901—1985), хотя позиции Фёгелина противоположны Блейку. Немецкий философ и политолог, получивший образование в Вене, Фёгелин эмигрировал в Соединенные Штаты в 1938 году, там он стал одним из ведущих деятелей консервативного движения, возникшего в среде американских интеллектуалов в конце двадцатого века. На закате своей жизни он занимал должность старшего члена совета Гуверовского института в Стэнфордском университете.

Фёгелин считал себя традиционалистом, приверженцем коренных ценностей христианства и западной цивилизации, противопоставляя их идеям разного рода разрушителей и узурпаторов. По его мнению, главную роль среди этих последних играли гностики. Критика древних гностиков в данном случае вполне традиционна: говорится, что их религия отвергала мир и являлась солипсистской, фокусируясь на бегстве от реальности в трансцендентное царство. Считая мир радикально поврежденным, гностики видели средство спасения не в наведении порядка в этом мире, но, напротив, — в освобождении сознания от него.

Но Фёгелин в своей критике дошел до крайности. В итоге он пришел к тому, что стал именовать фактически все силы, угрожавшие западной цивилизации, «гностическими». В своей изданной в 1952 году книге «Новая наука о политике» он заявляет:

> «Современный гностицизм еще не исчерпал своей энергии наступления. Напротив, в своем марксистском варианте он расширяет область своего влияния в Азии семимильными шагами, в то время как прочие варианты гностицизма, такие как прогрессизм, позитивизм и сциентизм, проникают в другие регионы под маркой «вестернизации» и развития отсталых стран».

Читатель, который следил по ходу повествования за изложением идей и суждений, проповедуемых гностиками и их последователями, может удивиться этому заявлению Фёгелина.

Что общего может быть у гностицизма и его преемников с «прогрессизмом, позитивизмом и сциентизмом»? Как марксисты, так и гностики с негодованием отвергли бы какую бы то ни было возможность наличия связи между ними.

Фёгелин признает, что у древних гностиков было мало общего с этими движениями; его упрек (в целом весьма обычный) первым гностикам заключается в том, что они отдали приоритет трансцендентному знанию в противовес вере. Поворотный момент, по его утверждению, имел место в глубоком Средневековье, с появлением в двенадцатом веке визионера Иоахима Флорского, заявившего о грядущем наступлении эры Святого Духа. (Непонятно, что делает Иоахима гностиком, ведь он был католическим монахом.) Наступление этой эры будет ознаменовано приходом духовного лидера, *Dux ex Babylone*, «лидера из Вавилона», который явится не позднее 1260 года. Благодаря усилиям Иоахима и его духовных продолжателей (в число которых, по Фёгелину, входят деятели практически всех движений современности) христианский эсхатон, то есть Страшный суд, оказался изъят из области ведения Бога и был отдан в руки человека.

Эта «ложная имманентизация христианского эсхатона», если использовать здесь варварскую фразеологию Фёгелина, породила все зло современного мира. Идея о том, что в истории наличествуют смысл и прогресс, порождает прогрессизм; идея о том, что люди могут улучшить себя посредством технического знания, порождает сциентизм. Иоахимов *Dux ex Babylone* в итоге становится нацистским фюрером. Иоахим также проповедовал «братство автономных личностей». «Эта третья эра Иоахима благодаря новому схождению определяющего ее духа превратит людей в членов нового общества без сакраментальной формы посредничества или благодати». Согласно взглядам Фёгелина, эта чудовищная доктрина позднее мутирует в пуританизм, а еще позднее — в марксизм. Фёгелин доходит до заявлений о том, что «тоталитаризм, который можно определить как доподлинную форму правления деятелей гностического движе-

ния, представляет собой конечную форму прогрессистской цивилизации».

Такая аргументация при всей своей странности, конечно, является весьма изобретательной. Необходима определенная интеллектуальная ловкость для того, чтобы обвинить гностицизм в отвержении им мира, а затем сделать разворот и поставить ему в укор возникновение таких движений, как марксизм и сциентизм, которые отрицают существование чего бы то ни было, *отдельно отстоящего* от этого мира. Для Фёгелина «гностицизм» становится универсальным термином, включающим в себя все ненавидимое философом и пугающее его.

При всей нелепости этих утверждений следует отдать должное Фёгелину. Он указывает на одну из основных причин трагедий, разыгравшихся в двадцатом веке: на тенденцию приносить настоящее в жертву некоему воображаемому будущему — будь оно облечено в форму диктатуры пролетариата или же Тысячелетнего рейха. В этом отношении Фёгелин прав: в последние сто лет будущее превратилось в молох, требующий постоянных человеческих жертвоприношений. Но он не прав, возлагая вину на гностиков, которые не видели особых надежд для этого мира ни в настоящем, ни в некоем поддающемся предвидению будущем. Гностик не видит в истории спасения; гностик мог бы повторить вслед за героем джойсовского романа «Улисс» Стивеном Дедалом: «История — это ночной кошмар, от которого я пытаюсь пробудиться».

Мы бы лишь слегка подправили терминологию Фёгелина, с тем чтобы привести ее в большее соответствие с актуальной реальностью. Эта тенденция накачивать себя наркотиком будущего является наследием не гностицизма, а апокалиптики. Апокалиптика — это род религиозных писаний, где содержится предсказание грядущего конца света, по осуществлении которого Бог будет награждать добродетельных и карать своим гневом нечестивых. Самые ранние примеры апокалиптики обнаруживаются в Ветхом Завете, в первую очередь в Книге Даниила, написанной во втором веке до нашей эры; самый извест-

ный пример в Новом Завете — это Откровение Иоанна Богослова. Иоахим Флорский строго следует именно этой традиции.

По сути, автору апокалиптического писания приходится иметь дело с двумя противоречащими друг другу идеями: о предполагаемой справедливости Бога и о постоянной несправедливости этого мира, которая обычно представляется как выпадаемые на долю Божьего народа (например, детей Израилевых или церкви Христовой) страдания. Поскольку в контексте обычных обстоятельств невозможно примирить две эти идеи, возникает необходимость обращаться к сверхъестественным: вскоре явится Бог, чтобы все это уладить. Тот факт, что никакого подобного божественного вмешательства не случилось за 2300 лет существования апокалиптического жанра, — хотя всегда предполагается, что спасительное деяние вот-вот произойдет, — не отвратил людей от того, чтобы они продолжали верить в чудо. На протяженном отрезке исторического времени в массах поддерживалась надежда на подобный апокалиптический исход, с тем чтобы они смогли примириться с несправедливостями настоящего. Корректируя Маркса, можно было бы сказать, что апокалипсис — это опиум народа.

Протягивая линию взгляда Фёгелина еще дальше, мы увидим, что современное секулярное общество преобразило апокалиптический эсхатон в яркое, сияющее будущее, каким его рисуют сциентизм и прогрессизм, равно как и коммунизм с фашизмом. И преступления, совершенные во имя этих идеологий, оправдываются надеждой на чудеса, которые они должны были явить в самое короткое время. Фёгелин совершенно прав, указывая на эти заблуждения как на причины многих бед, имевших место в недавней истории. Но опять же, он не прав, увязывая их с фигурами гностиков, которых на самом деле мало интересовала апокалиптика какого бы то ни было рода. Напротив, апокалиптическое мышление служило надежной опорой одержавшей верх форме христианства еще с тех времен, как Павел написал 1-е Послание к Фессалоникийцам, — из числа всех книг, составляющих Новый Завет, эта была написана

первой, — в котором он объясняет своим ученикам, что случится с христианами, которые умрут до второго пришествия Иисуса.

Я так долго вел речь об идеях Фёгелина по нескольким причинам. Во-первых, как мы вскоре увидим, прихотливое использование им слова *«гностицизм»* привело к тому, что многие начали употреблять его в самых разнообразных значениях, зачастую совершенно ошибочных, так что некоторые стали задаваться вопросом, имеет ли вообще этот термин какой-то смысл. Во-вторых, его мысль в очень значительной степени повлияла на формирование современного консервативного мышления. Трудно представить себе номер «National Review»*, не отмеченный следами того влияния, которое оказал Фёгелин на правую политическую мысль в стране. Это, в свою очередь, оказало огромное воздействие на современных политиков. Последователи Фёгелина, по-видимому, сделали вывод, что любые попытки добиться социальной справедливости являют собой «имманентизацию эсхатона», что в их основе — желание внушить некую ложную надежду относительно способности человека к совершенствованию; стремление облегчить условия человеческого существования в лучшем случае являются ошибочными, а в худшем — кощунственными. Такая форма квиетизма удобна для утвердившихся на олимпе властей. Таким образом, оказывается вполне объяснимым щедрое финансирование консервативных институтов и организаций на протяжении последних десятилетий.

Любопытно представить себе учеников Фёгелина воображающими, что они борются против гностицизма. Если они на самом деле имеют такие представления, то борьба может оказаться вышедшей за рамки идеологии. В 1952 году Фёгелин писал:

> «Можно надеяться, что демократическое правительство не станет соучастником собственного низвержения, позволив гностиче-

* «Национальное обозрение» (*англ.*). Наиболее влиятельный новостной и аналитический журнал консервативного направления в США.

ским движениям чудовищно разрастись благодаря возможности своевольной интерпретации кодекса гражданских прав. И если в результате недосмотра подобное движение выросло до того опасного предела, за границами которого в его руках окажутся подлинные представительские функции благодаря прославленной «законности» общенародных выборов, то можно надеяться, что демократическое правительство не согнется перед «волей народа», но подавит опасное явление силой и, если необходимо, нарушит букву конституции ради сохранения ее духа».

Без сомнения, Фёгелин выстраивал свои мысли в свете той борьбы, что разворачивалась в его время. Тем не менее они наводят на некоторые размышления относительно современной политической сцены. На фоне других цивилизаций, которые так или сяк пытаются двигаться по пути прогресса, весьма своеобразно смотрелся бы Запад, готовый вернуться к духу Средневековья в своем стремлении подавить «опасное явление» воображаемого гностицизма силой.

Неверное прочтение гностицизма Блумом

Стоит указать еще на одного влиятельного интеллектуала, судя по всему неверно понимающего гностическое наследие, — это литературный критик Гарольд Блум. В отличие от Фёгелина, изображающего гностицизм как некую архиересь, которая страшнее всех прочих бед нашей цивилизации, Блум с симпатией относится к традиции. Он даже сам описывает себя как гностика:

«Я вернусь к своей личной истории, чтобы объяснить, как я понимаю гносис и гностицизм. Мне не обязательно быть евреем, чтобы ужаснуться чудовищности массового убийства немцами европейского еврейства, но если вы потеряли четырех ваших дедов и бабушек и бо́льшую часть своих дядей, теть и двоюродных братьев с сестрами, то вы станете чуть более чувствительным к нормативным учениям иудаизма, христианства и ислама относительно того,

что Бог является всемогущим и милостивым. Тогда мы имеем Бога, который допустил холокост, а такой Бог попросту нестерпим, поскольку он должен быть либо сумасшедшим, либо безответственным, если его милостивое всемогущество оказалось совместимым с лагерями смерти».

Гностицизм Блума, по-видимому, проистекает из усталости от жизни, чувства пессимизма в отношении того мира, который мы видим перед собой. Это, конечно, совместимо с классическими гностическими системами. Но взгляд Блума на гностицизм имеет странный ракурс. Любопытны его слова о том, что он лежит в сердцевине «американской религии»:

«Мормоны и южные баптисты именуют себя христианами, но, как и большинство американцев, они ближе к древним гностикам, чем к первым христианам... Большинство американских методистов, католиков и даже иудеев с мусульманами в глубинном восприятии своей веры, как бы дающей здесь осечку, являются в большей степени гностиками, чем приверженцами нормативной линии своих учений. «Американская религия» — всепроникающая и неодолимая, будь она даже замаскированной. И даже наши поборники секулярного мира, а по сути, даже и наши заявленные атеисты в своих последних допущениях в большей степени являются гностиками, чем гуманистами».

Что бы могло это значить? Что может быть общего у классического гностицизма — зачастую мрачного, с претензиями на исключительность — с неуклонной линией на эгалитарность и синтетическим весельем, господствующими в американской культуре, а тем более с евангелическим христианством, которое с отвращением отталкивает от себя гностическое наследие? Блум мог бы сделать акцент на слепом дуализме как фундаменталистского, так и секуляристского мышления, подобно Фредерику Шпигельбергу, рассматривавшему черно-белое мышление массового сознания как выродившуюся форму манихейства. Но Блум не идет в этом направлении. Вместо этого он обнаруживает ответ в трансцендентном «Я», которое, по его словам, ле-

жит в сердцевине всех американских религиозных верований и форм духовной активности:

> «Американец находит Бога в самом себе, но лишь после того, как он найдет свободу, обеспечивающую познание Бога, — через испытание тотального внутреннего одиночества. Свобода — это в определенном смысле подготовка, без которой Бог не позволит обнаружить себя в самости человека. И эта свобода сама по себе двоякая; то, что мы могли бы назвать проблеском или духом, должно осознавать себя, чтобы быть свободным от других «я» и от тварного мира».

Попытавшись изложить взгляды Блума в более ясном виде, мы могли бы сказать за него, что американский поиск возможностей самореализации и самоисполнения идентичен гностическому желанию освободить истинное «Я». И американские поиски свободы находят себе параллель в стремлении гностиков подняться над оковами мира. В то же самое время есть что-то неверное в этом уравнивании, если оно позволяет Блуму именовать мормонов, методистов и южных баптистов гностиками. Как и определение, данное Фёгелином, оно почти обессмысливает термин.

Воззрения Блума станут для нас яснее, если мы рассмотрим их в свете его литературной теории. Он наиболее известен благодаря своей теории *неверного прочтения* — суть идеи в том, что каждый великий поэт выстраивает свою собственную воображаемую вселенную в результате неверного прочтения (то есть, можно сказать, неправильного понимания) своих предшественников. К примеру, лишь в результате неверного прочтения Мильтона Блейк мог заключить, что тот был «сторонником дьявола». Используя подобную теорию, Блум мог прийти к выводу, что «американская религия» представляет собой результат неверного прочтения гностицизма.

Все это до некоторой степени выглядит разумным, но тут нам приходится иметь дело с тем фактом, что из числа крупных религиозных деятелей или философов Америки едва ли хоть кто-то мог мысленно обращаться к фигурам гностиков.

Блейк мог неверно истолковать Мильтона, но для этого он должен был его прочитать. Немного найдется свидетельств относительно того, что хотя бы один из числа деятелей, внесших реальный вклад в формирование американской мысли, вообще думал о гностиках. Как замечает Блум, в американской литературе *существуют* отголоски гностицизма: наиболее известный пример связан с фигурой капитана Ахава у Мелвилла. Для Ахава Моби Дик — это «маска» «некоей неистовой силы... непроницаемого злого начала» во вселенной, против которого человек оказывается вынужден бороться. Но отыскание отголосков — это еще не реальная демонстрация того, что гностицизм лежит в сердцевине «американской религии».

Что касается предлагаемого Блумом уравнивания трансцендентного «Я» «американской религии» с истинным «Я» гностиков, то оно при всей своей заманчивости представляется невероятным. Гностики рассматривали свои поиски в свете освобождения своего сознания от самой материальности; свобода ради самореализации в этом мире имеет мало общего с их устремлениями. Американское трансцендентное «Я» в большей степени напоминает то «Я», которое представляли себе экзистенциалисты, — радикально свободное для того, чтобы делать все, что оно захочет, в безбрежной, но бессмысленной вселенной. Блум был бы ближе к истине, если бы сказал, что в своей глубинной сути «американская религия» являла собой экзистенциализм.

При всем сказанном Блум является проницательным мыслителем, и, возможно, чрезмерно упрощенным выглядело бы утверждение о его недостаточности в гностицизме или «американской религии». К какому выводу приводят предпринимаемые Блумом все потуги, что можно обнаружить в заявлении, которое он делает относительно одного места в ересиологической книге Рональда Нокса «Энтузиазм», написанной в середине двадцатого века: «Я думаю, что все это достаточно неверно и, возможно, требует очень акцентированного неверно-

го прочтения». Эта ремарка позволяет предположить, что Блум хотел, чтобы неверное прочтение было намеренным. Может быть, он осуществил намеренную неверную интерпретацию американского религиозного чувства? Возможно. Если это так, то его намеренные неверные прочтения в некотором отношении представляются более глубокими, чем прозрения умов меньшего калибра. Это некий зал, заполненный зеркалами, дающий нам возможность увидеть знакомые вещи во многих незнакомых ракурсах одновременно. Но даже при всем при этом маловероятно, что Блуму удалось бы убедить многих людей в том, что методисты или южные баптисты в глубине своей души являются гностиками.

Черная железная тюрьма

Блум и Фёгелин, люди, обладающие колоссальной эрудицией, неверно истолковали гностическое наследие — один неумышленно, другой, возможно, намеренно. Удивительно, что в наше время человеком, наиболее глубоко понявшим гностицизм, оказался писатель-фантаст с относительно невысоким уровнем образования (он был исключен из Калифорнийского университета в Беркли). И вообще, какую бы эпоху ни взять, немного там обнаруживается людей, которые бы настолько глубоко прочувствовали именно внутренний план гностического мировидения и выразили его настолько ярко.

3 февраля 1974 года Филиппу К. Дику в стоматологическом кабинете произвели обработку корневого канала зуба, через некоторое время после лечения он почувствовал ужасную боль. Он позвонил в свою аптеку, чтобы ему доставили обезболивающее, прописанное ему его хирургом. Доставка лекарства неожиданно инициировала опыт, который совершенно перевернул его видение реальности.

За дверью стояла девушка с лекарствами, на ней был золотой кулон в виде рыбки. Вот как рассказывал об этом Дик:

«По какой-то причине меня загипнотизировала мерцающая золотая рыбка: я забыл о своей боли, забыл о лечении, забыл, почему тут находилась эта девушка. Я лишь смотрел на эту символическую рыбку.

«Что она означает?» — спросил я ее.

Девушка дотронулась до мерцающей золотой рыбы рукой и сказала: «Это знак, который носили первые христиане». Потом она вручила мне пакет с лекарствами».

В этот момент с ожерелья Дику ударил в глаза «луч розового света», как он сам описал это. «Я вспомнил, кем я был и где я находился. В мгновение ока ко мне вернулось все. И я не только мог вспомнить все это, но также мог воочию увидеть это. Девушка была тайной христианкой, так же как и я. Мы жили под страхом обнаружения нас римлянами. Мы должны были сообщаться посредством потайных знаков. Она только что поведала мне все это, и это было истинно».

Обычно такие моменты откровения меняют человеческую жизнь, что и произошло с Диком. После этого он поверил, что соприкоснулся с тем, что он именовал словом VALIS — акроним для «Vast Active Living Intelligence System» («обширная активная живая разумная система»). Этот опыт побудил Дика основать журнал «Экзегеза», где обсуждались разного рода предметы, относящиеся к сфере мистики и теологии. Ко времени прекращения своего выхода в свет в 1982 году все издания «Экзегезы» насчитывали до двух миллионов слов; будучи рассортированной по папкам для бумаг, вся распечатанная информация заняла бы два ящика письменного стола. Об этом издании он позднее сказал: «Я полагаю, что все секреты вселенной так или иначе нашли в нем свое место среди всякого рода щебня». Писатель также изложил свои прозрения в трех своих последних романах: «ВАЛИС», «Божественное вторжение» и «Метемпсихоз Тимоти Арчера».

Дик, наиболее известный как автор романов, на основе которых были поставлены фильмы «Бегущий по лезвию бритвы»

и «Доклад о меньшинствах», часто писал о разрывах и щелях в пространственно-временном континууме. В 1977 году он написал эссе «Если ты находишь этот мир плохим, тебе следует поискать какие-то иные», а также книгу, вызвавшую особый читательский восторг, — «Человек в высокой башне», где рассказывается об альтернативной реальности, в которой страны гитлеровской коалиции победили во Второй мировой войне. Особая настроенность зрения — инспирированная ВАЛИС — давала ему возможность рассматривать мировую историю подобным же образом. Период с 70 года нашей эры (когда римляне разграбили Иерусалимский храм) до 1974 года представлял собой массовую галлюцинацию: это была странная обманчивая проекция на временно́м радаре, запущенная духовными силами зла. Проблеск розового луча (и политический крах Ричарда Никсона в том же самом году) послужил для Дика сигналом конца этой поддельной исторической эпохи. Реальное время начало свой отсчет.

В одном из номеров «Экзегезы» Дик представил конспективное изложение основ гностицизма, написанное в торопливой, зачастую несвязной манере:

МЫ НАХОДИМСЯ
В ЧЕРНОЙ ЖЕЛЕЗНОЙ ТЮРЬМЕ

1. Невежество (расставленные барьеры) удерживает нас в неведении и, следовательно, превращает в несопротивляющихся узников.
2. Но Спаситель (ВАЛИС) находится здесь, в диссоциированном виде; он восстанавливает нашу память и дает нам знание о нашей истинной ситуации (1) и природе (4).
3. Наша подлинная природа — забытая, но не утерянная — это природа павших или захваченных частиц Божества, которые Спаситель восстанавливает до Божества. Его природа — Спасителя — и наша идентичны; мы — это он, а он — это мы.
4. Он разрушает ту власть, которую этот мир детерминизма и страданий имеет над нами.

5. Создатель этого мира иррационален и ведет войну против Спасителя, который маскирует себя и свое присутствие здесь. Он — захватчик.
6. Таким образом, секретным является его пребывание здесь, и мы не распознаем иррациональность этого мира и его обманы: он постоянно лжет нам.
7. Мы должны отвергнуть этот мир (особенно его иррациональность), с тем чтобы воссоединиться со Спасителем.
8. Расклад таков, что мы и Спаситель выступаем против этого иррационального мира.
9. В значительной степени этот мир ирреален, подложен, особенно время.

Здесь, в наспех сделанных записях Дика, в кратком виде изложено мировидение гностиков, живших тысячу лет назад. Мир — это ловушка, созданная иррациональным «Создателем этого мира», с тем чтобы лишить свободы нас, которые суть «павшие частицы» истинного Божества. Спаситель — назовем его Христос, или ВАЛИС, — осуществил божественное вторжение в этот неполноценный, «ирреальный» космос, чтобы помочь нам выбраться из него.

В написанном в 1978 году эссе «Космогония и космология» Дик описывает свое видение Вселенной более ясно и лаконично. Он говорит о первичном источнике всего, называя его «Urgrund», или «исконное основание», цитируя при этом Якоба Бёме, использовавшего подобный же термин. Этот Ургрунд «создал» (фактически лишь спроецировал) нашу реальность как своего рода отображение или представление ее создателя, с тем чтобы располагать опредмеченным взглядом, который бы помог создателю понять его собственное «Я». Дик называет это «представление» «артефактом» и идентифицирует его с гностическим демиургом. Но «артефакт не знает, что он артефакт; он не помнит о существовании Ургрунда... и воображает себя Богом, единственным настоящим Богом».

Действуя уже самостоятельно, артефакт создает свою версию реальности, отражающей Ургрунд, хотя и в неполноцен-

ном виде. История Вселенной — это не более чем процесс все большего уподобления артефакта своему создателю, «пока наконец реальность не станет точным аналогом самого Ургрунда». По достижении этого Ургрунд абсорбирует реальность, которую создал артефакт, и «артефакт, или демиург, будет уничтожен».

Таким образом, этот артефакт не является абсолютным злом, поскольку по ходу своего развития он ведет нас, людей, к Ургрунду; с другой стороны, он безжалостный и механический. Более того, «слуга стал хозяином, и, возможно, очень сильным». То видение, которое Дик имел в 1974 году, заставило его считать, что Ургрунд пытался положить драме конец, организовав «божественное вторжение», являющееся «хитрым вторжением, осуществляемым втихомолку», поскольку если бы артефакт узнал об этом вмешательстве, то он «бы развил свою жестокость до максимального уровня».

Явление Христа было частью этого вторжения втихомолку. Знание об этих истинах сохранялось «истинной тайной христианской церковью, подвергавшейся преследованиям, которая работала на протяжении веков в подполье, имея прямые связи с эзотерическими устными традициями, гносисом и методиками, восходящими ко Христу». Дик считал, что он, как и девушка с золотой рыбой, был частью этой преследуемой церкви; опыт с розовым лучом пробудил его память к этой истине.

Что же являлось источником странных опытов Дика? Самый легкий ответ — это шизофрения или какое-то другое умственное расстройство. Дик сам задавал себе вопрос относительно подобной возможности:

> «Я понимал ВАЛИС как находящуюся вне меня модулирующую реальность. Ах, а это была проекция (ср. Юнга). Проекция все это объясняет... Это было мое собственное сознание, которое я видел внешним по отношению к себе. Я спустился вниз к филогенетическому (коллективному) бессознательному. Бог не имел ничего общего со всем этим. Так ведь?

Ну а как тогда быть с посланником, являющимся в должное время и обманывающим машину воздаяния, утаивая от нее подробный счет, который должен быть выставлен тебе? Является ли этот посланник архетипом коллективного бессознательного? А голос AI [голос искусственного разума («Artificial Intelligence») — так Дик именовал гипнотический голос, который он часто слышал в 1974—1975 годах и потом с промежутками вплоть до момента своей смерти] — это моя анима?»

Наконец, сумасшествие — это не такое уж удовлетворительное объяснение для видений Дика. Умственное расстройство обычно вызывает дисфункцию: страдающий заболеванием в меньшей степени способен управляться с повседневной реальностью. Опыт Дика оказался качественно совершенно противоположным. Разум, стоявший за розовым светом, «сразу же взялся за улаживание моих дел. Он воодушевил моего агента и моего издателя. Он исправил табулятор в моей пишущей машинке... Моя жена была поражена тем фактом, что в результате того огромного давления, которое этот разум оказывал на людей, принимавших участие в моих делах, я за очень короткое время заработал довольно большую сумму денег. Мы начали получать чеки на тысячи долларов, полагавшихся мне, — мой ум сознавал, что в Нью-Йорке существовали такие деньги, но до сих пор они как-то не притекали ко мне».

Если мы хотим проанализировать пережитый Диком опыт в терминах привычных представлений, то, вероятно, нам надо будет сфокусироваться не на сумасшествии, а на психоделиках, которые он периодически употреблял на протяжении ряда лет. Откровение, связанное с розовым лучом, определенно напоминает приход, вызванный принятием ЛСД; вскоре после этого у Дика было восьмичасовое видение тысяч разноцветных графических изображений, напоминающих «нефигуративные полотна Кандинского и Клее». Слишком легко было бы списать видения Дика на хорошо известный механизм рет-

роспекции, включаемый приемом ЛСД, но, может быть, дело в том, что эксперименты с наркотиком каким-то неопределимым образом произвели грунтовку сознания, подготовив его к получению данного опыта.

Если посмотреть на дело в более широком масштабе, то ставшее популярным в 1960 и 1970 годы экспериментаторство с психоделическими препаратами, вне всякого сомнения, помогло подготовить почву для возрождения гностического видения. В своей книге «Психоделический опыт» Тимоти Лири, Ральф Метцнер и Ричард Альперт (Рам Дасс) указывают, что некоторые типы видений, вызванных приемом ЛСД, дают понять испытателю данного препарата, что «он участвует в некоем космическом телевизионном шоу, которое по своей природе не более материально, чем образы на кинескопе его телевизора». Заключения, делающиеся человеком на основании обретенных им прозрений в ходе эксперимента с препаратом, будут варьироваться в зависимости от рода опыта, полученного им. Если он положительный, то совершающий путешествие в галлюциногенный мир может сделать вывод, что Вселенная — это *лила*, особый космический танец в представлении индийских мудрецов. Если опыт сопряжен с ощущением нависшей угрозы, человек может решить, что космос — это злая шарада, актуализированная демиургом. Но даже если вынести за скобки эти представления, стоит указать на одну деталь: каждому, кто экспериментировал с ЛСД, вероятно, приходила на ум ошеломляющая мысль — бесконечно малый сдвиг в соотношении химических веществ в нашем мозгу (ЛСД отмеряется не в миллиграммах, а в микрограммах) может очень глубоко повлиять на наше ощущение реальности.

Возможно, тут мы подходим к сути проблемы. Вышеприведенные соображения согласуются с существующими ныне направлениями в психологии и философии, фиксирующимися примерно на том же самом. Но в рамках этих направлений «космический обман» рассматривается преимущественно в терминологии, относящейся к сфере теории познания и психологии, а не теологии: демиург пребывает в наших мозгах.

Отцом этих воззрений был Иммануил Кант, который, как я уже замечал, утверждал, что у нас нет возможности воспринимать мир напрямую, как он есть, но лишь посредством фильтров, представляющих собой определенные формы опыта, названные им «категориями», включающими в себя время, пространство и причинность. Не каждый философ принял теорию Канта, но каждому философу с того времени пришлось иметь дело с обескураживающей возможностью того, что мир не есть в точности то, каким мы его себе представляем, что даже самые фундаментальные элементы реальности могут быть конструктами нашего собственного сознания. Результаты, полученные в области когнитивной психологии, укрепили это подозрение, показав, как наше восприятие оказывается обусловленным деятельностью наших сенсорных органов. Произошедшее совсем недавно повальное увлечение виртуальной реальностью укрепило наши надежды (и страхи) относительно того, что скоро мы сможем в полной мере погрузиться в реальности, представляющиеся тотально убедительными при своей тотальной фиктивности. В конце 1990-х годов эти идеи проникли в массовую культуру благодаря таким фильмам, как «Экзистенция», «Шоу Трумана» и «Матрица».

Освободи свое сознание

Из поименованных фильмов «Матрица», созданная братьями Вачовски и вышедшая в свет в 1999 году, несомненно, имела самый большой резонанс. Сюжет фильма всем уже хорошо известен. Нео (его играет Киану Ривз) — молодой человек, днем работающий в респектабельной компании по разработке программного обеспечения, а по ночам занимающийся компьютерным хакерством. Его готовятся схватить правительственные агенты, но тут его спасает группа «террористов» во главе с загадочным Морфеусом (в исполнении Лоуренса Фишберна). Морфеус открывает ему удивительную вещь: тот мир,

который известен Нео, мир внешней цельности, есть не более чем конструкция Матрицы, системы виртуальной реальности, удерживающей людей в состоянии дремоты, в то время как их враг, хитроумная раса андроидов, использует их тела как источник возобновляемой энергии. Действие фильма (и его продолжений — «Матрица: Перезагрузка» и «Матрица: Революция») сталкивает Нео, Морфеуса и их товарищей с андроидами и их «агентами» — в первую очередь с архиврагом Нео, агентом Смитом, — как в виртуальном мире Матрицы, так и в реальном мире, на выжженной дистопической Земле, какой она представлена в отстоящем от нас на несколько веков будущем.

В отношении «Матрицы» выстраивались самые разнообразные интерпретации. Профессора философии в университетах в год выхода фильма на экраны могли услышать от своих студентов утверждения, что символ пещеры у Платона* и подобные этому философские представления — «того же типа, что и представленные в “Матрице”». Как обычно, люди видят то, что они хотят видеть. Марксисты видят в этом фильме аллегорическое изображение людей, пытающихся высвободиться из уз эксплуататорского капитализма, лишенного внутреннего смысла. Для экзистенциалистов это драма, в которой личности вырываются из «неподлинности» в мрачное, но радикально свободное «подлинное» человеческое состояние. Для буддистов речь идет об освобождении от *самсары*, или иллюзии; христиане традиционного толка видят в Нео род Христа.

Неудивительно, что некоторые обнаруживали гностическую нить в «Матрице», правда, на заданный в ходе интервью вопрос: «Вам говорили, что в «Матрице» ощутимы гностические обертоны?» — братья Вачовски двусмысленно ответили:

* В произведении Платона «Государство» идет речь о некоей символической пещере, где находятся прикованные к стене узники, пребывая там от самого момента своего рождения. Вдалеке за стеной горит огонь. Между огнем и узниками проходит стена-ширма. Из-за нее узникам показывают разного рода изображения живых существ, так что узники имеют возможность видеть только их тени и составлять соответствующие о них представления. Представься узникам возможность увидеть реальные предметы, для них это явится потрясением, которое они едва ли смогут перенести.

«Вы считаете, что это хорошо?» Так или иначе, параллели легко обнаружить. Нео «спасается» не благодаря вере, а благодаря тайному знанию, освобождающему его сознание и также раскрывающему конечную природу той реальности, в которую он до сих пор верил. Нео предстоит сделать выбор, который освободит его от рабской привязанности к Матрице, — Морфеус призывает его: «Очисти свой мозг». Даже имя главного героя в «Матрице» — Томас Андерсон — в представлении некоторых имеет гностические смысловые оттенки: они выводят «Андерсон» из греческого слова *«андрейос»*, «мужской, человеческий», так что Нео оказывается «Сыном Человеческим». А Томас, то есть Фома, — имя апостола, имеющего наиболее близкое отношение к гносису.

С другой стороны, имеются также и явные расхождения. Внутреннее озарение позволяет гностику вступить в мир, находящийся за гранью боли и страданий, тогда как реальность, в которую освобождается Нео, оказывается даже более гнетущей, чем Америка конца двадцатого века, воспроизведенная в иллюзорном царстве Матрицы. Один комментатор указывает еще на следующую деталь:

> «Единственным героем, выражающим идеи, сколько-то близкие подлинному гностицизму, по иронии судьбы и сюжета оказывается агент Смит — воистину развоплощенное сознание, вынужденное принять физическое обличье и интерактивно проявлять себя в симулированном физическом мире внутри Матрицы. Он говорит Морфеусу: «Ваш запах, я дышу им, ощущаю кожей вашу вонь, хотя я знаю, что это глупо, я опасаюсь подхватить вашу заразу». Он отчаянно желает вернуться в чистое состояние развоплощенного существования, как этого желал бы любой истинный гностик. При всем при этом он есть воплощение врага».

Возможно, вернее всего воспринимать «Матрицу» как комбинацию тем — гностических, буддистских, традиционных христианских, экзистенциалистских, марксистских и иных, — которые были переплавлены в единое целое. Но в фильме

поднимается также еще один вопрос, возникавший и в гностицизме, и в иных течениях: зачем демиургу и архонтам брать на себя труд удерживать человечество в подчиненном состоянии? В «Матрице» ответ очевиден: чтобы иметь источник возобновляемой энергии. В одном месте в фильме Морфеус говорит: «Что такое Матрица? Диктат. Матрица — это мир грез, порожденный компьютером, созданный, чтобы подчинить нас, сделать из нас всего лишь *это*», — и он показывает известную всем батарейку «Дюраселл» с верхушкой медного цвета. До этого одна героиня фильма даже раз назвала Нео «медноголовым».

Поразительным образом эта идея резонирует с учениями древних гностиков. Древний ересиолог Епифаний сообщает: «Они [гностики] утверждают, что душа служит пищей архонтам и верховным силам, без которой они не могут жить, поскольку она родственна горней росе и придает им силу».

Эту идею можно обнаружить и в других контекстах. Майкл Харнер, знаток шаманизма, описывает свой опыт приема южноамериканского психоделика аяуаски. В его видении к нему являются «большие блестящие существа черного цвета с бугристыми крыльями, как у птеродактиля, и огромными китоподобными туловищами». Они объясняют ему, «как они создали жизнь на планете», чтобы спрятаться от инопланетных врагов. «Я узнал, что драконоподобные существа находятся внутри всех форм жизни, в том числе в человеке. — Харнер добавляет: — В ретроспективном плане можно было бы сказать, что они представляют собой почти то же самое, что ДНК, хотя в то время, в 1961 году, я ничего не знал о ДНК». Интересно то, что он описывает свой опыт одному миссионеру и его супруге, которые находят в рассказе удивительные параллели с тем местом в 12-й главе Откровения Иоанна Богослова, где говорится о змее. Позже Харнер рассказывает ту же самую историю шаману. Шаман смеется и говорит о рептильных существах следующее: «О, они всегда высказываются в таком роде. Но на самом деле они лишь повелители внешней тьмы».

Духовный учитель Г.И. Гурджиев (1866—1949) выразил подобную же идею, сказав, что «все живое на Земле, люди, жи-

вотные, растения, есть пища для Луны». По представлению Гурджиева (которое, как он утверждал, основывалось на древнем, не открытом еще массам эзотерическом учении), Луна — это не мертвое небесное тело, но «растущая и развивающаяся» планета, которая «возможно, достигнет того же уровня, на каком находится Земля». Органическая жизнь, в том числе и человечество, имеет такой режим существования, что ее вибрации могут подпитывать Луну. Духовное освобождение заключается в том, чтобы разорвать свою зависимость от влияний Луны.

Можно, конечно, сбросить со счетов взгляды Харнера и Гурджиева — равно как и взгляды описываемых Епифанием гностиков — с той же легкостью, с какой мы выходим из просмотрового зала по окончании фильма «Матрица». И все же при всей своей диковинности в них, похоже, заключены глубокие прозрения относительно того, что человеческие существа суть продукт гигантских космических сил, чью природу и намерения мы не до конца понимаем. Мы можем считать их благожелательными, злонамеренными, безразличными или же — как порой рассматривает их современная наука — совершенно бессознательными проявлениями стихийного характера. Но в любом случае они вовсе не обязательно должны быть нашими слугами. Вполне может быть, что мы являемся их слугами.

Часто приходится слышать, что начало формированию современного западного мировидения положил Декарт, одно время примыкавший к розенкрейцерскому движению; зачастую это мировоззрение называют в его честь картезианским*. Интересно посмотреть, с чего Декарт начал свои философские рассуждения. В самом начале своих «Размышлений» он выдвигает предположение, что существует «не истинный Бог, являющийся верховным источником правды, но некий злой демон, столь же хитроумный и лживый, сколь и могущественный, который употребил всю свою хитрость для того, чтобы обмануть меня. Я предположу, что небеса, воздух, земля, цвета, формы, звуки и все внешние, видимые нами предметы, суть лишь ил-

* Картезий — латинизированный вариант имени философа.

люзии и обман, которые он использует, чтобы провести меня». Декарт, возможно, не думал в данном случае о гностическом демиурге, но его «злой демон» замечательным образом схож с ним.

Позднее Декарт отказался от этого предположения. Однако то великое научное предприятие, которому он положил начало, пододвинуло нас ближе к этой идее. Подобно Блейку, мы все больше и больше убеждаемся в том, что наш опыт обусловлен предельными возможностями нашей нервной системы. Подобно Майклу Харнеру, мы можем испытывать ощущение, что «змей» Книги Бытия родствен нашей собственной ДНК. При этом надо отметить, что немногие согласятся с тем, что нас вводит в заблуждение некая сознательная злая воля, и едва ли более убедительной представляется идея о том, что хитроумный и лживый дьявол укоренен в структуре наших тел и сознаний.

«Эго» и демиург

Кем или чем тогда является демиург? Слова о том, что он встроен в нашу нервную систему, даже в нашу ДНК, мало о чем говорят. И однако, похоже, нас часто посещает мысль, что фундаментальная проблема, связанная с этим миром, лежит в *нас самих*. Иначе мы не тратили бы столько времени и энергии, пытаясь определить наше собственное положение в мире.

Среди самых фундаментальных попыток подойти к решению этой головоломной задачи, осуществленных в последнее время, следует отметить создание книги «Курс, пролагаемый в сфере чудес». Начало созданию этого труда было положено в 1965 году, когда нью-йоркский психолог Хелен Шакмен услышала внутренний голос, сказавший, что он поможет ей выстроить курс, пролагаемый в сфере чудес, посоветовав сделать соответствующие записи. Она согласилась (с некоторой неохотой) и в течение нескольких следующих лет делала записи, которых в итоге набралось примерно на 1200 печатных стра-

ниц, включавших в себя основной текст, рабочую тетрадь с 365 уроками на каждый день и учебные пособия для учителей.

«Курс» был впервые издан в 1975 году, и с того времени было продано более полутора миллиона экземпляров. Несмотря на этот успех в читательских массах, «Курс» был подвергнут ожесточенной критике со стороны теологов традиционного толка и духовных лидеров. Учитывая характер описываемой передачи мыслей, представляется маловероятным, что «Курс» мог бы быть принят в ортодоксальных кругах, поскольку голос, надиктовывавший Хелен Шакмен материалы, утверждал, что он принадлежит Иисусу Христу, вознамерившемуся исправить накопившиеся за две тысячи лет искажения его учения.

Даже если мы решим, что передача мыслей подобного рода (обычно известная как «канальная связь») возможна, не получится удостоверить истинность или ложность данного утверждения: используя язык философа Карла Поппера, можно сказать, что оно «неопровергаемо». Невозможно осуществить проверку на соответствие каноническим и даже апокрифическим Евангелиям, ведь большинство современных ученых соглашаются с тем, что значительную часть содержащегося в них материала нельзя возвести к фигуре самого Иисуса. А других, более надежных источников, относящихся к жизни и учению Христа, не существует.

В конечном счете «Курс» имеет ценность, заключающуюся в силе его идей. Тут вновь дают о себе знать многие из тем гностического наследия. По сути, одним из барьеров, мешающих принять «Курс», является ощутимый резонанс с древним гносисом. Наиболее явно этот резонанс ощутим в проповедуемом отношении к видимому миру, который, по утверждению «Курса», нереален и был создан не Богом: «Мира не существует! Это центральная мысль, которую пытается высветить "Курс"».

Согласно «Курсу», мир, видимый нами перед собой, физический мир страданий, утрат и изменений, представляет собой результат первоначального отделения от Бога — или, скорее, *веры* в то, что отделение от Бога возможно. «В вечность,

где все суть единое, прокралась крошечная сумасшедшая идейка, над которой Сын Божий забыл рассмеяться. В результате его забывчивости она превратилась в серьезнейшую идею, и стало возможным ее исполнение и оказание ею реального влияния на ход вещей».

Эта «крошечная сумасшедшая идейка» суть то, что «Курс» обозначает как «эго» — та позиция, которую падший Сын Божий (которым является каждый из нас) занимает в своей обманчивой вере в то, что он может существовать отдельно от Отца. Это «реальное влияние» подразумевает среди прочего создание физического мира и самого тела, «героя сновидений».

До настоящего момента идеи, похоже, переключаются с представлениями классического гностицизма, а также великой гностической ереси. Но «Курс» из этих предпосылок выводит совершенно иное заключение. Если Бог не создавал тот бессмысленный мир, который мы наблюдаем, если для тела не находится окончательной реальности, то тогда единственным адекватным ответом будет попытка взглянуть по ту сторону иллюзий. Не случайно «Курс» говорит о смехе над «крошечной сумасшедшей идейкой» отделения от Бога. «Курс» также учит тому, что единственной здоровой формой ответа на любое проявление сумасшествия в мире будет жест прощения в отношении к нему.

Таким образом, «Курс, пролагаемый в сфере чудес» берет одну из центральных заповедей Евангелий — прощение — и поднимает ее до такого статуса, которого она не имеет и не может иметь в доминирующем христианстве. Если, как учит последнее, мир имеет подлинную онтологическую реальность, то тогда зло, пребывающее в нем, также реально. Тогда прощение становится своего рода расположением, выказываемым недостойному, — такого рода отношение в материалах «Курса» именуется «прощением для уничтожения». «Курс» же, напротив, учит демонтажу иллюзорного феноменального мира посредством «неучитывания» его, посредством проникновения взгляда по ту сторону явлений в действительность, именуемую

«подлинным дольним миром». Этот «подлинный мир» пребывает не в некоем тысячелетнем будущем; он присутствует сейчас, в святом «мгновении».

Подход «Курса» к «эго» (так в материалах именуется иллюзорное чувство отделенного «Я») также радикально отличается от гностической позиции. Изначально гностики обнаруживали тенденцию видеть в демиурге реальную сущность, создавшую мир. В позднейших отголосках этого наследия — особенно здесь следует отметить творчество Блейка — акцент сделан на когнитивном аспекте данного мифа: в фигуре демиурга, Уризена, явлено мифологическое изображение тех пределов, которые мозг и органы чувств положили для нашего опыта. «Курс» комбинирует два этих подхода. Демиург, которого «Курс» именует словом «эго», — это не божество, пребывающее где-то вне нас; нельзя сказать, что он находится в некоей духовной стратосфере; это воплощение нашего собственного желания существовать отдельно от Бога.

> «Наличный фрагмент вашего сознания — это такая крошечная часть [Вселенной], что, обрети вы восприятие целого, вы бы тотчас увидели — она подобна самомалейшему солнечному лучу, соотнесенному с солнцем, или слабейшей ряби на поверхности океана. В своей удивительной самонадеянности этот едва заметный солнечный луч решил, что он солнце; эта почти невидимая рябь именует себя океаном. Подумайте, насколько одинокой и запуганной должна быть эта крохотная мысль, эта бесконечно малая иллюзия, отделяющая себя от Вселенной. Солнце превращается во «врага» солнечного луча, готовясь пожрать последний, океан наводит ужас на мелкую рябь и хочет поглотить ее.
>
> Однако ни солнце, ни океан даже не знают обо всей этой странной и бессмысленной активности. Они просто продолжают быть, не имея понятия о том, что их боится и ненавидит крошечный сегмент их самих. Но даже этот сегмент не потерян для них, поскольку он не мог бы вести отдельное существование. И то, что он думает, ни в коей мере не изменяет его полную зависимость от них в своем бытии. Все его существование продолжает пребывать в них. Без солнца солнечный луч исчез бы полностью; рябь без океана немыслима».

В этом отрывке явно слышна перекличка с гностическим «Апокрифом Иоанна», где описывается демиург Ялдабаоф: «Он нечестив в сумасшествии, явленном в нем. Он произнес слова: «Я Бог, и нет иного Бога, кроме меня», — поскольку он не ведает о своей силе, о том месте, из которого он исшел». Возможно, автор «Апокрифа» в значительной степени имел в виду обозначенный в «Курсе» смысл, который он выразил в мифологических терминах, используя язык и способ выражения мысли, характерные для его времени. Поскольку в этом древнем тексте изложение строится на основе символических образов, мы не можем здесь что-то с уверенностью утверждать.

Был ли «Курс» написан Иисусом Христом, Хелен Шакмен или кем-то еще, он вновь поднимает серьезнейшие темы гностического наследия, используя для этого свежую, внутренне согласованную манеру подачи материала. Это может быть одной из основных составляющих его привлекательности для читающей публики.

Секреты «Кода да Винчи»

Из всех книг, затрагивавших тему гностического наследия, самой успешной следует признать работу Дэна Брауна «Код да Винчи»: с момента ее выхода в свет в апреле 2003 года по всему миру было продано двадцать пять миллионов экземпляров. На основе книги был сделан художественный фильм, в котором главную роль исполнил Том Хэнкс.

Самое схематичное описание сюжета «Кода да Винчи» уже позволяет понять, что это триллер. В самом начале книги в куратора Лувра стреляет монах-альбинос. Выстрел в живот сделан с тем расчетом, чтобы куратор помучился перед смертью. Он понимает, что жить ему остается около пятнадцати минут. За оставшееся время умирающий куратор неразборчиво пишет ряд загадочных символов, являющихся ключами к его судьбе, на своем теле и на музейных произведениях искусства. Эти за-

гадочные ключи подвигают внучку куратора Софи и гарвардского криптографа Роберта Лэнгдона на непростое расследование преступления, сопровождаемое раскрытием великой тайны, хранимой на протяжении последних двух тысяч лет.

В «Коде да Винчи» множество сцен ухода от преследования в самую последнюю минуту, ведения слежки с использованием техники хай-тек. В романе фигурируют жестокие убийцы и организуются зловещие заговоры в самых высших эшелонах власти. Но все эти задействованные средства, которые давно уже превратились в клише и на данный момент просто составляют своего рода словарь жанра, не могут послужить объяснением поразительного успеха «Кода да Винчи». Даже неискушенные читатели жалуются на то, что персонажи в книге картонные, а сюжет неправдоподобный. Популярность, завоеванная книгой, может быть объяснена лишь предметом, вокруг которого строится повествование. Раскрываемое преступление никак не связано ни с наркокартелями, ни с хозяевами преступного мира, ни с политическими интригами. Вместо них в романе действуют католическая церковь, реакционная католическая организация «Опус Деи» и загадочное тайное общество, именуемое «Приорат Сиона», в качестве сюжетообразующей линии выступают поиски Святого Грааля. Повествование выстраивается вокруг фигур Марии Магдалины и самого Иисуса Христа.

По ходу головокружительных погонь и уходов от преследования в самый последний момент герой и героиня разматывают клубок исторической тайны — помимо прочего, им открывается удивительный факт: Иисус Христос не придерживался безбрачия. На самом деле, следуя общепринятой в среде иудеев практике, не изменившейся вплоть до настоящего времени, он должным образом женился. Его женой была Мария Магдалина, а их потомство составило династию Меровингов, правившую Францией с пятого по восьмой века. Католическая церковь, которую приводила в ужас сама мысль о том, что женское начало может быть причастно божественному, сделала все

возможное для того, чтобы замолчать данный факт, однако детали этого секрета на протяжении всего прошедшего времени сохранялись подпольным образом. Во время крестовых походов секрет был передоверен рыцарям-тамплиерам, которые использовали его, чтобы шантажировать католическую церковь, в результате оказавшуюся вынужденной предоставить тамплиерам фактически безграничную власть. Церковь, однако, выждала удобный момент и в четырнадцатом веке распустила орден тамплиеров, организовав против последних репрессии. Тогда хранимый секрет был доверен «Приорату Сиона», ордену, настоятелями которого в числе прочих были Исаак Ньютон, Виктор Гюго и, конечно же, Леонардо да Винчи. Приорат хранит его по сей день (или по крайней мере до того времени, которое обозначено в романе), возможно, намереваясь поведать правду миру в текущую эпоху.

Темы, положенные в основу повествования, позволяют объяснить имевшийся у романа успех. Тамплиеры, «Приорат Сиона», католическая церковь и Мария Магдалина — все это давно зарекомендовавшие себя приманки для раскручивания продаж. Такие новостные журналы, как «Тайм» и «Ю.С. ньюс & уорлд рипорт», обнаружив, что номера, в которых отведено значительное место фигуре Иисуса, бьют все рекорды продаж, постоянно помещают изображение плотника из Назарета на свои обложки обычно для того, чтобы объявить об обнаружении поразительных новых «фактов», касающихся его жизни, которые на поверку оказываются никакими не новыми.

«Код да Винчи» — это беллетристическое произведение, и Браун имеет полное право помещать там любые детали, однако значительная доля материала в книге основывается на уже появлявшихся утверждениях. История о священной родословной линии, идущей от Иисуса и Марии Магдалины, а также о том, что к ней принадлежит династия Меровингов, взята из бестселлера «Святая кровь, Священный Грааль» Ричарда Ли, Генри Линкольна и Майкла Бейджента. «Приорат Сиона» действительно существует или существовал, так же как и «Опус Деи» (организация публично выразила свой протест в связи с тем, как она

изображена в романе). Так что было бы интересно посмотреть, сколько достоверных фактических данных присутствует в «Коде да Винчи». Как обычно, истина предстает значительно более интересной и сложной, нежели в романе.

Внимательное чтение книги позволяет предположить, что Браун, как он и сам это утверждает, провел весьма объемные исследования данной темы. К сожалению, его изыскания зачастую вели к неверным выводам. К примеру, он, видимо, разделяет мнение одного из его персонажей относительно того, что «Библия, как мы теперь знаем, была составлена из различных источников язычником, римским императором Константином Великим».

Это утверждение не содержит в себе истины. Канон Ветхого Завета был утвержден еврейскими мудрецами в ходе продолжительного процесса, кульминацией которого явились два собора в Ямнии в 90 году и 118 году нашей эры, за два века до восшествия на престол Константина. Хотя канон Нового Завета в его окончательном виде и был утвержден в четвертом веке, при жизни Константина, нет свидетельств относительно того, что император утвердил его. Верно то, что первый список, включавший в себя двадцать семь книг Нового Завета, ныне признанных каноническими, присутствовал в письме Отца Церкви Афанасия Великого, жившего в четвертом веке. Более того, взгляды Афанасия на Троицу оказались превалирующими на Никейском соборе, созванном в 325 году Константином. Но это еще не позволяет нам утверждать, что император «составил» Библию в том виде, в каком она нам известна сегодня.

Браун также утверждает, что Мария Магдалина происходит из «дома Вениаминова» и брак Иисуса с ней послужил созданию династической связи между домом Вениаминовым и домом Давидовым. До некоторой степени правомерно говорить о принадлежности Иисуса (или по крайней мере, что таково было общепринятое мнение) к дому Давидову; в Евангелиях в ряде мест содержатся намеки на эту родословную. Но дома Вениаминова не существовало. Вениаминитяне представляли собой небольшое племя, которое входило в упоминающееся в

Библии царство Иуды, и хотя Саул, первый царь Израиля, принадлежал к колену Вениаминову (1 Цар 9:1—2), нет оснований предполагать, что этот род сохранился до времени жизни Христа и тем более Мария Магдалина принадлежала к нему.

Нет никаких свидетельств относительно женитьбы Иисуса на Марии Магдалине и тем более о существовании их потомков, род которых продолжился до нашего времени. Эту легенду о предполагаемой божественной родословной линии, идущей от Иисуса, Браун не изобретал, а целиком позаимствовал из «Святой крови, Священного Грааля». Кто взялся бы за распространение подобной идеи? Наиболее убедительно высказывается по этому поводу Роберт Ричардсон, который, входя в детали, пытается доказать, что «Приорат Сиона», тайное общество, которому на протяжении веков доверялась защита Грааля и тайны божественной родословной, действительно существует. Однако на деле это не древний эзотерический орден, а образованная в двадцатом веке организация ультраправых французских монархистов.

На самом деле некогда действительно существовал католический орден, называвшийся «Приорат Сиона». Первоначально центр его находился в Палестине, позднее он переместился на Сицилию. Но он перестал существовать в 1617 году — оказался поглощен тогда иезуитским орденом. Современный «Приорат Сиона» был создан французом по имени Пьер Плантар. Родившийся в 1920 году Плантар к своим двадцати годам стал уже влиятельным лидером молодежных католических групп. К тому времени, когда разразилась Вторая мировая война, он уже стал официальным руководителем эзотерического ордена, именовавшегося «Альфа Галат». В начале 1940-х годов, во время оккупации Франции Германией, Плантар и «Альфа Галат» издавали газету, называвшуюся «Vaincre» («Побеждать»). «Vaincre» представляла собой прогерманское антисемитское издание, сочетавшее статьи политического характера с дискуссиями на темы рыцарства и кельтской эзотерики. Вышло в свет лишь шесть номеров.

После войны Плантар начал утверждать, что он является по-томком династии Меровингов. Для этой цели в 1956 году он ос-новал организацию под названием «Приорат Сиона», которая не имела ничего общего с почившим католическим орденом. В 1950-е и 1960-е годы Плантар и его организация проповедовали смесь антисемитских и антимасонских взглядов, придержива-ясь крайне правых позиций французского национализма.

Все это может озадачить англоязычного читателя, в глазах которого подобная политика интриг и экстремизма представ-ляется более адекватной для триллера, чем для реальности. Но есть весьма существенные различия в эзотерическом климате, если сравнивать англоязычный мир и европейский континент. В Британии и Соединенных Штатах эзотерические группы на протяжении длительного времени следовали в фарватере франк-масонов, в восемнадцатом и девятнадцатом веках проповедо-вавших либеральные идеи, в частности республиканскую фор-му правления. В этих государствах масоны на протяжении дли-тельного периода были интегрированы во властные структуры. Члены британской королевской семьи являлись официальны-ми руководителями Масонской соединенной великой ложи Англии, а ряд американских президентов были масонами вы-сокой степени посвящения.

В континентальной Европе ситуация была несколько иной. Доминирование католической церкви и ее ненависть к тай-ным обществам всех типов привели к возникновению масон-ских групп, имевших революционные и антиклерикальные настроения. Последовала ответная реакция — возникновение оккультных орденов, готовых охранять привилегии церкви и правящего класса от посягательств буржуазных республикан-цев. (Возникшая в восемнадцатом веке организация «Gold-und Rosenkreutz» представляет собой один из примеров по-добного рода орденов.) В девятнадцатом и двадцатом веках эти группировки начали проявлять склонность к националисти-ческим, монархическим и фашистским идеалам. К числу та-кого рода организаций относится и «Приорат Сиона». Ричард-сон указывает:

«Основная цель «Приората» — позиционировать себя в умах несведущей публики в качестве самой значимой западной эзотерической организации. Ее цели — использовать эту клиентуру для создания особого рода синархии*, которая бы продвигала эту синкретическую смесь правых политических установок и радикальных эзотерических учений, характерных для периода смены столетий. Тут нет и речи о серьезных учениях, характерных для эзотерического ордена с позитивными установками. В данном случае перед нами орден, имеющий материалистические устремления, одержимый идеей обрести влияние в обществе. Организация известна тем, что она занималась фабрикацией документов, попирая всяческие этические нормы. Ее программа — манипуляция людьми посредством лжи, с тем чтобы раскручивать себя на политическом рынке».

С наступлением девятнадцатого века мы продолжаем сталкиваться со все более вопиющими проявлениями бесчестья со стороны политических лидеров, так что угроза, которую представляет собой «Приорат Сиона», едва ли может выглядеть слишком уж серьезной. При всем при этом притязания данного ордена стали известны широкой публике сначала благодаря книге «Святая кровь, Священный Грааль», а затем в результате выхода в свет «Кода да Винчи». Эти книги сообщают нам, что фамилии потомков династии Меровингов — а следовательно, и самого Иисуса — были Плантар и Сен-Клер. Таким образом, мы видим, что сомнительного рода притязания Плантара на божественное происхождение проявились на страницах ставшего известным романа.

Однако есть еще более серьезный момент: «Код да Винчи» изображает католическую церковь как врага божественного женского начала. В конечном счете оказывается, что секрет Грааля к священной родословной имеет меньшее отношение, чем к святости женского начала, которую, по словам Брауна, церковь всегда отрицала и стремилась опорочить.

Если всерьез подойти к этой идее, то она представится абсурдной. Дева Мария — это центральная фигура католического культа и для многих верующих это намного более живой и не-

* Синархия — коллективная форма властвования.

посредственно воспринимаемый образ, чем фигура Бога Отца или самого Христа. Как указал британский журнал «Экономист», человек, не имеющий никаких предварительных знаний о христианстве, посетив церковь на Рождество, «может сделать вывод, что наиболее прославляется и почитается не новорожденный, а его мать». Один читатель на интернет-сайте Amazon.com высказывает следующие претензии к «Коду да Винчи»: «Антикатолическая направленность этого вздора достигает невообразимых пропорций. Я имею в виду вот что: на протяжении последних пяти столетий нас учили тому, что католическая церковь представляла собой зло именно потому, что она УВЕКОВЕЧИЛА поклонение богине в форме культа Девы Марии и святых. Теперь предполагается, что мы поверим в то, что католическая церковь являет собой зло как раз по противоположной причине: потому что она ЗАПРЕЩАЛА культ богини?»

Но в романе речь идет не об одном только вопросе почитания богини. Это верно, что католическая церковь воздает Марии лишь чуть меньшие почести, чем самому Богу. Исторические свидетельства указывают на то, что провозглашение Марии «Теотокеос», или «Матерью Бога», в пятом веке отчасти было призвано заполнить вакуум, оставшийся после запрещения культа Изиды, всесострадающей египетской богини-матери, известной в греко-римском мире. Но Мария — это богиня-*дева*. И в этом суть дела. Браун вкладывает в уста своего героя следующие слова:

> «Для ранней церкви... использование секса как инструмента для прямого общения с Богом казалось кощунством, подрывало сами основы католицизма. Ведь это подрывало веру в церковь как единственное связующее звено между человеком и Богом. Ну и по этой причине христианские священники просто из кожи вон лезли, стараясь демонизировать секс, заклеймить его как акт греховный и омерзительный... Удивительно ли, что в отношении секса у нас возникают такие противоречивые чувства?.. Ведь само наше древнее наследие, сама наша физиология, казалось бы, свидетельствуют о том, что секс — занятие естественное. Весьма приятный путь к духовной

полноте и совершенству. И все же современные религиозные источники описывают его как акт позорный, учат нас бояться собственных сексуальных желаний и вожделений, видят в сексе руку дьявола».

Как бы ни относиться к «Коду да Винчи», эти слова трудно опровергнуть. Хотя ни один здравомыслящий человек не стал бы отрицать, что определенный контроль над сексуальными импульсами желателен и необходим, доминирующая же форма христианства пошла намного дальше этих утверждений и заклеймила сексуальную природу в целом. Такое ее отношение отчасти может быть объяснено в свете условий, в которых возникло христианство, — данная религия появилась в поздний период Римской империи, когда сексуальные отношения необычайно извратились и в целом деградировали, — но при всем при этом точку зрения Брауна нельзя сбрасывать со счетов. Демонизация сексуальности оказалась мощной формой социального манипулирования. Иудейский закон запрещал те или иные формы манифестации сексуальной природы в определенных обстоятельствах, христианство же дошло до осуждения ее практически во всех возможных формах, даже в рамках брака. Отец Церкви Иероним заявлял: «Тот, кто ненасытен со своей женой, совершает прелюбодеяние». Это всеохватное осуждение неизбежно должно было привести к накоплению в душах верующих огромного чувства вины, поскольку ни один нормальный человек не свободен от сексуальных желаний, — таким образом, у церкви появлялась возможность утвердиться в качестве единственного источника отпущения этих «грехов». Притязание церкви на то, что она обладает исключительными правами на распределение Божьей милости на земле, выраженное в изречении «Extra ecclesiam nulla salus» («Вне церкви нет спасения»), явилось одной из ее самых дерзких, но и самых успешных тактик.

В конце книги «Код да Винчи» говорится, что определяющей целью «Приората» является не сохранение тайны брака Иисуса с Марией Магдалиной и не отстаивание интересов его родословной линии. Скорее, она заключается в усилиях по под-

держанию осведомленности в людях относительно божествен-ного женского начала, и далее утверждается, что результаты этих усилий можно различить в художественных произведени-ях, даже в продукции Уолта Диснея. «Да вы только посмотрите вокруг! — говорит Лэнгдону бабушка Софи, прямой потомок Христа и Марии Магдалины. — Ее история присутствует в изоб-разительном искусстве, музыке, литературе. И с каждым днем о ней вспоминают все чаще. Этот маятник не остановить. Мы начинаем осознавать, какие опасности кроются в нашем прош-лом ... понимать, что многие пути ведут к саморазрушению. Мы начинаем чувствовать необходимость возродить священное женское начало».

Это обозначает тему, часто появляющуюся в современных работах гуманитарной направленности: человечество на про-тяжении тысячелетий находилось в рабской зависимости от мужских ценностей, связанных с иерархией, войной и доми-нированием, а теперь течение начинает менять свое направле-ние. Расцвет интереса к женскому лицу Бога — Марии Магда-лине, Софи и самой Деве Марии, не говоря уже о великой бо-гине язычества, — свидетельствует об этом факте. Мужские ценности отступают, и мы наблюдаем рассветную пору новой эры мира, сотрудничества и заботы.

Есть лишь одна проблема с подобным мировидением: со-временные подмостки мало подходят для него. Даже если мы упрощенческим образом приравняем мужское начало к доми-нированию, а женское — к заботе и состраданию, то легко мож-но заметить, что последнего в обществе становится все мень-ше и меньше, — эти ценности вытесняет становящийся все более экспансионистским мотив выгоды. В значительной час-ти развитого мира «государство-няньку», характерное для се-редины двадцатого века, которое стремилось (с разной долей успеха) обеспечить определенный уровень поддержки для всех граждан, теперь вытесняет система невмешательства, которая подразумевает, что рыночные силы сами каким-то образом приведут к установлению социальной справедливости.

Таким образом, «возрождение божественного женского начала» может являть собой не движение маятника в другом направлении, а то, что психологи называют *компенсацией*: Чем более оказываются растоптаны добродетели, ассоциирующиеся с женским началом, — забота, красота, сострадание (как в локальных ситуациях, так и в культуре в целом), — тем более проявляется их присутствие на бессознательном уровне. В индивидуумах такая ситуация дает о себе знать через особого рода сновидения и неврозы, тогда как на коллективном уровне она манифестируется посредством спонтанных и необъяснимых событий (таких как многочисленные явления Девы Марии), а также через книги, подобные «Коду да Винчи», завладевающие воображением массового читателя. Таким образом, все эти свидетельства проявления божественного женского начала могут представлять собой не зарю прекрасной новой эпохи, а механизм отражения нашего нынешнего состояния дискомфорта.

При всем этом я полагаю, что посыл «Кода да Винчи» сориентирован на еще более глубокие пласты проблем. Он отражает широко распространенное ощущение, о котором я уже упоминал во введении, что в христианстве что-то упущено. «Код да Винчи» относится к жанру художественного детектива, и, как во всех подобных книгах, сюжет здесь начинает разворачиваться в результате возникшей у героя необходимости выяснить определенные факты: действие начинается с обвинения главного героя в убийстве, а в итоге оборачивается обнаружением сокрытых фундаментальных истин, относящихся к христианству. Отчасти магия книги проявляется и в том, что сюжет приводит героя (а стало быть, и читателя) к чему-то, что находится за границей фактического знания: кульминацией становится псевдомистический опыт. «На секунду, — читаем мы в конце, — ему [Лэнгдону] почудилось, что он слышит женский голос. Голос мудрости, он доносился через века... шептал из бездны, из самых глубин земли».

Так, в кульминационный момент «Код да Винчи» выходит в определенное измерение опыта, находящееся по ту сторону фактических данных, авансцены, где присутствуют персонажи, и

времени как такового. Фактическая основа книги, как мы уже видели, шаткая. Но в конечном счете какое имеет значение, был Иисус женат на Марии Магдалине или нет? Чего такого принципиально нового и значительного привнес бы во всю эту историю факт наличия у них потомков, которые дожили бы до наших дней? Да и на данном историческом этапе было бы практически невозможно обнаружить их следы. Но необходимость в пробуждении высшего сознания отнюдь не ложная и не измышленная. Делая предположение, что дорога к этому опыту все еще открыта, «Код да Винчи» при всех своих недостатках вносит значительный вклад в мировидение нашего времени.

Различные потоки гностического наследия, которые мы рассмотрели в этой главе, представляются — и на самом деле являются — в высшей степени отличными друг от друга. В отдельных случаях это наследие может выглядеть антиномичным; оно идет вразрез с социальными условностями, лишающими индивидуума свободы. В других случаях силы, сковывающие нас, оказываются ближе к нашему естеству, чем наши собственные яремные вены. Но сама эта несоразмерность подразумевает наличие некоей путеводной нити, которая может привести нас к духовному освобождению.

Зачастую человек начинает свой духовный путь со смутного ощущения недовольства своей повседневной жизнью. В нем может возникнуть чувство раздражения в отношении условностей общества — он может осознать, что они являются глупыми и произвольными. Тогда духовный путь становится средством освобождения из этой социальной темницы. Но если этот путь обладает какой-то степенью подлинности, то человек вскоре осознает, что силы, ограничивающие его, не являются чисто внешними, но располагаются гораздо ближе к нашему естеству и к тому, чем мы в нашем понимании являемся. В конечном счете мы обнаруживаем, что настоящим врагом является обнаружившееся в нас стремление восстать против Вселенной и произнести вместе с гностическим Ялдабаофом: «Я Бог, и нет иного Бога, кроме меня». Без этого прозрения, вероятно, было бы невозможно выбраться на волю из Черной железной тюрьмы.

Глава 10

БУДУЩЕЕ ГНОСИСА

Исаака Башевиса Зингера, выдающегося писателя, воссоздававшего в своих произведениях реалии жизни, фольклор и атмосферу старых еврейских *штетлов** в Восточной Европе, однажды спросили, есть ли будущее у языка идиш.

«Сначала спросите меня, есть ли у него настоящее», — ответил он.

Я вспоминаю эту историю, когда думаю о будущем гносиса. В этом контексте представляется уместным взглянуть на одну маленькую религиозную группу, часто определяемую как последнюю гностическую общину, — речь идет о мандеях Ирана и юга Ирака.

Мандеи являют собой одну из множества мелких религиозных групп, разбросанных по всему Ближнему Востоку, наподобие иезидов в Курдистане и друзов в Ливане. Как и парсы штата Гуджарат в Западной Индии, они предпочли держаться древнего религиозного наследия, несмотря на враждебность гораздо более весомых этнических и религиозных групп, окружающих их. Хотя мандеев определяют как гностиков, они не увязывают истоки своего вероучения ни с одной из гностических школ второго века нашей эры. По их утверждениям, они являются последователями Иоанна Крестителя. Уже сами исторические корни этого вероучения предполагают акцентиро-

* Штетл — именование еврейских местечек на идиш.

вание значения ритуального очищения водой, которое необходимо после самых разнообразных видов загрязнения — от менструации до контактов с мусульманами. Более того, это должна быть «живая вода» — она должна быть взята непосредственно из источника или из реки. Бутилированная или водопроводная вода — «мертвая», она бесполезна в плане одаривания энергией или чистотой.

Уже одна эта деталь может дать понять, что мандеям в недавнее время не раз приходилось сталкиваться с серьезной угрозой их существованию. Целым общинам приходилось менять места своего обитания, когда происходило загрязнение источника воды, — современное масштабное загрязнение окружающей среды представляет собой совершенно новый вид угрозы их жизни. Но совсем уж невыносимым делал обстоятельства жизни мандеев тот факт, что основным их местопребыванием являлась болотистая область южного Ирака. Тут в последние десятилетия им пришлось испытать ужасы войны, а также жестокие преследования со стороны иракского диктатора Саддама Хусейна. Видя в группе мандеев, или «болотных арабов», вероятный источник оппозиционных настроений, Саддам попытался уничтожить эту общину, погубив среду ее обитания. В 1990-х годах он осушил болота, превратив девяносто пять процентов заболоченных территорий (размером со штат Массачусетс) в пустыню, — это деяние было расценено как экологическое преступление века.

Трудно сказать, в какой степени мандеям удалось пережить эти атаки на них. Согласно одному источнику, в Иране и Ираке до войн последних двадцати пяти лет насчитывалось примерно двадцать тысяч практикующих мандеев. Сейчас это число должно быть значительно меньше.

Если мандеи являются последователями Иоанна Крестителя (они считают Иисуса ложным мессией), то что тогда делает их гностиками? Главным образом их теологические взгляды. Хотя мандейская теология является весьма гибкой и заключает в себе множество разных систем (которые не всегда

взаимно совместимы), по сути, она говорит о первооснове, известной как Жизнь, Великая жизнь или Первая жизнь. Первооснова порождает царства света, населяемые небесными посредниками, которых сами мандеи приравнивают к ангелам христианства. Но есть также и злые силы. Одно из первоначал, известное как Руха ха-Кудса, «дух святости», имеет инцестные отношения со своим братом, в результате чего рождается космический змей по имени Ур, напоминающий Уробуроса, «поедающего свой хвост змея», присутствующего в западной эзотерике. Ур, в свою очередь, создает явленный космос, управляемый планетами и знаками зодиака. Это место тьмы. Для того чтобы освободить это царство от зла, сюда спускается космический спаситель по имени Хибил Зиуа, но он попадает в западню. Подобно герою гностического «Гимна жемчужине», он сам нуждается в освобождении.

Даже это поверхностное описание дает представление о том, в какой степени учение мандеев напоминает многие гностические и близкие к ним эзотерические системы. Имеется процесс эманации, порождающий Вселенную; присутствует первоначало тьмы, ставящее ей пределы; и наличествуют разные уровни бытия, из которых наш, земной, является самым темным и самым поврежденным. Есть также момент нисхождения в это царство тьмы — то, что Филипп К. Дик назвал бы «божественным вторжением», — оно приводит к двойственным результатам. В итоге все будет спасено, но лишь в самом конце этой эпохи, которая прекратит свое течение под действием сил воздуха.

Сомнительная категория?

В мандейских вероучениях обращает на себя внимание сходство космологии мандеев с экосистемой, поддерживающей их существование, — она замысловатая, хрупкая, готовая обрушиться в любой момент. Скажем, трудно представить себе типичного студента американского богословского колледжа, про-

являющего какой бы то ни было интерес к их теологии, если, конечно, она не является предметом его диссертации. Случись человеку серьезно отнестись к подобным идеям, и он начнет выписывать «теологические вензеля» — учредит соответствующую церковь в Калифорнии или начнет писать произведения наподобие романов Филиппа К. Дика.

Возможно, неудивительно, что гностицизм как концепция подвергается сейчас нападкам в определенных академических кругах. В недавнее время вышли в свет две книги ученых, принадлежащих академическому мейнстриму. Это «Переосмысление гностицизма: Аргументы для пересмотра сомнительной категории» Майкла Уильямса и «Что такое гностицизм?» Карен Кинг. В них утверждается, что этот термин слишком непроясненный, чтобы продолжать оставаться значимым. Было бы слишком сложно и утомительно перечислять все их аргументы, но суть мысли обоих авторов в том, что термин «гностицизм» слишком упрощенческий и ко многим текстам, духовным течениям и персоналиям, к которым его принято относить, он просто не подходит. Уильямс, к примеру, высказывает мысль, что стандартный взгляд на гностиков как на «ненавистников мира» неверный, поскольку у них было значительно меньше трений с властями Римской империи, чем у протоортодоксальных христиан. Кинг заявляет, что «множество феноменов, классифицируемых как гностические, не подпадает под единое монолитное определение, и в целом *никакие базовые фактические данные не укладываются в рамки стандартного типологического определения*».

Хотя Уильямс и Кинг, обсуждая тему, ограничиваются рассмотрением раннего христианства, возможно, они также держали в уме такие причудливые примеры использования термина, как у Фёгелина, Гарольда Блума и других современных авторов. Один специфический пример использования термина «гностицизм» мы обнаруживаем в докладе за 2003 год Ватиканского епископального совета по культуре, посвященном реалиям нового периода. В докладе цитируются слова папы Иоанна Павла II:

«Гностицизм никогда всецело не покидал территорию христианства. Он всегда существовал бок о бок с христианством, иногда принимая обличье философского движения, но еще чаще обретая характерные черты религии или парарелигии, находящейся в явной, если не декларированной, оппозиции ко всему, что в основе своей является христианским».

Авторы доклада добавляют: «Пример этого можно видеть в эннеаграмме, особом способе анализа характера. Она, будучи использована как средство духовного совершенствования, вносит двусмысленность в доктрину и сущность христианской веры».

Ясно, что Ватикан хотел бы противопоставить христианство гностицизму, однако трудно понять, каким образом эннеаграмма может быть «гностической» в каком бы то ни было разумном смысле. Эннеаграмма действительно является психометрической системой, выделяющей девять типов людей. Она используется для выявления определенных психологических искажений и дисбалансов. Но она не имеет ничего общего с гностицизмом или гносисом, также она не является «религией или парарелигией». Ирония заключается в том, что эннеаграмма имела значительную популярность среди иезуитов и бенедиктинцев — отчасти потому, что данная система (с некоторыми модификациями) оказывается хорошо приложима к представлению о семи смертных грехах, присутствующему в традиционном католическом учении. Определение эннеаграммы как «гностической» должно свидетельствовать о существующей путанице в понимании гностицизма.

Отчасти в результате подобной путаницы в представлениях критические выпады Уильямса и Кинг оказали значительное влияние на их коллег. Даже Элейн Пейджелс избегает употребления термина «гностицизм» в своей последней, невероятно популярной книге «За гранью веры». Но следует ли совершенно сбросить со счетов этот термин? Конечно, есть определенный смысл в указании на чрезмерное упрощение, свя-

занное с повсеместным употреблением слова «гностический», и в этом смысле Уильямс и Кинг убедительны. И в той мере, в какой они предостерегают нас от упрощенческого представления о гностиках как о людях, «отрицающих мир» или «ненавидящих тело», их предложения являются конструктивными.

И все же взгляды Уильямса и Кинг наводят на определенные подозрительные мысли. По-видимому, некоторые из их возражений мотивированы чрезмерной политкорректностью. Кинг, например, утверждает, что «многие типологические определения гностицизма... основаны на неартикулированном, но имплицитном сопоставлении с нормативными уложениями христианства и иудаизма или же некоей умозрительной "истинной религии"». Но такой подход представляется чрезмерно добросовестным. Трудно рассматривать этот термин как сугубо уничижительный, принимая в расчет то, что все большее число людей активно пользуются им.

И вот еще один аспект вопроса. Специалисты демонстрируют склонность к отказу от какого-то термина, в то время как он обретает широкую употребительность. Наиболее яркий пример подобнои практики демонстрирует психология, где такие слова, как «комплекс», «невроз» и «истерия», некогда использовались в клиническом смысле, но позднее, когда они вошли в общий обиход, от них стали отказываться. Может быть, некоторых ученых не удовлетворяет термин «гностицизм» потому, что он становится предметом пользования все большего числа простых людей? Уильямс предлагает заменять слово «гностицизм» на «библейский демиургизм». Каковы ни были бы достоинства подобного употребления слов в глазах ученых, очевидно, оно не приживется в широкой среде. Журнал «Тайм» в обозримом будущем не будет помещать материалы о подъеме «библейского демиургизма».

Марвин Мейер, еще один специалист в данной области, предлагает более сбалансированный подход. Во введении к своей недавно вышедшей работе «Гностические Евангелия Иисуса» Мейер говорит:

«Я убежден в том, что термины «гносис», «гностический» и «гностицизм» могут продолжать полноценно использоваться для обозначения ряда религиозных движений, которые существовали с древних времен. В конце концов, слово *«гносис»* широко представлено в гностических и ересиологических текстах, и ссылки в ересиологических источниках на такие выражения, как «ложным образом понятое знание (*гносис*)», встречающиеся у Иринея Лионского и других церковных деятелей, указывают на то, что велась борьба в отношении некоего знания, которое, по представлению тех, кто им обладал, было истинным».

То есть речь идет о том, что термины «гносис» и «гностический» имели осмысленное содержание в древности, как для тех, кто считал себя гностиками, так и для тех, кто противостоял им.

Что касается меня, то я не испытываю особенной привязанности к термину «гностический». Работая над книгой, я вполне осознавал недостатки этого слова, и мне порой приходилось прилагать усилия, чтобы отграничить классический гностицизм от его преемников. Но в данном споре, я подозреваю, Мейер ближе к истине, чем его оппоненты. Какие бы проблемы ни вызывало именование чего-то «гностическим», и ученые, и непрофессионалы, по-видимому, будут употреблять этот термин. Даже если они откажутся от него, им в конечном счете придется использовать другой термин, означающий более или менее то же самое.

Когда я говорю о будущем гносиса и гностицизма, меня они интересуют не как именования, а как определенные способы проникновения в суть. Имеют ли они сегодня какую-то ценность? Если да, то какой наилучший способ приближения к ним?

Говорить о будущем гностицизма как такового — это все равно что говорить о будущем латинского языка. У самого латинского языка не такое уж светлое будущее. В каждом следующем поколении все меньшее число людей изучает его, и даже католическая церковь отказалась от него как от литургического языка. В этом смысле латынь — мертвый язык. Однако если

посмотреть на дело в ином разрезе, то латынь совсем не мерт-ва. Она продолжает существовать в своих потомках, романских языках, на коих говорят сотни миллионов людей в самых раз-ных регионах — от Румынии до Патагонии.

С гностицизмом ситуация похожая. Классические гности-ческие системы исчезли. Несмотря на существующий ныне ин-терес к ним, едва ли можно ожидать, что они возродятся в сколь-ко-то значительном масштабе; смысл их темен, труден для по-нимания, и мы знаем слишком мало о том, как они работали на практике. Но они продолжают существовать в своих преемни-ках, в западных эзотерических традициях самых разных типов: в каббале, эзотерическом христианстве, герметизме, розенкрей-церстве, франкмасонстве. Гностицизм не умирал — он просто менял свою форму, отвечая нуждам разных эпох.

А что тогда представляют собой нужды нашей эпохи, и ка-ким образом гностическое наследие обращается к ним? Чтобы ответить на этот вопрос, нам нужно отступить на шаг и взгля-нуть на проблемы доминирующего христианства, каким мы его находим сегодня.

Пределы спасения

Христианство, то есть христианство католической, право-славной и протестантской церквей, предлагает надежду спасе-ния. По сути, спасение — это ответ на проблему греха. Через грех, то есть моральную ошибку, мы оказались отрезанными от Бога. Спасительное деяние Христа искупило эти прегреше- ния и восстановило мост между Богом и человеком. Прини-мая Христа, мы предоставляем возможность его спасительно-му деянию свести на нет наши грехи и очистить базу данных наших отношений с Богом.

Сила этой идеи очевидна. Христианство не являлось бы ре-лигией примерно двух миллиардов человек — одной трети ми-рового населения, — если бы идея спасения не была обращена

к глубоко укорененным в нас потребностям. Люди — это моральные существа, и рано или поздно мы осознаем, что у нас есть моральные погрешности. Как мы можем исправить их? Попытки просто «возместить, компенсировать их» не всегда оказываются удачными. Возмещение не всегда оказывается полным, а нанесенный вред не всегда удается ликвидировать. И даже если это получается, то бывает так, что нас продолжает мучить томительное чувство вины. Символически дозволяя Христу взять на себя наши грехи через акт нашего покаяния, мы избавляемся от бремени и можем продолжать жить с облегченной душой.

Есть великая истина — и духовного, и эмоционального плана — в подобном представлении, и в ней содержится основательный ответ на универсальную проблему человеческой вины. Но сказать, что тут есть истина, не означает того, что тут вся истина.

Как указал апостол Павел, сам закон не может спасти нас. Закон — имеется в виду любой закон, открывающийся нам, — может быть необходим для регулирования человеческого поведения, но сам по себе он не может представлять смысла и цели жизни. То же самое можно сказать и о спасении. Спасение, если оно подлинное, расчищает сцену, позволяя человеку начать осуществлять осмысленную и целеустремленную жизнь. Но само спасение не дает смысла или цели; оно являет собой лишь шаг в этом направлении. Для аналогии можно представить себе некую двенадцатишаговую программу*: обращение за помощью к высшей силе и компенсация тем, кому мы причинили вред, являются составными частями процесса; но они не исчерпывают его. Вера в то, что грех и искупление составляют целокупность духовного пути, заключает в себе слишком большую фиксацию на грехе. Это как раз та ловушка, в которую попало традиционное христианство. Верующий продолжает сокрушаться и бить себя в грудь постольку, поскольку ему просто ничего больше не остается делать.

* Здесь отсылка к знаковому числу двенадцать в Библии: двенадцать апостолов, двенадцать колен Израилевых, двенадцать ангелов в Откровении и т.д.

В какой-то момент мы начинаем осознавать, что ситуация, в которой находится человек, имеет не одно только моральное измерение. Она также характеризуется отсутствием интуитивного понимания, изначальным неведением или же утратой осведомленности, некоторые гностические тексты представляют эту утрату как свершившееся падение Софии. Суть не в том, что мы делаем плохие вещи, а в том, что наше сознание исказилось, зафиксировавшись на ошибочном видении реальности.

Видение фундаментальной проблемы текущего положения человека преимущественно в когнитивном плане, а не в моральном зачастую отмечается как «восточное», но оно также имеет мощные корни на Западе — укажем на утверждение Сократа о том, что все зло обусловлено неведением, на знаменитую платоновскую метафору пещеры, а также на учения гностиков. Эта идея вышла недавно на передний план не только благодаря разного рода философским построениям — таким как теория Канта о категориях, — но также благодаря неврологии. Наука продемонстрировала нам, насколько наше восприятие реальности ограничено фильтрами нашей нервной системы (истоки подобного представления мы можем отследить еще в «Книге Уризена» Блейка).

Физика пошла еще дальше, утверждая, что фильтры, стоящие на пути к реальности, представляют собой нечто большее, чем простую ограниченность наших когнитивных способностей. Как хорошо известно, квантовая теория утверждает, что сам процесс наблюдения изменяет наблюдаемый предмет. Вернер Гейзенберг, один из основателей квантовой физики, пишет:

> «Мы более не можем говорить о поведении частицы, независимом от процесса наблюдения. Окончательный вывод таков, что естественные законы, сформулированные математическим образом в квантовой теории, имеют уже отношение не к самим частицам, но к нашему знанию о них. Более невозможно задаваться вопросом, существуют объективно или нет эти частицы в пространстве и времени».

Для науки на ее нынешнем этапе развития эти ограничения являются тотальными. Невозможно говорить о видении, выходящем за рамки «процесса наблюдения». Но гностическая традиция стоит на том, что эти ограничения *не* являются тотальными; если бы они были таковыми, у нас не было бы возможности освободиться. Мы даже не осознавали бы необходимости вырваться, поскольку воспринимали бы мир как истинную данность. Но есть что-то внутри нас, что осознает, что это не вся картина, что по своему замыслу вещи не такие, какими они представляются. Прорыв к этому интуитивному постижению означает начало духовного пути в собственном смысле слова. То, что является доподлинно сознательным внутри нас, — истинное «Я», «Царство Божие», — начинает отвращаться от мира и ищет высшего уровня реальности. В основе своей это процесс разъединения.

Большинство христианских деятелей постулировало любовь как высшую ценность, однако Мейстер Экхарт не согласен с этим. Он пишет: «Я ставлю разъединение выше, чем любовь». Экхарт имеет в виду разъединение с миром и его опытом, ведущее к Богу. «Опыт всегда должен быть опытом чего-то, но разъединение настолько близко подходит к нулю, что ничто, кроме Бога, не оказывается в достаточной мере очищенным и разреженным, чтобы достичь его, войти в разъединенное сердце». Здесь практически в одном предложении изложена суть пути гносиса, освобождения истинного «Я» от своей зависимости от личного опыта, — так, чтобы оно могло соединиться с Богом.

Освобождение через гносис может осуществиться спонтанно и всецело; много подобных случаев описано в мировой религиозной литературе. Но это редко случается. Для большинства людей процесс пробуждения является постепенным, проходящим через разные стадии опыта. Действительно, опыт меняет свою форму многажды, прежде чем человек выйдет за рамки самого опыта. Хотя особенности этого процесса варьируются от человека к человеку, все же общий его рисунок до-

статочно прояснен, его можно внятно описать. Эти стадии живописались с использованием различных образов: гностического восхождения, проходящего через невидимые царства, путешествия Данте по небесным сферам, каббалистического пути через *сефирот*. Это приводит нас к собственно эзотерике — науке об этих внутренних стадиях пробуждения. Эзотерика сейчас, как и всегда, составляет интегральную часть западной духовной традиции, хотя церкви редко предоставляли ей прибежище.

Это освобождение внутреннего «Я» от мира не делает моральное поведение неуместным; оно делает его более простым. Разъединение с внешним облегчает обнаружение в себе любви к людям, поскольку тогда человек становится свободным от нужды в тех или иных вещах и вынашивания каких-то скрытых замыслов. Любовь становится чем-то большим, чем просто торговая сделка или отправление. В то же самое время гностик менее озабочен моральными правилами и установками, которые представляют собой лишь общие руководящие принципы. Вот что означает быть свободным от закона.

Воображаемый друг

Евангелические христиане, читающие эти строки, могут пожаловаться на то, что гносис, описанный здесь таким образом, выступает смутным, туманным заместителем личных отношений с Иисусом Христом. Но что в точности представляют собой «личные отношения» с Иисусом? Конечно, можно иметь живой опыт ощущения Христа или иных великих учителей, которые уже не существуют на физическом плане; подобные опыты слишком многочисленны и хорошо задокументированы, чтобы от них можно было небрежно отмахнуться. Но если такой опыт и возможен, он не является всеобщим. Конечно, это не есть то, что человек получает автоматически, лишь приняв на себя соответствующие обязательства, пусть даже это было сделано искренним образом. Немногие люди имеют ка-

кие-то свидетельства подобного опыта. Это побуждает нас задаться вопросом, что же именно испытывают люди, когда они «рождаются вновь».

По-видимому, зачастую речь едва ли идет о чем-то большем, чем о подделке личных отношений с Иисусом. Верующий создает ментальную картину Иисуса на основании того, что он узнал, читая Библию или посещая церковь, тогда ум оживляет эту картину, проецирует ее вовне (что для него совсем несложно), и верующий вступает во взаимоотношения с этой фикцией. Для многих людей Иисус едва ли выступает чем-то большим, нежели воображаемым другом. Если каким-то образом человеку удалось обрести подлинный опыт божественного, то он принимает его только в том случае, если этот опыт укладывается в предварительно сформировавшиеся у данного человека установки. В противном случае верующий испытывает в отношении данного опыта страх и ненависть, словно это ловушка дьявола.

Как бы резко ни звучала эта характеристика, она во многих отношениях мягче суждений, высказываемых многими евангелическими христианами относительно духовного опыта других. Подобным опытом они зачастую склонны пренебрегать как наваждением, вызываемым демонами (если вообще наделяют его сколько-то реальным сущностным содержанием). Не приходится отрицать то, что человек может иметь подлинную встречу с Христом, которая сама по себе является формой гносиса. Но по-видимому, многие люди имели так называемый опыт повторного рождения просто потому, что они ожидали его. Вскоре они обнаруживали, что, по сути, этот опыт пустой. Не менее часто бывало и так, что обретенный ими опыт оказывался подлинным, но их церкви возводили вокруг него такое количество совершенно неоправданных моральных, доктринальных и даже политических ограждений, что в итоге верующие начинали испытывать разочарование и горечь. Недоверие к церкви оборачивалось недоверием к своему собственному опыту.

Как я уже говорил во введении, существует огромная потребность в учителях и советчиках с достаточным опытом, обретенным на ниве духовности, чтобы помочь ищущим отделить подлинный опыт от «ложно понятого гносиса». Это также указывает на необходимость соответствующим образом организованной подготовки в сфере эзотерики, которая как раз сориентирована на эти материи. Но в глазах доминирующей формы христианства эзотерика выступает парией. Для фундаменталистов это плод работы дьявола, для либералов это архаика. Соответственно люди, обращающиеся к священникам своего прихода, предъявляя им подобный духовный опыт и затем уходя с неудовлетворительными ответами, зачастую совершенно отказываются от религии, приходя к выводу, что она должна быть совершенно бесполезной, если даже специалисты в этой области, по сути, ничего не знают. Или же приходится обращаться к религиям или учителям альтернативного толка, опирающимся на восточную традицию, которые — к чести их будь сказано — зачастую давали значительно лучшие советы.

Вера, разум и гносис

Какую же тогда роль должно будет играть гностическое наследие в цивилизации будущего? Одним из самых видных специалистов в области эзотерики является Воутер Й. Ханеграафф, преподаватель истории герметической философии в Амстердамском университете. В конце своей книги «Религия нью эйдж и западная культура» он указывает на несколько моментов, которые стоит здесь повторить.

По Ханеграаффу, западная цивилизация укоренена в трех основных материях — в *разуме*, *вере* и *гносисе*. Разум утверждает, что «истина, если она вообще достижима, может быть обнаружена лишь посредством задействования рациональных аналитических способностей человека, будь то в комбинации с чувствами или без оной». Вера, напротив, стоит на том, что

разум сам по себе не обеспечивает нас окончательными ответами, которые могут прийти лишь из трансцендентной области и заключаются в формы догм, вероучений и Священных Писаний. Гносис учит тому, что «истина может быть обнаружена лишь в результате внутреннего откровения на личностном плане... Это «внутреннее знание» не может быть передано дискурсивным языком (который редуцирует его до уровня рационального знания). Также оно не может быть предметом веры... поскольку в последнем прибежище не обнаруживается иного авторитета, помимо личного, внутреннего опыта».

Согласно Ханеграаффу, разум являет себя в научном предприятии; вера — в фундаментальном христианстве. (Он, однако, подчеркивает, что эти категории не являются радикально обособленными: во многих формах христианства высоко ценится разум, тогда как вера в авторитет отнюдь не чуждается науки.) Западная цивилизация на протяжении своего развития — и особенно в недавний период — характеризовалась полярной разнесенностью разума и веры.

Гносис ценили гораздо меньше. Хотя Ханеграафф не анализирует этот факт, причина здесь ясна. Делая упор на прямом духовном опыте, гносис расходится с религией, полученной в результате откровения от Бога: если Бог явится тебе, то он — или тогда уж *она* или *оно* — может и не обратить к тебе прямой взор в отличие от Бога, изображенного на своде Сикстинской капеллы*. А поскольку гносис выходит за рамки разума, многие сделали заключение, что он «иррационален». Поэтому гносис оказывался во второстепенном положении на протяжении большей части истории Запада (эпоха Ренессанса, как мы видели, предстает здесь как исключение). По словам Ханеграаффа, «традиции, основанные на гносисе, можно рассматривать как род традиционной западной контркультуры».

Ханеграафф не идет далее обозначения этих моментов, но логично будет на основании его посылок сделать следующий

* Имеется в виду фреска «Сотворение Адама», на которой передана динамика устремленности Бога к первочеловеку.

шаг: предположить, что гносис, вместо того чтобы занимать второстепенное или даже, как зачастую случается, презренное положение в западном обществе, должен бы быть помещен в один ряд с пользующимися весомым авторитетом фундаментальными наукой и религией. Эта необходимость становится все более насущной сегодня, в момент, когда наука и религия все более поляризуются и становятся враждебными по отношению друг к другу. Об этом свидетельствует текущая полемика по таким вопросам, как креационизм и исследования стволовых клеток. Если вера и разум будут предоставлены сами себе, то, по-видимому, разрыв между ними будет все увеличиваться. Не надо обладать большим воображением, чтобы представить себе, какие несчастья могут проистечь из этого.

Те, кто воплощает собой третью силу — гносис, могли бы помочь навести мосты через эту пропасть. В некотором отношении гносис, как представляется, идеально подходит для выполнения этой задачи. Как и наука, он укоренен в опыте; как и вера, он признает существование трансцендентных реальностей. Он совершенно не может быть сведен к одной лишь вере или к одному лишь разуму; в противном случае он просто превратился бы в подкатегорию того или другого. Но если к нему серьезно отнестись, то он может оказать помощь по осуществлению подлинно динамического синтеза двух сил, очень напоминающих сейчас противостоящие армии.

Вероятность того, что это произойдет в ближайшем будущем, невелика. Утвердившиеся в обществе установления всех типов проявляют мало заинтересованности в отношении гносиса. И в любом случае далеко не ясно, кто в настоящее время может выступить представителем гностической мысли. При всем при этом история постоянно преподает один и тот же урок: неожиданное кардинальное изменение направления господствующей тенденции не только возможно, но и прогнозируемо. Гносис еще может занять то место в нашей цивилизации, которое он заслуживает.

Каким бы ни было будущее гностического наследия, есть одна вещь, в будущем которой нельзя сомневаться, — это сам

гносис, настоящее духовное пробуждение, которое настанет и для людей великих, и для безвестных. Гносис не является составляющей какой бы то ни было религии, хотя каждая религия старается присвоить его себе; он может явиться как результат медитации и духовной практики, но не менее часто он ведет себя подобно ветру, который «дышит где хочет», являясь туда, где его меньше всего ожидают или даже не очень желают. Востребованный или невостребованный, увенчанный славой или покрытый позором, гносис всегда будет с нами. Это одновременно наше право по рождению и судьба, и она рано или поздно призовет каждого из нас.

Содержание

Выражение признательности 7
Введение 10
Глава 1. Кем были гностики? 25
Глава 2. Наследники Египта 53
Глава 3. Утраченная религия света 83
Глава 4. Война против катаров 107
Глава 5. Гносис в средневековой церкви 140
Глава 6. Мудрецы эпохи Ренессанса 165
Глава 7. Розенкрейцерство и Великие ложи 190
Глава 8. Возрождение гностицизма 227
Глава 9. Гносис и современность 257
Глава 10. Будущее гносиса 302

По вопросам оптовой покупки книг
издательства АСТ обращаться по адресу:
Звездный бульвар, дом 21, 7-й этаж
Тел. 615-43-38, 615-01-01, 615-55-13
Книги издательства АСТ можно заказать по адресу:
***107140, Москва, а/я 140*, АСТ – «Книги по почте»**

Исключительные права на публикацию книги
на русском языке принадлежат издательству АСТ.
Любое использование материала данной книги,
полностью или частично, без разрешения
правообладателя запрещается.

Научно-популярное издание

Смоули Ричард
**Гностики, Катары, масоны,
или Запретная вера**

Научный редактор Н.Л. Зайцева
Редактор Л.И. Назарова
Художественный редактор О.Н. Адаскина
Компьютерная верстка: Р.В. Рыдалин
Технический редактор О.В. Панкрашина
Младший редактор Н.В. Дмитриева

Подписано в печать 20.06.08.
Формат 84x108 $^{1}/_{32}$. Усл. печ. л. 16,8.
С.: Ист. библ. (новая). Тираж 2500 экз. Заказ № 8525.
С.: Ист. библ.(м)84. Тираж 1500 экз. Заказ № 8525.

Общероссийский классификатор продукции ОК-005-93,
том 2; 953004 – научная и производственная

Санитарно-эпидемиологическое заключение
№ 77.99.60.953.Д.007027.06.07 от 20.06.07 г.

ООО «Издательство АСТ».
141100, Россия, Московская обл., г. Щелково, ул. Заречная, д. 96.
Наши электронные адреса: WWW.AST.RU E-mail: astpub@aha.ru

ООО Издательство «АСТ МОСКВА».
129085, г. Москва, Звездный б-р, 21, стр. 1

ОАО «Владимирская книжная типография»
600000, г. Владимир, Октябрьский проспект, д. 7.
Качество печати соответствует качеству предоставленных диапозитивов