НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

АЙТЕР

№11
2019

Главный редактор
С. В. Пахомов

Выпускающий редактор
С. А. Панин

Редакционная коллегия
Д. Д. Гальцин
Ю. Ю. Завгородний
Б. Менцель
С. А. Панин
Ю. Ф. Родиченков
Ю. А. Шабанова

ISSN 2225-6954

СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

U. R. Kleinhempel. Traces of Buddhist Presence in Alexandria: Philo and the “Therapeutae” …… 3

Ю. В. Крайко. Нью-Эйдж как вызов евангелизации: история католической богословской полемики с «новой духовностью» (на материале официальных документов католической церкви за 1989–2015 гг.) … 32

A. Sterken. Gnostic Souls in an Alien Body: Motif h43 “One Creates the Body, Another the Soul” and its Cognitive Mechanisms in Gnostic Mythologies …… 60

ПЕРВОИСТОЧНИКИ

Р. Генон. Заблуждения спиритов / Пер. с франц. А. А. Игнатьева (продолжение). Гл. IV …… 88

Е. Л. Кузьмишин. Филипп Лионский в биографических очерках современников …… 103

Ф. Анкосс. Мэтр Филипп Лионский: тавматург и «божий человек», его чудеса, исцеления и наставления / Пер. с франц. Е. Л. Кузьмишина …… 110

РЕЦЕНЗИИ

Д. Д. Гальцин. Рецензия на книгу: *Churton T.* «Jerusalem! The Real Life of William Blake». London: Watkins, 2015 …… 141

А. В. Зайцева. Рецензия на книгу: O’Connell M. «The Close Encounters Man: How One Man Made the World Believe in UFOs». New York: HarperCollins Publishers, 2017…… 150

Summaries (in English) …… 154

Авторы и переводчики / Authors and interpreters …… 157

Информация …… 158

Information (in English) …… 159

Contents (in English) …… 160

ИССЛЕДОВАНИЯ

U. R. Kleinhempel

TRACES OF BUDDHIST PRESENCE IN ALEXANDRIA: PHILO AND THE "THERAPEUTAE"

Philo of Alexandria's documentary on the ascetic community of the "Therapeutae" at Lake Mareotis as evidence of Buddhist presence in Egypt and its reception

The religious identity of the spiritual community, which Philo of Alexandria (25 B.C. – 40 A.D.) describes as living near Alexandria, by Lake Mareotis, has for a long time been assumed to be of some kind of Reform Judaism, as of the "Essenes". This ascription, which is still variously repeated,[1] is being revised, without clear identification attained so far. Its religious identity is important, since this community is by tradition considered to be the earliest model for Christian monasticism.[2] The issues of the identity of the spiritual community described by Philo and the reclamation of a lineage of tradition from it by early Christian authors, especially by Eusebius of Caesarea, has been a matter of extensive scholarship.[3] Sabrina Inowlocki describes the competing claims of the spiritual community of "Therapeutae" – which Philo never expressly designates as "Jewish" – for Judaism or for Christianity, as by Eusebius of Caesarea, and the "rhetoric of appropriation"[4] applied in their description. This device can already be identified in Philo's description. It supports the view presented here that the "Therapeutae", who were indeed an essential model for the development of Christian monasticism, were neither Jewish nor Christian.

The origins of Christian organized monasticism have been attributed to Buddhist models by noted scholars of Christian patristics, such as Fairy von Lilienfeld.[5] The thesis is supported by Antoine Guillaumont.[6] He believes however that different sources have contributed to the formation of Christian monasticism. The influence of Cynicism as a model and spiritual philosophy for an ascetic life on the life of Jesus and of his disciples as well as on St. Paul has been well established in New

---

© U. R. Kleinhempel

[1] *Coutsoumpos P.* Paul and the Lord's Supper: A Socio-Historical Investigation. New York: Peter Lang, 2005. P. 31.

[2] *Taylor J. E.* Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria: Philo's 'Therapeutae Reconsidered. Oxford. Oxford Univ. Pr. 2003. P. 280.

[3] *Inowlocki S.* „Eusebius of Caesarea's Interpretatio Christiana of Philo's de Vita Contemplativa". // Harvard Theological Review, vol. 97. No. 3 (2004), Pp. 305-328. URL: https://www.academia.edu/38849012/Eusebius_of_Caesareas_Interpretatio_Christiana_of_Philos_De_vita_contemplativa.

[4] Ibidem. P.3.

[5] *von Lilienfeld F.* „Mönchtum II" // *Krause, G.* and *Müller, G.* Theologische Realenzyklopädie, vol. XIII. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1994. Pp. 150–193, p. 159.

[6] *Guillaumont A.* Aux Origines du Monachisme Chrétien. Pour une phénomenologie du monachisme. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1979.

Testament scholarship in the recent decades.[1] This explains their form of life as wandering ascetics, moving in small groups and teaching and counselling the people, as well as some features of their instructions about freedom from the orders of this world, as expressed by Jesus in his Sermon on the Mount. It does not explain the genesis of organized monastic communities and orders, with regular hours of daily worship, meditation and study. This model can be derived nowhere from Judaism or from the New Testament. Christian monasticism is however structurally in close agreement with Buddhist monasticism. This supports a thesis of Buddhism as model, which is plausible due to the well-documented presence of Indian ascetics in the Greco-Roman world. These were mostly Yogins. Their form of organization corresponds to that of Christian coenobitic communities and of hermits as found in the early Christian "Desert Fathers and Mothers." This strand of tradition persists in Christianity, especially in Orthodox Christianity, in Hesychasm. For monasticism however, the Buddhist model is very likely the decisive source and origin. As to the reception of this model into Christianity, the loose form of wandering ascetics, as adopted from Cynicism, is most probably the basis for the adoption of the Buddhist model of monasticism as suitable. The presence of Buddhist monks as missionaries in the Eastern Mediterranean is firmly documented in the decrees of Emperor Ashoka (304 – 232 B.C.) on stone columns, where the Buddhist missions sent out by him to other lands such as China and South East Asia are described.[2] The Greek historian Strabo of Amasia (63 B.C. – 23 A.D.), a contemporary of Philo, gives a detailed description of India and of India's relation with the Greek and Roman world in the 15th book of his Geography.[3] Strabo drew on the reports of Greek historians, some of whom, such as Onesicritus, had accompanied Alexander the Great to India, or who have lived in India for some times as diplomats. Strabo describes India's religion and spirituality in some detail. He distinguishes clearly between the Yogins and Brahmans, whom he finds associated, in spite of their differences, thus predominantly taking note of the Hindu tradition. He also mentions the visits of several Yogins to the Roman Empire. Buddhism however was known to Hellenism through the Greco-Indian kingdoms in north-western India and Bactria, present Afghanistan, which were established there after the conquest of Alexander the Great and which flourished as Greco-Indian and Greco-Buddhist cultures between 180 B.C. to 10 A.D., as in Gandhara. Emperor Ashoka descended from intermarriage between Greek and Indian rulers there. Strabo describes the history of these kingdoms in detail. This means that knowledge about Buddhism existed in Hellenistic and Roman societies. It can also be taken for certain that organized Buddhist presence existed for some time in the eastern Mediterranean, as confirmed by Emperor Ashoka's

---

[1] *Downing F. G.* Cynics and Christian Origins. Edinburgh: T&T Clark, 1992.

[2] *Olivelle P*. "Introduction to Renunciation in the Hindu Traditions" // *Flood, G.* (ed.). The Blackwell Companion to Hinduism, Oxford: Blackwell, 2003. Pp. 271–287. P. 272f.

[3] The Geography of Strabo. XV.1. Edition: *Hamilton, H.C.,* and *Falconer, W.* (transl., ed. and notes). Strabo, Geography. (Literally translated, with notes, in three volumes). London: George Bell & Sons. 1903. URL: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0239:book=15:chapter=1:section=1.

edicts on the stone columns. In Ashoka's edict, no. 13 it is expressly stated that the Buddhist missions to four Hellenistic kingdoms in the eastern Mediterranean realm was successful and that the Buddhist doctrine, "Dhamma", had become established there.[1] The most likely region for this presence is Alexandria which was the hub of commerce with India, both on the sea route to southern India as well as on the land route to north-western India where Buddhism flourished.

In this realm and culture Philo of Alexandria lived and wrote. He came from a wealthy and noble Jewish family of Roman citizenship, socially well established in Alexandria. He was educated in Hellenistic philosophy, and shared Stoic and Platonist views. His method of exegesis, including allegorical interpretation as hermeneutical tool became influential for Christian scriptural exegesis. Philo assumed political responsibility as a spokesman for Alexandria's Jews in tensions with the Roman Empire regarding Jewish religious observance and rejection of the religious veneration of the Roman emperor and in ethnic conflicts with the city's Greek population. He strove for a mutual explication of Judaism and Greek philosophy, seeking consensus and mutual inspiration: "In the work of Philo himself there is an attempt to square Old Testament theology with the Greek philosophical tradition, leading Philo to posit Moses as the first sage and teacher of the venerable ancients of the Greek tradition."[2]

It is on this background that his depiction of spiritual community in the vicinity of Alexandria, the "Therapeutae", must be read. In his description Philo often represents this community in terms of Judaism without, however, explicitly claiming it to be Jewish. The religious difference is acknowledged, but a common "hermeneutical horizon" with Judaism is sought. This has lead tradition to believe Philo presented a special Jewish spiritual community, not otherwise known. Since Christian historiography believes this community to belong to the ancestry of Christian monasticism, the question of the religious identity of the "Therapeutae" is of special interest. Meanwhile research has recognized that this community was most probably not Jewish. However the religious affiliation of Philo's Therapeutae remains unidentified. In this paper I propose that it was essentially Buddhist. I do not aver that it preserved a pure form of Buddhism. Some syncretistic integration of beliefs and practices of the Hellenistic environment in the realm of Alexandria may have taken place. However the overall character of the "Therapeutae" and essential features are soundly Buddhist, as I may show.

Philo's description is deliberately vague. He uses ambiguous wordings which can be read in more than one sense, to introduce this community after having spoken about the Jewish Essenes, applying the generic term "Therapeutae" for both. He depicts the Egyptian community as part of a spiritual movement or religion which had established communities worldwide. The Egyptian community which he describes was situated at Lake Mareotis near Alexandria. The generic term "therapeutae" was

---

[1] *Thapa R.* Ashoka and the Decline of the Mauryans. (rev. ed.), New Delhi: Oxford Univ. Pr., 1997. URL: http://projects.mcah.columbia.edu/indianart/pdf/asoka_thapar.pdf.

[2] *Moore E.* "Middle Platonism" // Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: http://www.iep.utm.edu/midplato/.

understood by a Pagan reader to describe a spiritual community in general. Philo states that this community is distinct from the Jewish Essenes.

His report is couched in Jewish or general philosophic terms, to convey the idea this might be some form of Reform Jewish community, deliberately obscuring its proper identity, and implicitly claiming it for Judaism. The rhetoric device has worked well and is still puzzling exegetes. This is expressed in the rising doubts, which G. Boccaccini has expressed about the Jewish "therapeutic" identity of this community. He refers to Philo's introduction in his treatise De Vita Contemplativa:

"'I have spoken of Essenes who followed with zeal and constant diligence the active life, and so excelled in all, or to put it moderately, in most particulars. And therefore, I will presently, following the due sequence of my treatise, say whatever is meant to be said about them who have embraced contemplation … They are called Therapeutae and Therapeutridae.'[1] Philo, however, makes it clear that the Egyptian Therapeutae had different customs from their Palestinian cousins. They lived isolated. … Any parallelism between the Palestinian Essenes and the Egyptian Therapeutae requires great caution;[2] if the Therapeutae were Essenes, they formed a completely autonomous group."[3]

This amounts to saying that the spiritual community at Lake Mareotis had nothing in common with the Essenes. The doubts about any connections of affiliation or religious common adherence are expressed more markedly by David M. Hay, who envisages the idea, somewhat hesitatingly, that these "therapeutae" of Lake Mareotis might not be Jewish at all.[4]

Philo's account contains significant features:

1. The motif that the community of devotees have come from all over the world but call this monastic community at Lake Mareotis their home reminds of the Buddhist idea of "homelessness" – an element adopted from Yoga when a "householder" passes on in life to leave his home and to live as a spiritual hermit or in a community of "forest dwellers" ("Shramanas"). The idea is in stark contrast to Judaism's indelible attachment to Jerusalem and to the idea of the sacred "promised land" as given by God to Israel as everlasting homestead.

2. "The kind exists in many places in the inhabited world": This may refer to Judaism – according to Philo's deliberate ambiguous wordings – but the phrase "inhabited world" clearly envisages realms at the periphery of the known world, thus

---

[1] *Philo of Alexandria*. De Vita Contemplativa I.1–2. Ed.: *Kirby, P*. Early Jewish Writings. 2012. URL: http://www.earlyjewishwritings.com/text/philo/book34.html.

[2] *Riaud J.* Les Therapeutes d'Alexandrie dans la tradition en dans la recherché critique jusqu'aux découvertes des Qumran // ANRW 2.20.2 (1987). Pp. 1189–1295.

[3] *Boccaccini G*. Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of Ways Between Qumran and Enochic Judaism. Grand Rapids: William B. Erdmanns 1998. P. 27.

[4] *Hay D. M*. Foils for the Therapeutae: References to Other Texts and Persons in Philo's De Vita Contemplativa // *P. J. Borgen, D. E. Aune, T. Seland* and *J. H. Ulrichsen*. Neotestamentica et Philonica: Studies in Honour of Peder Borgen. Leiden: Brill, 2002. (Supplements to Novum Testamentum, vol. 106). Pp. 330–348. P. 342.

especially India and its adjacent countries. This passage is formulated ambiguously. As we know that Egypt had a strong Jewish population, settled here since the time when Persia conquered Egypt and even before – of which the Old Testament has preserved memory – Philo's wording is chosen to refer either to a group bearing traits of comparable to Jewish "therapeutae" such as the Essenes, whom he described before, or to Buddhist missionaries and religious groups of which we know that since emperor Ashoka's decrees that they were present in all of these realms too.

3. The phrase "this kind" means an identifiable entity of group whose name is not disclosed for whichever reason.

4. "exists in many places in the inhabited world": this suggests that the community spoken about is present at the periphery, e.g. in India as well as in many countries known, thus reasonably also in the Roman-Hellenistic realm.

5. The statement: "for perfect goodness must need be shared both by Greeks and the world outside Greece" contains a philosophical expression: "perfect goodness" which alludes to Platonism; the idea is that this group teaches and practises "perfect goodness", thus a universal truth and ethics, which is necessarily common to all mankind. What Philo emphasises is that there appears to be a missionary initiative to it: "needs be shared". While stating that this philosophical-spiritual doctrine and practise is shared by Greeks and non-Greeks, he does not state who its author is.

6. The information that "it abounds in Egypt in each of the nomes… and especially around Alexandria" indicates that Alexandria must be regarded as the centre from where the faith probably spread with communities established all over Egypt. This shows that it cannot be the established religion of ancient Egypt, whose centres were mostly further south and which was evenly spread in Egypt. The localisation of the highest frequency around Alexandria indicates that it was connected to the city as a hub of commerce with abroad, especially between India and the Mediterranean and connected to the cultural and religious exchange which happened here with the religious syncretism following from it. Again Philo formulates so deliberately vague that some –but significantly not all of it – could fit Judaism too, without committing the mistake to state that this was a form of Judaism. This would of course have been rejected by the knowledgeable reader of the time who certainly knew whom Philo was referring to in his vague terms, but who would not have forgiven him if he claimed that this was a form of Judaism, which it perceptibly was not.

Hay drew his conclusions as far as assuming Philo might have given a veiled description of a Pagan community: "Is he thinking of pagans who demonstrate a kind of contemplative piety analogous to that of the Jewish…?" The idea that this might be a Buddhist community evidently had not come to his mind, in spite of the evidence and various testimonies to Buddhist presence in the Eastern Mediterranean. This assumption however will be followed here. Philo was widely read in early

Christianity. Clement knew Philo's treatises and referred to them, working in the same city as the Hellenistic-Jewish philosopher-theologian.[1]

Research on the "Therapeutae" accepts them as model of Christian monasticism. Thus Otto Benz states in his article "Essener und Therapeuten" in the authoritative Theologische Realenzyklopädie that there can be no legitimate doubts about Philo as author of De Vita Contemplativa and that the "Therapeutae" may in no way be understood as a product of Philo's imagination nor as a projection of Christian monasticism into the past.[2]

Frank believes that Philo's description of the "Therapeutae" can be read as an anticipation of a Christian monastic community,[3] so that his depiction belongs to the pre-history of Christian monasticism.

Awareness of Indian spirituality and Philo's description of the "Therapeutae" as model community of "philosophical" spiritual life and of spiritual healing

Philo is aware of the Indian "gymnosophists", mostly called "shramanas", the Sanskrit term for Yogic ascetics, which was adopted in Hellenistic literature about India. They were well known in Greek and Roman culture. Philo's contemporary, Strabo, gave a detailed report about Indian religion, culture and society, and also about the Indo-Roman exchange.[4] However some awareness existed of the difference between Hindu Yogins, who were associated with the Brahmins, and Buddhism. Philo does not ascribe the monastic community of the "Therapeutae" to them. He remains vague about the religious adherence of the members of this community. However he identifies elements which are conform to Judaism. In some parts-though his descriptions do not fit in with Judaism. We therefore have all reasons to suspect that the "Therapeutae" were a syncretistic group. This is supported by the fact that no group with traits as the "Therapeutae" have been reported in Judaism neither before nor later or in any other contemporary documents.

Some passages from Philo's De Vita Contemplativa will convey an impression of the group, which he prefers to the Essenes: "I. (1) Having mentioned the Essenes, who in all respects selected for their admiration and for their especial adoption the practical course of life, and who excel in all, or what perhaps may be a less unpopular and invidious thing to say, in most of its parts, I will now proceed, in the regular order of my subject, to speak of those who have embraced the speculative life, and I will say what appears to me to be desirable to be said on the subject, not drawing

---

[1] *Van Winden J. C. M.* Quotations from Philo in Clement of Alexandria's "Protrepticus" // Vigiliae Christianae. vol. 32, No. 3 (Sept. 1978). Pp. 208–213. P. 208.

[2] *Betz O.* Essener und Therapeuten // *Krause, G.* and *Müller, G.* (eds.). Theologische Realenzyklopädie. Vol. X, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1982. Pp. 386–391. P. 390.

[3] *Frank S. K.* Geschichte des Christlichen Mönchstums. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993. P. 2.

[4] The Geography of Strabo. XV.1.4, (literally translated, with notes, in three volumes), London. George Bell & Sons. 1903. URL: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0239:book=15:chapter=1:section=4.

any fictitious statements from my own head for the sake of improving the appearance …"[1]

The "Therapeutae" are of interest to Philo as contemplatives with a wholesome spiritual practice: "(2) but the deliberate intention of the philosopher is at once displayed from the appellation given to them; for with strict regard to etymology, they are called Therapeutae and therapeutrides, … either because they possess an art of medicine more excellent than that in general use in cities (for that only heals bodies, but the other heals souls which are under the mastery of terrible and almost incurable diseases, which pleasures and appetites, fears and griefs, and covetousness, and follies, and injustice, and all the rest of the innumerable multitude of other passions and vices, have inflicted upon them), or else because they have been instructed by nature and the sacred laws to serve the living God, who is superior to the good, and more simple than the one, and more ancient than the unit; (3) with whom, however, who is there of those who profess piety that we can possibly compare?…"[2]

Philo description fits the Buddhist understanding that the mildly ascetic lifestyle of renunciation cures the diseases of the soul. These come from desire in all its forms: for lust and property, and from uncontrolled passions. Philo also connects the name to the religious devotion practiced there. This fits the model of Buddhist monasticism too, with its regular hours of worship. Ascetic communities, such as of Cynics existed at Philo's time in Egypt. However they did not engage in the regular religious devotion and festivals, or in the communal and solitary meditation which he describes of this community as well. Philo's description echoes Gautama Buddha's teaching of the "Four Noble Truths of suffering" according to which a person suffers because of desires, passion and greed, as expounded his first major sermon, delivered after his enlightenment in the Deer Park in Benares:

"What is this middle path, brethren? It is the Noble Eightfold Path, that is, right views, right aspiration, right speech, right action, right livelihood, right endeavour, right watchfulness, and right meditation. This, brethren, is the middle path, of which the Tathāgata has gained perfect knowledge, which produces insight and knowledge, and conduces to tranquillity, to supernatural faculty, to complete enlightenment, to Nirvana. […] And this, brethren, is the noble truth of the cause of suffering: craving, which causes rebirth, accompanied by pleasure and lust, and rejoices at finding delight here and there, that is, craving for pleasure, craving for existence, and craving for prosperity. And this, brethren, is the noble truth of the destruction of suffering: which is the complete and trackless destruction of that thirst, its abandonment and relinquishment, liberation, and aversion. […] And this, brethren, is the noble truth of the path that leads to the destruction of suffering, that is, right views, right aspiration, right speech, right action, right livelihood, right endeavour, right watchfulness, and right meditation."[3]

---

[1] *Philo of Alexandria*. De Vita Contemplativa, I.1.

[2] *Philo of Alexandria*. De Vita Contemplativa, I.2f.

[3] *Siddhartha Gautama* (*Buddha*). The Sermon at Benares. / Vin. Mahāv. I. 6, 10 ff. Ed.: *Thomas, E. J.* Buddhist Scriptures. 1913. URL: http://www.sacred-texts.com/bud/busc/busc09.htm.

Before dealing with the issue of suffering, which is at the basis of the metaphors of "sickness of the soul" and of cure, some of the virtues of the "Eightfold Path" should be noted, since they have bearings on the mode of life of this monastic community: "right livelihood, right endeavour, right watchfulness, and right meditation". Together they describe essential elements of a monastic life with meditation, the practise of "watchfulness" – a keyword of Hesychasm – marked by ethically and ascetically "right endeavour". In Buddha's sermon they are bound to the diagnosis of the causes of suffering and to his theory of how they are to be overcome, which follow in the "Four Noble Truths" about suffering. Their combination with the "eight virtues" is the basis of the asceticism and monastic practise in all of its aspects which we also find in the community of the "Therapeutae". It is this "in-depth"-motivation of Buddhist ascetic and monastic practise which leads to the assumption that it is also at the basis of the form of life, the values and the meditation of the "Therapeutae", far more than the question of explicit references to "Buddhism", since no other possible source exists elsewhere to account for the combination of these traits.

Philo picks up the motif of desire as source of "sickness" of the soul: "the other heals souls which are under the mastery of terrible and almost incurable diseases, which pleasures and appetites, fears and griefs, and covetousness, and follies, and injustice, and all the rest of the innumerable multitude of other passions and vices, have inflicted upon them"[1]

This includes the Stoic ideal of "apatheia" – the notion that any sort of passion, be it fear or desire might be cause of suffering and should therefore be avoided. The healing metaphor which Philo applies here, resonates with Buddha's Sermon at Benares, which contains the healing metaphor implicitly, both in the third and fourth of the "four noble truths of suffering" – a central motif of Buddhism. The idea of "healing" goes beyond that of avoidance of displeasure according to the "apatheia"-ideal. In addition is comprises the idea of righteousness and the list of virtues of the "Eightfold Path", which precedes the "Four Noble Truths". These virtues are the basis of the life of asceticism and contemplation which Philo describes as the foundation of the spiritual and ascetic life of the "Therapeutae".

Two considerations are essential here. The Stoic ideal does not require the life of a contemplative ascetic. Accordingly it does not serve as basis for spiritual communities in Antiquity. Secondly, the catalogue of sources of illness of the soul, which Philo enlists, does not correspond to the Old Testament. The ideal of righteousness and of virtue are essential to the Old Testament. However the idea of following the path of righteousness is central. Salvation is not primarily described in terms of "healing", even though the notion of "health" also has spiritual connotations, being requirements for ritual purity.[2] The idea that a contemplative life is conducive to spiritual healing is not alien to the Old Testament,[3] but it is primarily related to the study of the Holy Scripture and to a life in pursuit of righteousness, the idea being

[1] *Philo of Alexandria.* De Vita Contemplativa, I.2.

[2] Leviticus, 14:15. All Biblical quotes in the text are given in accordance with The King James Version.

[3] Psalm 1.

that of a married person with a profession. It is not the basis for ascetic contemplative communities – and has not been s since, in spite of the rich life of mystical communities and brotherhoods which Judaism brought forth since early times, as in Hasidism. These however have not taken the form of monastic communities. In conclusion, in this initial passage about the "Therapeutae" we find values and figures of thought, a concept of salvation and a form of spiritual life which is soundly Buddhist.

Philo mentions a second motif: "or else because they have been instructed by nature and the sacred laws to serve the living God, who is superior to the good, and more simple than the one, and more ancient than the unit."[1] Philo defines God in terms of Middle Platonic metaphysics here and suggests that the "Therapeutae" could have been "instructed by nature" or by supreme divine inspiration, and then declares that he finds them quite unique and not comparable to other groups of piety.

On the meditation practice of the "Therapeutae" and on their "visio beatifica"

After comparing their spiritual approach as far superior to the veneration of elements in Greek religion, which would not lead to purity, Philo continues with a phrase which alludes to meditative practise and to a training of the inner faculties of perception: "… I am speaking here not of the sight of the body, but of that of the soul, by which alone truth and falsehood are distinguished from one another. But the therapeutic sect of mankind, being continually taught to see without interruption, may well aim at obtaining a sight of the living God, and may pass by the sun, which is visible to the outward sense, and never leave this order which conducts to perfect happiness."[2]

Here the phrase "the therapeutic sect of mankind, being continually taught to see without interruption" evidently refers to a practise of continuous focussed "looking" inwards, uninterruptedly as in sitting meditation with the gaze turned inwardly or focussed on an external point to attain a quieting of the senses and indifference to outward stimuli as well as those from within, in order to attain a clear "seeing of the soul" – a practise called "Dharana" and described by Patañjali in Yoga Sutra III,1[3] which is the goal of any Yogic meditation in "Samadhi".[4] Philo clearly describes the rule of the practise as "being continually taught". This may refer to a constant exhortation to regular practise. The rule "to see without interruption" during meditation, not disrupted by any distraction, may belong to it. The phrase: "the therapeutic sect of mankind" stresses the universality of the membership, possibly also of its distribution and rules out national limitations as specifically Jewish, Egyptian or Greek.

Philo interprets this practise in a theistic sense, but notably in the hypothetical mode: "But the therapeutic sect … may well aim at obtaining a sight of the living

---

[1] *Philo of Alexandria*. De Vita Contemplativa, I.2.

[2] *Philo of Alexandria*. De Vita Contemplativa, II.10f.

[3] *Eliade M*. Der Yoga des Patañjali – Der Ursprung östlicher Weisheitspraxis. (Introd. by *M. von Brück*), Freiburg i. B.: Herder Verlag, 1999. P. 80f.

[4] *Eliade M*. Der Yoga des Patañjali – Der Ursprung östlicher Weisheitspraxis. Pp. 93ff.

God." This is entirely a conjecture and Philo phrases it so, of what those engaging in meditation and in the purification of their inner perception may see. This supposition is based on Philo's own "Middle Platonism".[1]

The object of the "beatific vision" is the supreme God, to be understood in terms of Philo's "Middle Platonism"[2] as explicated in his definition of God above, by which God is defined as the One above "unit" or the "one", whom Philo also identifies with the "living God", as a referring to the Old Testament revelation of God in mutual interpretation with the Platonic doctrine. A reader accustomed to perceiving Buddhism as ultimately atheistic might be disturbed by Philo's rendition of the mystical experience of the Therapeutae in theistic terms.

However we can find theistic references in Buddhist literature too, as by Emperor Ashoka. Then too we may not be too sure about the doctrinal purity of this community. Thirdly, Philo may have given the reports by the members of this community an interpretation in Platonic or Jewish terms. For the assessment of the Buddhist character of the "Therapeutae" this is not decisive, in view of the substantial agreements in ritual and meditative practice and in form of social organization, as well as in the prescriptions on asceticism and diet.

I assume that these "Therapeutae" have been founded by Buddhist ascetics who introduced their forms of worship and meditation practice, and gave them their rules on the organization of monastic communities, about daily meditation, the festivals and the structure of times.

The doctrinal purity of this form of Buddhism may have been limited, due to the issues of language and translation of canonical texts. The doctrine may likely have been taught orally to members from various backgrounds. The connections to the Indian motherland may have become thin after the demise of the Mauryan Empire of Ashoka and the resurgence of Persia and Zoroastrianism. Ritual practice however is long-lived and less subject to change than oral teachings and doctrine – except where institutions of learning and control exist which safeguard the precision of teachings learnt by heart, as the early stages of transmission processes of canonical texts of most major religions show.

A certain degree of syncretism may be assumed in this movement due to the distance from the core lands of Buddhism, as observable elsewhere in history of religions, with a lower degree of doctrinal control. The preserved Buddhist meditation practice and monastic structure of the movement practice possibly went along with a variety of Platonic, Jewish, Stoic and other convictions among the multi-ethnic adherents of these groups. Their socio-cultural make-up may not be very far off from that of eclectic spiritual practitioners of modern cosmopolitan areas, as the syncretistic documents preserved from this age suggest.

We also have to take Philo's own interpretations into account that he gave to the practices he observed and to some self-explications he heard. From what we can

---

[1] *Moore E.* "Middle Platonism" // Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: http://www.iep.utm.edu/midplato/.

[2] see: *Dillon J. M.* The Middle Platonists. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

gather he visited those groups and attended some rituals, and also questioned the members, but he gives no account of their scriptures. His ways of describing them are evasive and imprecise, so that no definite conclusions are possible. If he would have recognized their scriptures, he probably would have given a clearer indication of them.

Philo describes their spiritual practice as being motivated by a mystical experience: "But they who apply themselves to this kind of worship, not because they are influenced to do so by custom, nor by the advice or recommendation of any particular persons, but because they are carried away by a certain heavenly love, give way to enthusiasm behaving like so many revellers in bacchanalian or corybantian mysteries, until they see the object which they have been earnestly desiring … "[1]

Here Philo vague phrase of "this kind of worship" certainly does not refer to the synagogue liturgy with which he was familiar. His wording suggests a form of ritual which he perceives as novel. The members of the community follow it not by the authority of their inherited traditions – "not by custom … nor by the advice or recommendation of any particular persons". This means, as Philo states by negation, that the adherence to the "Therapeutae" came about by individual and spiritually motivated choice or conversion, not by established authority of tradition, family or ethnicity, "but because they are carried away by a certain heavenly love".

The motif of "heavenly love" possibly alludes to the Platonic divine "eros", which Plato also related to "philia", as less subject to the influence of passions – a motif which echoes in Philo's expression of "heavenly love". Of this Plato says, that it raises a state of ecstasy ("mania") which enables the soul to be released from mundane bondage and to be lead to the apperception of the divine beauty which it had before its incarnation.[2] Both "eros" and "philia" have an eminently spiritual function and meaning in Plato's thought.[3]

In the Symposion Diotima ascribes to beauty the power to bring about a unified perception of the divine, relating its experience to the technical term of mystical perception: "myein".[4] This concept is also applied to the experience of the Eleusinian mysteries.[5]

---

[1] *Philo of Alexandria*. De Vita Contemplativa, II.12.

[2] *Plato*. Phaedrus, 244ª. Ed. *Plato*. Phaedrus. Ed.: Plato in Twelve Volumes. Vol. 9 (translated by *H. N. Fowler*). Cambridge, MA, Harvard University Press, 1925. Pp. 227–279. URL: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DPhaedrus%3Apage%3D244. Cf. *Held, D. T.*, "Eros, Beauty, and the Divine in Plato" // New England Classical Journal 36.3 (2009). Pp. 155–167. P. 160.

[3] *Held D. T*. "Eros, Beauty, and the Divine in Plato" // New England Classical Journal 36.3 (2009), pp. 155–167, p. 160.

[4] *Plato*. Symposion, 210e. Loc. cit: *Held, D. T.* "Eros, Beauty, and the Divine in Plato" // New England Classical Journal 36.3 (2009), pp. 155–167. P. 162. URL: http://caneweb.org/necj/pdf/ErosBeautyDivine.pdf.

[5] *Held D. T*. "Eros, Beauty, and the Divine in Plato" // New England Classical Journal 36.3 (2009), pp. 155–167. P. 161.

Philo describes the celebration of this mystical experience by the "Therapeutae" in terms which do not at all appear to fit with the silent meditation, which also formed part of the spiritual life of the community. Here however he describes communal ecstatic celebration and probably dance. The goal of this ceremony was spiritual perception, as in the Mysteries Cults. The alternation between a daily regimen of hours-long solitary meditation and study and joyous communal celebration, as described above is a feature of Buddhism.

On forsaking wealth and possessions
as requirement of admission to the "Therapeutae"

Philo then goes on to discuss the doctrine of the "Therapeutae" that to relinquish all attachments to mortal existence is necessary for the attainment of salvation.

"Then, because of their anxious desire for an immortal and blessed existence, thinking that their mortal life has already come to an end, they leave their possessions to their sons or daughters, or perhaps to other relations, giving them up their inheritance with willing cheerfulness; and those who know no relations give their property to their companions or friends, for it followed of necessity that those who have acquired the wealth which sees, as if ready prepared for them, should be willing to surrender that wealth which is blind to those who themselves also are still blind in their minds…."[1]

This finds an explanation in the Buddhist concept of liberation by relinquishing all attachments and regarding oneself as not bound by desire to the world and thus to the cycle of rebirths. The common denominator for the relinquishing of material possessions and of human bonds of love, family, friendship and kinship, is indeed to be found in Buddha's doctrine that any attachment to "life" will perpetuate bondage to the cycle of rebirths ("samsara") and thus prevent the salvation of attaining liberation ("moksha") from this cycle in the state of "Nirvana. In Gautama Buddha's teachings this requirement of "detachment" corresponds to the second and third of the "four noble truths". The third is: "And this, brethren, is the noble truth of the cause of suffering: craving, which causes rebirth, accompanied by pleasure (p. 44) and lust, and rejoices at finding delight here and there, that is, craving for pleasure, craving for existence, and craving for prosperity."[2]

The condition for "liberation" accordingly is just as radical. The requirement to give up not only these bonds themselves but also the desire for them, since Buddha regards them as sources of suffering since they bind a person to the changing world of "conditioned factors" thereby preventing "liberation": "And this, brethren, is the

[1] *Philo of Alexandria.* De Vita Contemplativa II.13.

[2] *Siddhartha Gautama (Buddha).* The Sermon at Benares. Ed.: *Thomas, E. J.* Buddhist Scriptures. 1913. URL: http://www.sacred-texts.com/bud/busc/busc09.htm.

noble truth of the destruction of suffering: which is the complete and trackless destruction of that thirst, its abandonment and relinquishment, liberation, and aversion."[1]

The purpose of renouncement is to attain a state of detachment. Thus Gautama Buddha addressed his followers: "In this community of monks there are monks who are Arahants, whose mental effluents are ended, who have reached fulfilment, done the task, laid down the burden, attained the true goal, totally destroyed the fetter of becoming, and who are released through right gnosis: such are the monks in this community of monks."[2]

In view of Philo's description, which mentions the aim of heaven, it is noteworthy that Gautama Buddha does not only speak about the final goal of Nirvana for the most perfect, but also about an intermediate state of perfection which would lead to a liberation from rebirth, but not to full dissolution but to a state of heavenly bliss: "In this community of monks there are monks who, with the total ending of the first set of five fetters, are due to be reborn [in the Pure Abodes], there to be totally unbound, never again to return from that world: such are the monks in this community of monks."[3]

Tellingly Philo describes this state of detachment or of having relinquished all material and human bonds and claims as "blessed" and as fit for a person who has learnt to "see" in a spiritual sense whereas the material goods and the human bonds are for the "blind". This double determination only makes sense on the basis of Buddhist metaphysics.

If the "Therapeutae" and their monastic life were based on Buddhist doctrine and long-established example, this model of renouncement of familial and other emotional as well as social bonds as condition of access to the community and to a life of meditative detachment, could still be adopted by the developing Christianity on the basis of Jesus' re-evaluation of the hierarchy of "attachments" and of his commandment to put the obligations of the "Kingdom of God" first.

This could also be interpreted as basis for the call to a monastic life. Jesus instruction to the young man desirous of perfection is however even more relevant in this respect, since it also covers the also the aspect of material possessions which are seen as a hindrance to it: "If thou wilt be perfect, go and sell that thou hast, and give to the poor, and thou shalt have treasure in heaven: and come and follow me."[4] This is compatible with the practise of monastic communities of Buddhist inspiration. Therefore a "drift", possibly through stages of syncretism or by conversions of monastic communities or of sufficient numbers of formerly "Buddhist" monks and nuns

---

[1] *Siddhartha Gautama (Buddha).* The Sermon at Benares. Ed.: *Thomas, E. J.* Buddhist Scriptures. 1913. URL: http://www.sacred-texts.com/bud/busc/busc09.htm.

[2] *Siddhartha Gautama (Buddha).* Anapanasati Sutta: On the Mindfulness of Breathing // Majjhima Nikaya. 118. (Transl. from the Pali by *Thanissaro Bhikkhu*). URL: http://www.buddhistedu.org/en/index.php?option=com_content&view=article&id=50:mindfulness-of-breathing&catid=16:class-lessons&Itemid=41.

[3] Idem.

[4] Matthew, 19:21.

– the latter a novel feature compared to Judaism, but existent in Christian monasticism from its beginnings on –, appears as a likely basis for the transmission of this model of spiritual existence to Christianity.

Philo comments the renouncement of property in a way which shows, that he has not understood its fundamental reason, which nevertheless emerges out of its connection to this form of monastic life. Philo thinks in terms of justice, of a fair and equal distribution of means. As we can see, he offers a tentative explanation: "As if great anxiety concerning the means of subsistence and the acquisition of money engendered injustice by reason of the inequality which it produced, while the contrary disposition and pursuit produced justice by reason of its equality, according to which it is that the wealth of nature is defined, and is superior to that which exists only in vain opinion."[1]

This is in line with his own Jewish ethics of justice, but it obviously fails the rationale of this practise, since nowhere do we find the "Therapeutae" engaged in the distribution of goods for welfare and as acts of justice. On the assumption of Buddhist motivation we may find acts of charity as expressive of compassion, but no steps towards distributive justice.

The urgency and importance accorded by the "Therapeutae" to the renouncement of material and emotional as well as familial attachments goes forth from his following account – which is not connected to issues of justice: "When, therefore, men abandon their property without being influenced by any predominant attraction, they flee without even turning their heads back again, deserting their brethren, their children, their wives, their parents, their numerous families, their affectionate bands of companions, their native lands in which they have been born and brought up, though long familiarity is a most attractive bond, and one very well able to allure any one."[2]

Little could depict the drama and urgency of "renouncement" and thus the centrality which is accorded to severing the bonds of attachment to everything and to all who are dear to a person than this account. Philo must have learnt these heartbreaking stories from members of the community. This drama indicates how important it is for attainment of salvation. It is a step which can only be explained on the basis of Buddhism at that time, for neither did Judaism nor any of the Greek or Egyptian faiths demand any such renouncement of all legitimate bonds of attachment. The systematic importance of which is beyond doubt in view of this drama. It seems that Christianity has adopted this on its own premises in the course of its adaptation of this form of monasticism, but it has certainly not invented it.

The commandment for a Buddhist who wishes to life a monastic life, to leave his family was explained by Gautama Buddha with the following words: "The household life is crowded, a dusty road. Life gone forth is the open air. It isn't easy, living in a home, to lead the holy life that is totally perfect, totally pure, a polished

[1] *Philo of Alexandria*. De Vita Contemplativa, III.18.
[2] *Philo of Alexandria*. De Vita Contemplativa, III.18.

shell. What if I, having shaved off my hair & beard and putting on the ochre robe, were to go forth from the home life into homelessness?"[1]

These words are recited at the ordination of monks in Theravada Buddhism.[2] They state the necessity to severe the bonds of family and to leave behind the life in a family. They also mention the motifs of embarking on a life of "wandering", of "homelessness", and of putting on a monk's robe and attire. Philo mentions them as features of the "Therapeutae" too.

The spatial setting of the "Therapeutae" as "liminal" communities: "marginality", "communitas", "pilgrimage" and "beauty"

Philo describes the" Therapeutae" as a community of like-minded persons. The setting itself is significant. The purpose is to find a place of quiet in which the mutual resonance of like-minded striving can take effect. In this passage he describes the layout of the monastery and its situation in a naturally pleasant place. The atmosphere of the place accords well with Buddha's ideal of a "middle path" – not given to extremes of any kind.

He also mentions the motif of "pilgrimage" which is in some tension with the sedentary life of a monastery. It reflects two aspects of Buddhist monastic life: pilgrimage and the order of stationary monastic life. Here both elements are united. About "pilgrimage" it is interesting that Philo does not describe the pilgrimage of the "Therapeutae" as a journey to a specific place – such as a pilgrimage to Jerusalem – but rather as a spiritual wandering. He also states that only the best of them engage in such pilgrimage or wandering, which suggests that the community may have been structured in two tiers: as an "elite" of itinerant monks, wandering possibly for specific times, apart from their communal life, and a supporting wider community, which shares in the festivals. It is a structure which agrees with that of Theravada Buddhism and with Buddhism's origins:

"III. (19) And they depart, not to another city… (20) but they take up their abode outside of walls, or gardens, or solitary lands, seeking for a desert place, not because of any ill-natured misanthropy to which they have learnt to devote themselves, but because of the associations with people of wholly dissimilar dispositions to which they would otherwise be compelled, and which they know to be unprofitable and mischievous. … (22) and from all quarters those who are the best of these Therapeutae proceed on their pilgrimage to some most suitable place as if it were their country, which is beyond the Mareotic lake, lying in a somewhat level plain a

[1] *Siddhartha Gautama (Buddha*). Samaññaphala Sutta, DN2. Loc. cit*: Trafford, P*. Avoiding *pamāda*: An analysis of the Fifth Precept as Social Protection in Contemporary Contexts with reference to the early Buddhist teachings (Master's dissertation on Buddhism, Oxford 2009). URL: http://www.chezpaul.org.uk/buddhism/MSt_dissertation.htm.

[2] *Trafford P*. Avoiding *pamāda*: An analysis of the Fifth Precept as Social Protection in Contemporary Contexts with reference to the early Buddhist teachings. (Master's dissertation on Buddhism, Oxford 2009). URL: http://www.chezpaul.org.uk/buddhism/MSt_dissertation.htm.

little raised above the rest, being suitable for their purpose by reason of its safety and also of the fine temperature of the air.

(23) For the houses built in the fields and the villages which surround it on all sides give it safety; and the admirable temperature of the air proceeds from the continual breezes which come from the lake which falls into the sea, and also from the sea itself in the neighbourhood, the breezes from the sea being light, and those which proceed from the lake which falls into the sea being heavy, the mixture of which produces a most healthy atmosphere."[1]

Philo's description of the "Therapeutae's" monastery by the Maraeotic lake is clearly moulded in the image of the "locus amoenus"-motif. This is a familiar motif of literature in Greco-Roman antiquity and denotes a place which is not subject to economic necessities and labour, but has connotations of freedom, also of "initiation",[2] of return to the "golden age", and of "paradise" in the Christian and Jewish adoption of the motif. In Roman society "loci amoeni" used to be created on the estates of wealthy landowners, to symbolise the return to an idyllic and divine state, free from the fetters of society. The motif has persisted into modernity and has given rise to the creation of parks and landscape gardens.

In antiquity these places had strong spiritual and also erotic connotations in Greco-Roman pagan imagination, which is echoed in a way by the asceticism of the community of the "Therapeutae". Essential and significant is that these places were imagined as pleasant, as harmonious and of agreeable nature – a feature which Philo underlines by many details of his description. They are no places of harsh asceticism. The translation's wording of a "desert place" refers to a place of solitude, not to a dry area, as the context shows. Whatever the intentions of the community's founders were, they certainly chose a "locus amoenus" and Philo recognised it as such. He also emphasises, how healthy the site is. The description of the site as comprising houses scattered in the fields and surrounded by villages raises connotations of a rural idyll.

Considering that this idyllic place was a site of spiritual transformation, we may apply the concept of "liminality" here. Victor Turner[3] developed van Gennep's theory of "liminal states" as elements of initiation ritual to a theory about the function of "liminal states" in spiritual settings, such as pilgrimages, or in spiritual communities, among them states of ecstatic experience of "community", in relation to processes of dissolution within societies as elements of transition. This also applies well to the experience of the therapeutic community of Lake Mareotis. Turner's description about the experience of "liminality" echoes well the image conveyed by Philo: "What is interesting about liminal phenomena for our present purposes is the bend

---

[1] *Philo of Alexandria*. De Vita Contemplativa III, 19 – 23.

[2] *Kledt A.* [review of:] „*Hass, Petra*. Der locus amoenus in der antiken Literatur: Zu Theorie und Geschichte eines literarischen Motivs. Bamberg (Wissenschaftlicher Verlag Bamberg) 1998" // Göttinger Forum für Altertumswissenschaft 3 (2000) 1001-1011. URL: http://www.gfa.d-r.de/3-00/kledt.pdf.

[3] *Turner V. W.* The Ritual Process: Structure and Anti-structure. Chicago: Aldine Publishing Co., 1967.

they offer of lowliness and sacredness, of homogeneity and comradeship. We are presented, in such rites, with a 'moment in an out of time', and in and out of secular social structure…"[1]

This certainly set the pattern for Christian monasteries – and for the retreat centres of our days – where seclusion is chosen, balanced in varying degrees by accessibility, preferably in a beautiful site of nature, so as to set harmonious conditions for the spiritual and communal experience.

The motif of "harmony" in Philo's description and its Jewish or Buddhist source

Philo repeatedly mentions "harmony" as an important motif for the "Therapeutae" in various respects. The personal relations are among them. Thus Philo states that they seek an area which is sufficiently "lonely" to provide quiet and the possibility of forming a scattered community of like-minded people:

"… not because of any ill-natured misanthropy to which they have learnt to devote themselves, but because of the associations with people of wholly dissimilar dispositions to which they would otherwise be compelled, and which they know to be unprofitable and mischievous."[2]

To seek harmony for the sake of the spiritual work to which they have dedicated themselves is clearly the core motif. To avoid the nuisance of dealing with mischievous people is secondary to the positive goal of harmony. The motif of the quest for harmony as beneficial for the spiritual work also extends to the natural environment sought for the establishment of the community. It influences the settlement pattern, the preferred climate, the relations with the surrounding population, safety and health concerns. A sense of moderation and balance also conveys itself from Philo's description: "and from all quarters those who are the best of these Therapeutae proceed on their pilgrimage to some most suitable place… being suitable for their purpose by reason of its safety and also of the fine temperature of the air…. the breezes from the sea being light, and those which proceed from the lake which falls into the sea being heavy, the mixture of which produces a most healthy atmosphere."[3]

Repeatedly Philo points out that these harmonious conditions are not being sought for mere comfort of living, but for the sake of the spiritual endeavour to which they have committed themselves. The idea of harmony and balance even seems to govern the design spatial organisation of the monastic community. Here the concerns of pursuit of meditation, of simplicity and lack of possessions as well as of harmony are observed: "But the houses of these men thus congregated together are very plain, just giving shelter in respect of the two things most important to be provided against, the heat of the sun, and the cold from the open air; and they did not live near to one another as men do in cities, for immediate neighbourhood to others would be a troublesome and unpleasant thing to men who have conceived an admiration for, and

[1] *Turner V. W.* The Ritual Process: Structure and Anti-structure. P. 96.
[2] *Philo of Alexandria*. De Vita Contemplativa, III.21.
[3] *Philo of Alexandria*. De Vita Contemplativa, III.22–23.

have determined to devote themselves to, solitude; and, on the other hand, they did not live very far from one another on account of the fellowship which they desire to cultivate, and because of the desirableness of being able to assist one another if they should be attacked by robbers."[1]

This description of the placement of the dwellings of the monks is quite similar to the structure of the coenobitic communities of the early desert fathers, who chose to live each in his own place for silent and solitary practise, but still at a calling distance to the next for mutual support. Rather, here the motif of solitude and silence is important and governs the structure. Mutual assistance against criminals is also taken into account. This form of living is quite different to the close-knit form of communal living of the Essenes. Likewise the ideas and values governing the manifest structure are evidently different too.

The ideal and value of "harmony" is decidedly Buddhist. In the New Testament the notion hardly occurs. Here the idea of love is central to the cohesion of the Christian community. St. Paul adds the ideas of mutually complimentary functional union, here again based on the principle of love.[2] The idea of social harmony in the Old Testament is based on the idea of a cosmic order in creation, as developed in the theology of the "Priestly Source", in the creation story,[3] or in "Wisdom Literature", where the order of creation as manifest in nature should correspond to good order in human life.[4] The other major source of social cohesion and good order is of course based on the divine commandments[5] as content and basis of God's covenant, given as a blessing to Israel and also to be manifest to the world[6]. In Deuteronomy the experience of suffering and of humiliation in exile is important and forms the basis for compassion and responsibility for the weak.[7] This is foundation for social order and care for one another differs fundamentally from the idea of "harmony".

The emphasis on "harmony" is a central value of Buddha's instructions on monastic life. The very idea and origin of a Buddhist monastic community is based on Buddha's "six prescripts on harmony".[8] This doctrine of the "six harmonies" is based on teachings of Buddha recorded in the Agama Sutra and applies specifically for Sangha members, but also to Buddhist society [9]

The "six harmonies" combine several elements, which also occur in Philo's description of the community: (1.) common study of the holy scriptures and discussions of them to ensure common understanding, doctrinal unity and (2.) consensus

---

[1] *Philo of Alexandria*. De Vita Contemplativa, III.24.

[2] 1. Corinthians, 13+14.

[3] Genesis, 1:1–2:4.

[4] Psalm 104 (103).

[5] Exodus, 19–24.; Deuteronomy, 5–7.

[6] Deuteronomy, 4:8.

[7] Deuteronomy, 5:13ff.

[8] *Yin-Shun (Daoshi).* The Way to Buddhahood. (transl. by *Wing Yeung* from Chinese. Orginal title: Ch'eng fo chih tao) Somerville Mass: Wisdom Publications, 1998. P. 19f.

[9] *Tan B. T.* and *Wu Ling*. Introduction to Buddhism Series. lecture 7: Six Rules of Living in Harmony. (Amitabha Buddhist Library, Chicago). URL: https://www.amitabhalibrary.org/Classes/Notes/Buddhism101/6harmonies.pdf.

in the application of the teachings, and agreement on rules, (3.) the adherence to the common ideals of renouncement of possessions, except for a minimum, and sharing the material means at hand within the monastic community, (4.) living together peacefully and in mutual support, (5.) peaceful manners and (6.) tranquillity of mind as achieved by meditation and stillness.

On pleasure, dietary and ascetic prescriptions among the "Therapeutae" and in Buddhism

Importantly, Philo also mentions the element of "pleasure" – an element of joy that is also present in Philo's description of the "Therapeutae":

"(40) I wish also to speak of their common assemblies, and their very cheerful meetings at convivial parties, setting them in opposition and contrast to the banquets of others, for others, when they drink strong wine, as if they had been drinking not wine but some agitating and maddening kind of liquor, or even the most formidable thing which can be imagined for driving a man out of his natural reason …"[1]

The detail that no wine is served at these festivals, is significant, since in Judaism, as in Christianity, wine is cherished as a blessing of God,[2] as a gift of God for the joy of man,[3] i.e. as a psychotropic substance. It is only forbidden to priests serving at the altar or the "tent of covenant" to drink wine, requiring them to be sober in their service.[4] The banning of wine by the "Therapeutae" is also confirmed when Philo describes their regular nourishment in a cultural context where wine was standard beverage, as among Greeks and Jews, or beer, as among the Egyptians:

"(37) and they eat nothing of a costly character, but plain bread and a seasoning of salt, which the more luxurious of them to further season with hyssop; and their drink is water from the spring…"[5]

Here the abstinence from alcohol is connected to the prescription, also to abstain from any luxuries of food altogether and to subsist on the most frugal fare possible – which, in Buddhism, is a token of renunciation of desires of the body as manifestation of the desire to be. The prohibition of alcohol and intoxicants is the fifth of the "five precepts" of Buddha: "I undertake the precept to abstain from liquor that cause intoxication and indolence."[6]

These dietary restrictions exclude any interpretation of festivals of the Therapeutae as a form of Passover celebration, which has been proposed, since here both

---

[1] *Philo of Alexandria*. De Vita Contemplativa V, 40.

[2] Genesis, 27:28.

[3] Psalm 104(103):15.

[4] Leviticus, 10:8.

[5] *Philo of Alexandria*. De Vita Contemplativa, IV.37.

[6] *Trafford, P*. Avoiding *pamāda*: An analysis of the Fifth Precept as Social Protection in Contemporary Contexts with reference to the early Buddhist teachings. (Master's dissertation on Buddhism, Oxford 2009). URL: http://www.chezpaul.org.uk/buddhism/MSt_dissertation.htm.

meat and wine are required.[1] About dietary prescriptions he writes: "Bread and drink none of them uses before sunset", continuing with:

"…they judge that the work of philosophising is one which is worthy of the light, but that the care for the necessities of the body is suitable only to darkness, on which account they appropriate the day to the one occupation, and a brief portion of the night to the other; […] and they eat nothing of a costly character, but plain bread and a seasoning of salt, which the more luxurious of them to further season with hyssop; and their drink is water from the spring; for they oppose those feelings which nature has made mistresses of the human race, namely, hunger and thirst, giving them nothing to flatter or humour them, but only such useful things as it is not possible to exist without. On this account they eat only so far as not to be hungry, and they drink just enough to escape from thirst, avoiding all satiety, as an enemy of and a plotter against both soul and body…"[2]

The Buddhist rules for fasting correspond to this report, as a Buddhist scholar explains: "Fasting in the monastic community is considered an ascetic practice a "dhutanga" practice. (Dhutanga means "to shake up" or "invigoration.") Dhutangas are a specific list of thirteen practices, four of which pertain to food: eating once a day, eating at one sitting, reducing the amount you eat…."[3]

H. Sure gives an impression of the importance and the art of fasting, including the limits to which it is taken by some advanced practitioners. Philo's report about the dietary rules of the "Therapeutae" community at Lake Mereotis reflects Buddhist prescriptions. The time for eating too corresponds roughly to the time given by Philo: "Fast can be broken at any time between midnight to noon next day."[4]

Sociological considerations on the "Therapeutae" as monastic communities and as spiritual centres for the adherents

The "Therapeutae" were probably not accessible to outside visitors on a grand scale, as it would have disrupted their contemplative routine and discipline. From Philo's report it appears that some contact existed with the villagers surrounding the community.[5] The forms of contact which exist between largely self-sufficient monasteries and the neighbouring communities today may be similar to those of the "Therapeutae". The relations seem to have been harmonious, as common concern for safety shows, which Philo mentions and which also accords with the values of the community.

The location of the monastic community was not in a no-man's land in the desert, but in a well-settled and desirable recreational area, from what emerges from

---

[1] Leviticus, 23:13.

[2] *Philo of Alexandria*. De Vita Contemplativa IV.34–37.

[3] *Sure Heng*. On Fasting From a Buddhist's Perspective. UrbanDharma.org, 2015. URL: https://www.urbandharma.org/udharma9/fasting.html.

[4] *Sure Heng*. On Fasting From a Buddhist's Perspective.

[5] *Philo of Alexandria*. De Vita Contemplativa, III.26f.

Philo's report,[1] possibly on a piece of prime property. This suggests that the "Therapeutae" were well-connected, in spite of the renouncement of familial ties by their members. A degree of interaction probably existed between the spiritual community and a network of supporters, who may have shared in some of the group's activities, as Philo apparently did, whose access may have been within this frame of sharing with sympathisers.

His own visit to the Therapeutae and his participation in their festivals shows that visitors were admitted to some degree. A certain social network of the community has thus probably existed, extending into the nearby city of Alexandria. Tthe community had elaborate buildings, with individual "monasteries" for solitary meditation and study, and with a common assembly hall for the apparently quite numerous community of male and female ascetics, whose

As to the social form of organisation Philo's statement that there were "therapeutic communities" of this order all over Egypt suggests a degree of coherence and possibly of central organisation, at least a common identity, as belonging to the same religious community and as abiding by the same rules and values, sharing the same beliefs. This uniformity was so strong that it was readily recognisable to outsiders too.

"Spiritual commerce" existed between the spiritual communities, such as at Lake Mareotis, with its monastic members who came here from distant lands – bringing along their doctrines, rituals, spiritual practises and liturgies. This perfectly fits the Buddhist pattern. Well educated monks wandered to establish Buddhist communities and monasteries in distant lands and foreign cultures. Such a model of mission emerges from Philo's words where he suggests that: "from all quarters those who are the best of these Therapeutae proceed on their pilgrimage to some most suitable place as if it were their country."[2] The expression "the best" certainly describes qualified monks, who have the knowledge and capabilities to become abbots and teachers of the religion in the countries where they established new monasteries as their new homes.

The widespread occurrence of early Christian monasticism in particular in the environment of Alexandria gives a strong indication that this model was established here before the advent of Christianity, which "picked it as a ripe fruit". It was a mature, complex form of organisation of monastic spiritual life, with an established social basis, which were taken over and continued in the Christian community. The memory that the "therapeutae" of Lake Mareotis have been a model and precursor of Christian monasticism has been preserved in Christian memory from early on. It may be a trace of this transition.

The spatial organization: hermitages, "monastery" and the communal realm

[1] *Philo of Alexandria*. De Vita Contemplativa, III.22f.
[2] *Philo of Alexandria*. De Vita Contemplativa, II.21f.

The spatial structure of these communities reveals a pattern which provides both for the requirements of a communal ritual and social life and for periods of seclusion and solitary meditation, as for an association of hermits: "But the houses of these men thus congregated together are very plain, just giving shelter in respect of the two things most important to be provided against, the heat of the sun, and the cold from the open air; and they did not live near to one another as men do in cities, for immediate neighbourhood to others would be a troublesome and unpleasant thing to men who have conceived an admiration for, and have determined to devote themselves to, solitude; and, on the other hand, they did not live very far from one another on account of the fellowship which they desire to cultivate."[1]

This reflects two elements of Christian monasticism, as in coenobitic communities: the solitary practise of meditation and the coming together for common worship as in the prayers of the "hours", for lectures and vigils is suitably possible.

Philo also mentions: "writings of ancient men, who having been the founders of one sect or another … whom they take as a kind of model, and imitate in the general fashion of their sect".[2] This may well be an allusion to Gautama Buddha and his early followers as the founders of Buddhist monasticism.

The spiritual community of the "Therapeutae" has been regarded to be the forerunner of Christian monasticism early on in antiquity,[3] even claiming that they were early Christians. The possibility arises that the concept of a "monastic community" could have been formed and introduced by the "Therapeutae" themselves. The textual evidence allows some conclusions. In the first passage Philo uses the word in a general sense in a way which suggests not necessarily a specific spiritual or religious meaning of the word. It is applied to the buildings in which the members of this community perform their spiritual exercises:

"(25) And in every house there is a sacred shrine which is called the holy place, and the monastery in which they retire by themselves and perform all the mysteries of a holy life, bringing in nothing, neither food, nor drink, nor anything else which is indispensable towards supplying the necessities of the body, but studying in that place… by reason of which knowledge and piety are increased and brought to perfection. …"[4]

Here "monasterion" means nothing more than a sheltered place of solitude, suited for spiritual practise. In the second passage Philo notes that this is what the members of the "Therapeutae" themselves call their places of retreat:

"(30) Therefore, during six days, each of these individuals, retiring into solitude by himself, philosophises by himself in one of the places called monasteries, never going outside the threshold of the outer court, and indeed never even looking out."[5]

---

[1] *Philo of Alexandria*. De Vita Contemplativa, II.24.

[2] *Philo of Alexandria*. De Vita Contemplativa III.29.

[3] *Frank S. K.* Geschichte des Christlichen Mönchstums. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft,1993. P. 3.

[4] *Philo of Alexandria*. De Vita Contemplativa, III.25.

[5] *Philo of Alexandria*. De Vita Contemplativa, III.30.

Such individual shrines exist for individual homes too, which is customary in Buddhism. Every morning and evening devotions are held.[1] Possibly the "Therapeutae" gave the word "monasterion" the specific religious meaning in which it was later used by the Christian community.

There is also a communal hall for worship on religious feats days as well as for lectures. The assemblies which Philo describes apparently had a liturgical character so that the hall was called a "semneîon". This term may have been applied by the "Therapeutae" themselves to their sacred space, since the name which Philo uses for a synagogue is "proseûkhe" .[2]

A festive vigil of the Therapeutae: chanting, dancing and ecstasy

Towards the end of the part dedicated to the celebrations Philo describes a nocturnal festival held by both the men's and women's groups of the "Therapeutae":

"XI. (83) And after the feast they celebrate the sacred festival during the whole night; and this nocturnal festival is celebrated in the following manner: they all stand up together, and in the middle of the entertainment two choruses are formed at first, the one of men and the other of women, and for each chorus there is a leader and chief selected, who is the most honourable and most excellent of the band. (84) Then they sing hymns which have been composed in honour of God in many metres and tunes, at one time all singing together, and at another moving their hands and dancing in corresponding harmony, and uttering in an inspired manner songs of thanksgiving, and at another time regular odes, and performing all necessary strophes and antistrophes. (85) Then, when each chorus of the men and each chorus of the women has feasted separately by itself, like persons in the bacchanalian revels, drinking the pure wine of the love of God, they join together, and the two become one chorus,... The ideas were beautiful, the expressions beautiful, and the chorus-singers were beautiful; and the end of ideas, and expressions, and chorussingers, was piety; therefore, being intoxicated all night till the morning with this beautiful intoxication, without feeling their heads heavy or closing their eyes for sleep, but being even more awake than when they came to the feast, as to their eyes and their whole bodies, and standing there till morning, when they saw the sun rising they raised their hands to heaven, imploring tranquillity and truth, and acuteness of understanding. And after their prayers they each retired to their own separate abodes, with the intention of again practising the usual philosophy to which they had been wont to devote themselves."[3]

---

[1] *Yutang Lin*. A Brief Introduction to Setting up a Buddhist Altar (transl. by Chien-Yun Hsu). URL: http://www.abuddhistlibrary.com/Buddhism/A - Tibetan Buddhism/Authors/Yutang Lin/Setting Up An Altar/A Brief Introduction to Setting up a Buddhist Altar.htm.

[2] *Beckwith R. T*. "The Jewish Background to Christian Worship" // *Jones, C., Wainwright, G., Yarnold, E.* (S.J.) and *Bradshaw, P*. The Study of Liturgy. (rev. ed.) London: SPCK, 1992. Pp. 68–79. P. 70.

[3] *Philo of Alexandria*. De Vita Contemplativa XI.83–85

Here Philo describes an all-night ceremony. This type of "liturgy" exists in Buddhism since the beginnings, and is practised as a vigil in the form of a chanting ceremony which can last the whole night.[1] It is preserved in Christian Orthodoxy as "All-night Vigil". The antiphonal structure has been adopted in Christianity as well.

While Gautama Buddha forbade his monks to dance, dancing has held a place in Buddhist rituals since the time of the formation of Buddhism, when it absorbed many forms of Hindu ritual and celebrations. Forms of dancing have remained preserved in Buddhist rituals and belong to the oldest elements of Buddhist ritualism.[2]

Chanting, either in unison or in antiphonal form, is the main form of Buddhist ritual music.[3] The texts are mainly recitals of Sutras for devotion and for memorising the doctrine. All of these features appear in Philo's report.

The first is described by a Theravada Buddhist monk and teacher as follows: "There are some reasons sufficient to continue chanting practice. Regular chanting gives us confidence, joy and satisfaction, and increases devotion within us. This devotion is really a power. It is called the Power of Devotion (Saddhabala). It energises our life in general."[4]

A part of the vigil consists of chanting sutras as a form of memorisation and of penetrating the meaning and structure of the sutras. This requires special practise and method, in order to be able to memorise the long texts."[5] Philo notes that the hymns are uncommonly long and sung with considerable musical variation. He describes the chants as being metrical, organised in odes, sung antiphonally at times. All of this reminds of Buddhist evening chants, as they are still practised today. The way in which Philo describes the details of the chanting suggest that this was an unfamiliar experience to him, which he had not encountered in the synagogues. Philo's description in many ways fits the instructions and texts of Buddhist chanting manuals of a variety of traditions.[6]

On women as members of the "Therapeutae", their role in Buddhist monasticism, and the legacy to Christian monasticism

Philo also notes that men and women initially engage in separate chanting, before uniting their choirs later in the course of the night. About the participation of women in the general assembly he reports:

---

[1] *Bhikkhu Dhammasami*. "The Practice of Chanting in Buddhism". URL: http://www.urbandharma.org/udharma2/chanting.html.

[2] *Houseal J.* "A Day of Rare Buddhist Dances" // Core of Culture. Chicago, 2014. URL: http://www.coreofculture.org/day-of-rare-buddhist-dances.html.

[3] "Buddhist Chant" // *Swain, J. P.*, Historical Dictionary of Sacred Music. London: Rowland & Littlefield, 2016. P. 36

[4] *Bhikkhu Dhammasami*. "The Practice of Chanting in Buddhism". URL: http://www.urbandharma.org/udharma2/chanting.html.

[5] *Bhikkhu Dhammasami*. "The Practice of Chanting in Buddhism". URL: http://www.urbandharma.org/udharma2/chanting.html.

[6] *The Dhammayut Order in the United States of America* (eds.). A Chanting Guide. 2000. URL: http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/dhammayut/chanting.html#ovada.

"And this common holy place to which they all come together on the seventh day is a twofold circuit, being separated partly into the apartment of the men, and partly into a chamber for the women, for women also, in accordance with the usual fashion there, form a part of the audience, having the same feelings of admiration as the men, and having adopted the same sect with equal deliberation and decision;"[1]

The admission of women to spiritual orders and to the community of monks was a distinctive feature of Buddhism. Buddha himself had initially been reluctant about admitting women to the Sangha, but was eventually convinced by the example of a virtuous and zealous female follower. This distinctive trait is a mark of Buddhism. In case the admission of women to Christian monasticism hoes back to the Buddhist example, this would account for the structural asymmetry in Christianity, that women were banned from the priestly orders – with few exceptions – whereas they were permitted to organise themselves in female monastic orders with the own abbesses.

Considering that women also had a minor role in Greek, Egyptian and Roman religion, the practise of the "Therapeutae" indeed sets them off from all of these and provides a strong indication, that the "Therapeutae" did indeed take their role model from Buddhist monasticism. The composition of this monastic community as housing both men and women coming together for worship but residing in separate quarters, has become a model for some forms of Christian monasticism. It is without precedence in Judaism.

Philo's account as literary appropriation of the Therapeutae as a model for Judaism

Philo employed a literary technique of deliberate polyvalence in his description of the Therapeutae. E.g. the Buddhists' presence in many lands of the Hellenistic realm and beyond is overlaid with the Jewish presence in these lands of the "diaspora" – even though the feature of an "ascetic community" given to meditation and characterized by renouncement of possessions did not fit the Jewish form of social and religious organization. This technique of deliberate "double-reading" makes sense if we consider Philo's agenda to re-interpret Judaism along the models of Hellenistic philosophy and philosophically inspired spirituality – in order to integrate features of Platonism into Jewish theology, as has been shown. The same may be applied to the understanding of his intentions and his literary technique in this report.

My impression is that Philo intentionally tried to claim this group for the kind of Judaism of Middle Platonic interpretation which he wished to promulgate, by creating a literary fusion between them. Thus Philo named only those features which could be considered as common properties of Jewish and Buddhist groups, where it comes to names, places, and other external features. Any facts which could exclude identification with Judaism are avoided. Vague expressions are preferred. Characteristics of the movement are described in such a way that they could be interpreted

[1] *Philo of Alexandria*, De Vita Contemplativa, III.25–32.

to include Judaism too. Where doctrinal inconsistencies between Jewish and Buddhist doctrine exists, Philo added a Jewish reinterpretation – a point which allows us to identify characteristic Buddhist elements in the doctrine and practice of this group. Philo seemed to intent on blurring the distinction.

He appeared to be aware that some readers might know about this group or have basic information about it, since this group lived on the outskirts of Alexandria and may have been known to the spiritually and philosophically interested in the city. Stating that "this class of persons may be met with in many places" and that "there is the greatest number of such men in Egypt, in every one of the districts, or nomi as they are called, and especially around Alexandria"[1] may indicate a certain public presence. However Philo avoided calling them Jews, as this may have not been credible to his readers.

Philo's is thoroughly syncretistic[2] in approach, intent and procedure. Thereby he has probably prefigured a process of syncretistic inclusion of communities of the "Therapeutae" into nascent Christianity, in a time before doctrinal and structural boundaries became impermeable. If the communities of the "Therapeutae" became syncretistic in doctrine when ties with the lands of origin had weakened, a gradual inclusion of Jewish, Christian and Hellenistic philosophical doctrines would be conceivable, much the same as it also happened to Judaism in Egypt at the time. This would explain the drift of this form of monasticism into Christianity without much polemic surrounding the process. The actual process of such reception can be conceptualized in the framework of syncretism theory. It may have included stages of double religious adherence and practise in some cases, as is observable at present in processes of religious "drift", as I have discussed elsewhere.[3] Such multiple religious – and philosophical, spiritual practise and belief was characteristic for the lifetime of Philo in the realm of Alexandria, as the early Christian author Clement of Alexandria discussed and justified theologically by assumed convergence in a universalist religious perspective for Christianity, two centuries later. A very similar position has been identified for Philo with regard to Middle Platonism. We can thus be quite sure, that he was aware of the Buddhist character of the "Therapeutae", but that he deliberately chose to obliterate the doctrinal difference in order to assimilate this community which he perceptibly admired, for his vision of Judaism, as the analysis of Philo's description of the "Therapeutae" as an intentional and deliberate syncretistic reception shows. Philo may thus have contributed to the reception of the manifold forms and motifs of Buddhist monasticism in the formation of Christian monasticism in the realm of Alexandria. The implications of this analysis, with the con-

---

[1] *Philo of Alexandria*. De Vita Contemplativa, III.31.

[2] *Berner U.* Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes. Wiesbaden: Harrassowitz, 1982.

[3] *Kleinhempel U. R.* "Covert Syncretism: The Reception of South Africa's Sangoma Practise and Spirituality by "Double Faith" in the Contexts of Christianity and of Esotericism" // Open Theology (De Gruyter), 2017, Nr. 1, vol. 3, p. 642–661. Doi: https://doi.org/10.1515/opth-2017-0050.

firmation of a Buddhist substratum in Christian monasticism through the interpretation of Philo's De Vita Contemplativa presented here, may be for further considerations.

For Christianity, especially for those Churches who have preserved monasticism and regard it as a core element of their spiritual life, this implies that its roots – and even origins – in Buddhism should be acknowledged. This includes that the inner logic of monasticism should be understood on this foundation. The legitimacy of the adoption of monasticism through the Christian Church is a matter of theological interpretation. The implications of these origins may be considered also with regard to a profound understanding of Christianity itself. For societies shaped by Christian monasticism this implies to realize that their cultures also have deep roots in India, which can be included in collective self-perception.

BIBLIOGRAPHY

Beckwith R. T. "The Jewish Background to Christian Worship" // *Jones, C., Wainwright, G., Yarnold, E.* (S.J.) and *Bradshaw, P.* The Study of Liturgy. (rev. ed.) London: SPCK, 1992.

Berner U. Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes. Wiesbaden: Harrassowitz, 1982.

Betz O. Essener und Therapeuten // *Krause, G.* and *Müller, G.* (eds.). Theologische Realenzyklopädie. Vol. X, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1982.

Bhikkhu Dhammasami. **"**The Practice of Chanting in Buddhism". URL: http://www.urbandharma.org/udharma2/chanting.html.

Boccaccini G. Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of Ways Between Qumran and Enochic Judaism. Grand Rapids: William B. Erdmanns 1998.

"Buddhist Chant" // *Swain, J. P.*, Historical Dictionary of Sacred Music. London: Rowland & Littlefield, 2016.

Coutsoumpos P. Paul and the Lord's Supper: A Socio-Historical Investigation. New York: Peter Lang, 2005.

Dillon J. M. The Middle Platonists. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

Downing F. G. Cynics and Christian Origins. Edinburgh: T&T Clark, 1992.

Eliade M. Der Yoga des Patañjali – Der Ursprung östlicher Weisheitspraxis. (Introd. by *M. von Brück*), Freiburg i. B.: Herder Verlag, 1999.

Frank S. K. Geschichte des Christlichen Mönchstums. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.

Guillaumont A. Aux Origines du Monachisme Chrétien. Pour une phénomenologie du monachisme. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1979.

Hay D. M. Foils for the Therapeutae: References to Other Texts and Persons in Philo's De Vita Contemplativa // *P. J. Borgen, D. E. Aune, T. Seland* and *J. H. Ulrichsen*. Neotestamentica et Philonica: Studies in Honour of Peder Borgen. Leiden: Brill, 2002. (Supplements to Novum Testamentum, vol. 106). Pp. 330–348.

Held D. T. "Eros, Beauty, and the Divine in Plato" // New England Classical Journal 36.3 (2009).

Houseal J. "A Day of Rare Buddhist Dances" // Core of Culture. Chicago, 2014. URL: http://www.coreofculture.org/day-of-rare-buddhist-dances.html.

Inowlocki S. „Eusebius of Caesarea's Interpretatio Christiana of Philo's de Vita Contemplatova" // Harvard Theological Review, vol. 97. No. 3 (2004), Pp. 305–328. URL: https://www.academia.edu/38849012/Eusebius_of_Caesareas_Interpretatio_Christiana_of_Philos_De_vita_contemplativa.

Kledt A. [review of:] „*Hass, Petra*. Der locus amoenus in der antiken Literatur: Zu Theorie und Geschichte eines literarischen Motivs. Bamberg (Wissenschaftlicher Verlag Bamberg) 1998“ // Göttinger Forum für Altertumswissenschaft 3 (2000) 1001-1011. URL: http://www.gfa.d-r.de/3-00/kledt.pdf.

Kleinhempel U. R. “Covert Syncretism: The Reception of South Africa’s Sangoma Practise and Spirituality by “Double Faith” in the Contexts of Christianity and of Esotericism” // Open Theology (De Gruyter), 2017, Nr. 1, vol. 3, p. 642–661. Doi: https://doi.org/10.1515/opth-2017-0050.

von Lilienfeld F. „Mönchtum II“ // *Krause, G.* and *Müller, G.* Theologische Realenzyklopädie, vol. XIII. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1994. Pp. 150–193.

Moore E. “Middle Platonism” // Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: http://www.iep.utm.edu/midplato/.

Olivelle P. “Introduction to Renunciation in the Hindu Traditions” // *Flood, G.* (ed.). The Blackwell Companion to Hinduism, Oxford: Blackwell, 2003. Pp. 271–287.

Philo of Alexandria. De Vita Contemplativa. Ed.: *Kirby, P*. Early Jewish Writings. 2012. URL: http://www.earlyjewishwritings.com/text/philo/book34.html.

Plato. Phaedrus. Ed.: Plato in Twelve Volumes. Vol. 9 (translated by *H. N. Fowler*). Cambridge, MA, Harvard University Press, 1925. Pp. 227–279. URL: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0174:text=Phaedrus:page=227.

Plato. Symposium. Ed.: Plato in Twelve Volumes, Vol. 9 (translated by *H. N. Fowler*). Cambridge, MA, Harvard University Press, 1925. Pp. 172–223. URL: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0174:text=Sym.:page=172.

Riaud J. Les Therapeutes d’Alexandrie dans la tradition en dans la recherché critique jusqu’aux découvertes des Qumran // ANRW 2.20.2 (1987). Pp. 1189–1295.

Siddhartha Gautama (*Buddha*). The Sermon at Benares. / Vin. Mahāv. I. 6, 10 ff. Ed.: *Thomas E. J.* Buddhist Scriptures. 1913. URL: http://www.sacred-texts.com/bud/busc/busc09.htm.

Siddhartha Gautama (Buddha). Anapanasati Sutta: On the Mindfulness of Breathing // Majjhima Nikaya. 118. (Ed.: MN 118 Anapanasati Sutta: Mindfulness of Breathing. Translated from the Pali by *Thanissaro Bhikkhu*, 2006). URL: http://www.buddhistedu.org/en/index.php?option=com_content&view=article&id=50:mindfulness-of-breathing&catid=16:class-lessons&Itemid=41.

Siddhartha Gautama (Buddha). Samaññaphala Sutta, DN2. (Ed.: Samaññaphala Sutta: The Fruits of the Contemplative Life. Translated from the Pali by *Thanissaro Bhikkhu*, 1997). URL: https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/dn/dn.02.0.than.html.

Trafford P. Avoiding *pamāda*: An analysis of the Fifth Precept as Social Protection in Contemporary Contexts with reference to the early Buddhist teachings (Master’s dissertation on Buddhism, Oxford 2009). URL: http://www.chezpaul.org.uk/buddhism/MSt_dissertation.htm.

Sure Heng. On Fasting From a Buddhist's Perspective. UrbanDharma.org, 2015. URL: https://www.urbandharma.org/udharma9/fasting.html.

Tan B. T. and *Wu Ling*. Introduction to Buddhism Series. lecture 7: Six Rules of Living in Harmony. (Amitabha Buddhist Library, Chicago). URL: https://www.amitabhalibrary.org/Classes/Notes/Buddhism101/6harmonies.pdf.

Taylor J. E. Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria: Philo's ‘Therapeutae’ Reconsidered. Oxford. Oxford Univ. Pr. 2003.

Thapa R. Ashoka and the Decline of the Mauryans. (rev. ed.), New Delhi: Oxford Univ. Pr., 1997. URL: http://projects.mcah.columbia.edu/indianart/pdf/asoka_thapar.pdf.

The Dhammayut Order in the United States of America (eds.). A Chanting Guide. 2000. URL: http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/dhammayut/chanting.html#ovada.

The Geography of Strabo. XV.1. Edition: *Hamilton, H.C.*, and *Falconer, W.* (transl., ed. and notes). Strabo, Geography. (Literally translated, with notes, in three volumes). London: George

Bell & Sons. 1903. URL: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0239:book=15:chapter=1:section=1.

Trafford P. Avoiding *pamāda*: An analysis of the Fifth Precept as Social Protection in Contemporary Contexts with reference to the early Buddhist teachings. (Master's dissertation on Buddhism, Oxford 2009). URL: http://www.chezpaul.org.uk/buddhism/MSt_dissertation.htm.

Turner V. W. The Ritual Process: Structure and Anti-structure. Chicago: Aldine Publishing. Co., 1967.

Van Winden J. C. M. Quotations from Philo in Clement of Alexandria's "Protrepticus" // Vigiliae Christianae. vol. 32, No. 3 (Sept. 1978).

Yin-Shun (Daoshi). The Way to Buddhahood. (transl. by *Wing Yeung* from Chinese. Orginal title: Ch'eng fo chih tao) Somerville Mass: Wisdom Publications, 1998.

Yutang Lin. A Brief Introduction to Setting up a Buddhist Altar (transl. by Chien-Yun Hsu). URL: http://www.abuddhistlibrary.com/Buddhism/A - Tibetan Buddhism/Authors/Yutang Lin/Setting Up An Altar/A Brief Introduction to Setting up a Buddhist Altar.htm.

Notes on the systematics of Buddhist sacred scripture referred to

On *Siddhartha Gautama (Buddha*). Sermon at Benares. / Vin. Mahāv. I. 6, 10 ff. :
The Theravada Buddhist Collection the Vinaya Piṭaka ("The Basket of Discipline") is the first part of the three collections of Buddhist Order rules, the Tripitaka (the "Three Baskets" in Pali language, the sole sacred scripture recognized by Theravâda Buddhism. Other versions exist based on Sanskrit sources in Mahâyâna and Vajrayâna Buddhism.). It contains five books. Book 2: The Khandakas (the "Groups") contains the Mahâvagga (the "Great Group") consisting of 10 sections. It reports the illumination of Siddharta Gautama Buddha and the first rules of his monastic order. The first Khandaka contains the Sermon at Benares in section 6, v. 10ff.

On: *Siddhartha Gautama (Buddha*). Samaññaphala Sutta, DN2: The Majjhima Nikaya is the second of the five nikayas, or collections, in the Sutta Pitaka, the second "basket" of the Tripitaka. It contains discourses by Gautama Buddha and his disciples.

Ю. В. Крайко

НЬЮ-ЭЙДЖ КАК ВЫЗОВ ЕВАНГЕЛИЗАЦИИ: ИСТОРИЯ КАТОЛИЧЕСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ ПОЛЕМИКИ С «НОВОЙ ДУХОВНОСТЬЮ» (НА МАТЕРИАЛЕ ОФИЦИАЛЬНЫХ ДОКУМЕНТОВ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ ЗА 1989–2015 ГГ.)

Христианская церковь с первых дней существования видела свою главную миссию во всемирной проповеди евангельского учения. Так, по словам ее основателя Иисуса Христа «И проповедовано будет сие Евангелие Царствия по всей Вселенной, во свидетельство всем народам…» (Матф. 24:14). Спустя века и тысячелетия глава Римско-католической церкви Папа Римский Павел VI (годы понтификата 1963–1978) в апостольском послании 1975 года Evangelii nuntiandi[1] отметил особенную важность и актуальность евангелизации для современного человечества: «Задача возвещения Евангелия людям нашего времени, воодушевленным надеждой, но в то же время часто истерзанным страхом и тревогой – это, вне всякого сомнения, служение, порученное не только христианскому сообществу, но и всему человечеству <…> Дело поддержки наших братьев доверено нам Господом вместе со служением Преемника Петра, и оно стало для нас “ежедневной заботой”, программой жизни и деятельности <…> этот долг кажется нам еще более благородным и необходимым, когда речь идет о воодушевлении наших братьев на миссию по евангелизации, с тем, чтобы они в эти времена неопределенности и смятения выполняли ее с постоянно возрастающими любовью, рвением и радостью»[2]; «…Мы с абсолютной необходимостью должны обратиться к наследию веры, которое Церковь не только должна сохранять в его неприкосновенной чистоте, но и доносить до людей нашего времени как можно более понятным и убедительным образом»[3].

В свою очередь, папа Франциск, нынешний глава Святого престола, в энциклике Lumen Fidei[4] также отмечает непреходящую истину и ценность евангельского учения, которое, совершив много веков назад духовный переворот в языческом мире и просветив его, должно продолжать одаривать живым светом веры и современное человечество: «В Евангелии от Иоанна Он Сам (Иисус. – *Ю. К.*) говорит о Себе так: “Я, свет, пришел в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме” (Ин 12:46). <…> В жаждущем света языческом мире развился культ бога Солнца, Sol invictus[5], к нему взывали на рассвете. И хотя солнце вновь рождалось каждый день, люди хорошо понимали, что оно неспособно озарить светом все бытие человека. Ведь

© Ю. В. Крайко

[1] В провозглашении Евангелия (*лат.*).

[2] Евангелизация современного мира = Evangelii nuntiandi. Апостольское обращение Его Святейшества Папы Павла VI. М.: Издательство Францисканцев, 2002. С. 5.

[3] Там же. С. 6–7.

[4] Свет Веры (*лат.*).

[5] Непобедимое Солнце (*лат.*)

солнце не освещает всю реальность, его сияние не способно проникнуть во мрак смерти, туда, где очи человека закрыты для солнечного света. “Нельзя найти ни одного человека, который бы решился умереть за веру в солнце”, – утверждает Юстин Мученик. Христиане, зная, какой великий горизонт открывает перед ними вера, называли Христа Истинным Солнцем, “чьи лучи даруют жизнь”. Марфе, оплакивающей смерть брата Лазаря, Иисус говорит: “Не сказал ли я тебе, что, если будешь веровать, увидишь славу Божию?” (Ин. 11:40). Кто верит – тот видит, видит в свете, озаряющем всю протяженность пути, потому что нам сопутствует воскресший Христос, незакатная утренняя звезда»[1].

Мы не случайно начали исследование, посвященное осмыслению современным католическим богословием движения нью-эйдж, с цитаты из апостольского обращения Папы Павла VI. Именно в период его понтификата были проведены эпохальные реформы католической церкви, которые в дальнейшем позволили ей вступить в полноценный диалог с современным миром и обществом, в том числе и межрелигиозный.

Необходимо отметить, что «отношения католической церкви с политической, социальной и экономической культурой европейского “модерна” были крайне напряженными со времени начала его развития в европейской культуре Нового времени вплоть до 60-х годов XX в. И только II Ватиканский собор (1962–1965 гг.), ставший главным достижением и событием понтификата Павла VI, снял многие из противоречий между официальной доктриной Католической церкви и ценностями европейского «модерна». При этом, как отмечают исследователи, «вопрос о ценностных системах этого общества не был решен однозначно в смысле их полного принятия, однако такие явления, как демократия, религиозная свобода, экуменизм, были полностью реабилитированы и приняты католическим сознанием в качестве объективных ценностей. Таким образом, со времени II Ватиканского собора Католическая церковь предпочла для себя своего рода форму “ассоциированного участия” в проекте модернизации, что, конечно, не устранило полностью определенный “антимодернистский” потенциал в разных сферах ее сегодняшней жизни. Вместе с тем “различение знаков времени” или принятие их “вызова” ни в коей мере не может быть уподоблено их пассивному и некритическому усвоению в сегодняшнем учительстве Католической церкви»[2].

Однако в различных официальных документах (энцикликах, апостольских посланиях, отчетах, подготовленных различными структурами, институциями католической церкви) при неизменном стремлении продолжать диалог с современным миром жестко критикуются многие установки

---

[1] Энциклика Lumen Fidei Верховного Понтифика Франциска епископам, пресвитерам и диаконам, людям, посвященным Богу, и всем верным мирянам. М.: Издательство Францисканцев, 2013. С. 5–6.

[2] *Юдин А.* Католический ответ на вызов глобализации в Евразии // Религия и глобализация на просторах Евразии / Под ред. А. Малашенко, С. Филатова. 2-е изд. М.: РОССПЭН, 2009. С. 126–127.

современной либеральной и индивидуалистической культуры, в том числе неолиберальные парадигмы модернизации и глобализации[1].

По словам архиепископа Пьетро Паролина, государственного секретаря Ватикана (с 2013 г.), в период понтификата Павла VI «Римская Курия обогатилась структурами и инструментами, способными вступать в отношения со всеми государствами, ООН, другими религиями и сегментами человечества, с которыми Церковь хочет вести диалог и развивать отношения.

Во-первых, это Папский совет по христианскому единству, в компетенцию которого входит экуменизм. Этой теме Павел VI уделял постоянное <…> напряженное внимание. Стратегическую роль от начала и до сего дня играет Папский совет по межрелигиозному диалогу: благодаря ему Церковь вступила в контакт со всеми религиями мира, способствуя диалогу, который в последнее время необходим для борьбы с любыми проявлениями фундаментализма, даже самыми агрессивными.

С целью объединить народы и нации, преодолевая древние разделения между религиями, работать вместе над решением новых проблем, встающих перед человечеством, были созданы другие важные органы, ставшие со временем центральными в деятельности Церкви. Это Папский совет по диалогу с неверующими, созданный в 1965 году; это Комиссия «Справедливость и мир», созданная в 1976 году, компетенция и инициативы которой росли и развивались с течением времени»[2].

Помимо этого, происходят события, которые свидетельствуют о постепенном преодолении давних разногласий, конфликтов и внутри самой христианской церкви, а также о развитии принципов межрелигиозного диалога в современном христианском мире.

Здесь прежде всего следует упомянуть о происшедшей в 1964 г. в Иерусалиме встречи между патриархом Афинагором, предстоятелем Константинопольской православной церкви, и папой римским Павлом VI, в результате которой 7 декабря 1965 года были сняты взаимные анафемы, наложенные во время Великой Схизмы 1054 г., и подписана совместная декларация[3].

Еще одно значимое событие произошло в феврале 2016 г.: речь идет о встрече патриарха Московского и Всея Руси Кирилла и Папы Римского Франциска (она состоялась на Кубе): в совместно написанном заявлении Патриарха и Папы «мы слышим христианский голос Церкви: благодарность,

---

[1] *Юдин А.* Католический ответ на вызов глобализации в Евразии. С. 127.

[2] *Паролин П.* Павел VI – реформатор. Коллегиальность и соборность в правлении Церкви // Радио Ватикана. Голос Папы и Церкви в диалоге с миром // [URL]: http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2017/11/22/павел_vi-реформатор_коллегиальность_и_соборность/ru-1350447 (дата обращения 27.03.2018).

[3] Подробнее о снятии анафем см., например: *Конович Иоанн, священник.* Снятие Константинополем и Римом анафем, провозглашенных в 1054 году // Московская православная духовная академия. Кафедра церковной истории // [URL]: http://history-mda.ru/publ/snyatie-konstantinopolem-i-rimom-anafem-provozglashennyih-v-1054-godu_2629.html (дата обращения 30.09.2018).

благословение, солидарность, заботу обо всем мире (и в первую очередь о слабейших, беспомощных и гонимых в этом мире»[1].

В пунктах 4 и 5 заявления отмечается, что католическая и православная церкви разделяют общее духовное Предание первого тысячелетия христианства, а также выражается сожаление о том, что обе христианские церкви, в силу конфликтов далекого и недавнего прошлого, исторически сложившихся обрядово-догматических различий почти тысячи лет лишены евхаристического общения: «Мы скорбим об утрате единства, ставшей следствием человеческой слабости и греховности, произошедшей вопреки Первосвященнической молитве Христа Спасителя: “Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино (Ин. 17:21) ”»[2].

Интерес католического богословия к таким явлениям, как нью-эйдж и «новая духовность», был инициирован институциями Святого Престола, созданными при папе Павле VI (Папский совет по межрелигиозному диалогу, Папский совет по христианскому единству, Конгрегация евангелизации народов).

В данной статье мы обратимся к истории католической богословской полемики с нью-эйдж и в целом с «новой духовностью», а также коснемся богословско-философского осмысления этого религиозного феномена в католических источниках. Основными материалами исследования служат официальные документы католической церкви, выражающие ее позицию относительно этого популярного и широко распространенного в современном мире движения, а дополнительными (вспомогательными) – некоторые труды католических богословов.

Религиовед И. Я. Кантеров отмечает, что Ватикан стал проявлять повышенный интерес к неорелигиозным образованиям с момента превращения их хотя и в маргинальный, но все же устойчивый компонент духовно-конфессионального ландшафта десятков стран мира. Изучение альтернативных форм религиозности возложили на несколько подразделений Римской курии. Одно из них – Папский совет по межрелигиозному диалогу – в 1986 г. опубликовал обширный документ «Секты или новые религиозные движения. Пастырский вызов». Процедура его подготовки была весьма необычна для подобной структуры: 75 региональным и национальным епископальным конференциям разослали вопросники. В них предлагалось оценить тип действующих религиозных новообразований, определить численность их последователей, назвать причины и факторы, способствующие

[1] Ольга Седакова о совместном заявлении Патриарха и Папы // Сибирская католическая газета. Издание римско-католической преображенской епархии в Новосибирске // [URL]: http://sib-catholic.ru/olga-sedakova-o-sovmestnom-zayavlenii-patriarha-i-papyi/ (дата обращения 30.09.2018).

[2] Там же.

успеху неорелигий в данной местности, сообщить о мерах противодействия росту таких групп и движений[1].

Согласно вышеприведенным данным, история официальной католической богословской полемики с «новой духовностью» начинается в 1986 году с документа «Секты или новые религиозные движения. Пастырский вызов».

В 1989 г. Конгрегацией вероучения опубликован еще один важный документ, знаменующий новый этап в католической богословской полемике с «новой духовностью» – «Послание католическим епископам относительно некоторых аспектов христианской медитации (Orationis Formas)»[2]. Документ посвящен обоснованию принципиальной разницы между христианской молитвой и медитативными восточными практиками, которые предлагают своим подопечным адепты «новой духовности» и движения нью-эйдж.

В 2003 г. полемика, намеченная в документах «Секты или новые религиозные движения. Пастырский вызов» и «Orationis formas», была продолжена на более глубоком и многостороннем уровне в документе «Иисус Христос – податель воды живой. Христианский взгляд на Нью Эйдж». Следует отметить, что здесь предметная область исследования уже более конкретизирована: полемика ведется не просто с новыми религиозными движениями, сектами и новой духовностью, а именно с движением нью-эйдж. Этот документ, по словам его авторов, представляет собой «исследование», «предварительный отчет», «является плодом коллективных размышлений Рабочей группы по новым религиозным движениям, состоящей из членов различных ведомств Святого Престола: Папских советов по культуре и по межрелигиозному диалогу <…>, Конгрегации евангелизации народов и Папского Совета по содействию христианскому единству»[3]. Это «предварительный отчет», «пастырский ответ на вызов современности»[4]. В контексте исторических событий XX–XXI вв., которые произошли в христианской церкви, а также католических реформ (см. выше) особенно важно то, что анализ нью-эйдж, представленный в данном источнике, ведется согласно принципам межрелигиозного диалога – католическая церковь пытается определить причины популярности взглядов нью-эйдж и понять, чего именно не хватает современному человеку в его религиозной и духовной жизни, что привлекает его в нью-эйджевской духовности. При этом она не

---

[1] *Кантеров И. Я.* Последователи «Нью эйдж» не нашли свое место в Церкви. 2.07.2003. // НГ РЕЛИГИИ // [URL]: http://www.ng.ru/ng_religii/2003-07-02/5_newage.html (дата обращения 24.06.2018)

[2] Послание епископам католической церкви о некоторых аспектах христианской медитации (Orationis Formas) // Учительство Церкви. Вып. 1. Конгрегация вероучения. Одесса, 2006 // [URL]: http://www.theophil.dobroyer.com/?p=1410 (дата обращения 23.06.2018).

[3] Иисус Христос – податель воды живой. Христианский взгляд на Нью Эйдж / Папский Совет по культуре; Папский Совет по межрелигиозному диалогу. М.: Издательство Францисканцев, 2009. С. 3.

[4] Там же. С. 3, 14.

склонна безоговорочно осуждать и отвергать религию Нового Века: «Было бы неверно и неразумно утверждать, что все, что связано с движением Нью Эйдж, хорошо, или, наоборот, плохо. Тем не менее религиозность Нью Эйдж основывается на таких взглядах, которые в общей сложности трудно примирить с учением и духовностью христианства»[1]. Это исследование, опирающееся на многочисленные данные академических научных источников, документы Учительства Католической Церкви, труды по христианскому богословию, литературу и тексты нью-эйдж написано с намерением донести до читателей и пастырей духовные потребности современного общества, которые легко выявляются в принятии тех или иных нью-эйджевских идей и установок, и в соответствии с ними, возможно, внести некоторые изменения в социальную доктрину, приходскую жизнь и повседневные религиозные практики католицизма. В эпоху кризиса традиционных религий христианство может и должно удовлетворить духовную жажду современного человечества, так как оно обладает огромным духовным потенциалом[2].

Упомянем некоторые из цитируемых в тексте документа академических исследований по нью-эйдж: Эрилд Ромархейм, «Христос эпохи Водолея. Представления об Иисусе Христе в новых религиозных движениях»; Кристоф Бохингер, «“Нью-эйдж” и современная религия: религиоведческие исследования»; Дэвид Спенглер, «Нью-Эйдж» и «Возрождение Священного»; Эллиот Миллер, «Эсхатологическое направление в Нью-Эйдж»; Гордон Мелтон, «Энциклопедия Нью-Эйдж»; Мишель Лакруа, «Идеология Нью-Эйдж»; Пол Хилс, «Движение Нью-Эйдж. Праздник самого себя и сакрализация современности»; Воутер Ханеграафф, «Религия Нью-Эйдж и западная культура». Эзотеризм в зеркале секулярной мысли. В настоящей статье читатель не найдет ссылки на все перечисленные труды, так как мы уделяем внимание в основном богословской полемике католицизма с нью-эйдж, кроме того, некоторые общие сведения и характеристики этого движения, содержащиеся в научной литературе, которые не особенно важны для нашей темы, мы опускаем.

В силу значимости документа «Иисус Христос – податель воды живой. Христианский взгляд на Нью Эйдж» для истории богословской католической полемики с «новой духовностью», а также глубокого разностороннего анализа различных аспектов этого явления, проведенного в нем, он будет основным источником данного небольшого исследования.

Новое и старое в нью-эйдж: насколько это учение новое?

«Старым» и даже, можно сказать, традиционным пластом нью-эйдж, как отмечают католические источники, являются «древнеегипетские оккультные практики, каббала, гностицизм периода раннего христианства, суфизм,

---

[1] Иисус Христос – податель воды живой. Христианский взгляд на Нью Эйдж. С. 14.

[2] Там же. С. 3–4.

верования друидов, кельтское христианство, средневековая алхимия, герметизм эпохи Возрождения, дзен-буддизм, йога и т. п.»[1]. Все эти традиции являются неотъемлемой частью учения нью-эйдж. Немалое влияние на развитие нью-эйдж оказали и такие возникшие в XVIII–XIX вв. эзотерические системы, как масонство, спиритизм, оккультизм, теософия[2]. В широком смысле «Нью-эйдж явно отдает предпочтение восточным и дохристианским религиям, которые считает не затронутыми иудео-христианскими искажениями»[3].

Новое в нью-эйдж – это прежде всего то, что он представляет собой сознательный поиск альтернатив западной культуре с ее иудео-христианскими корнями[4]. Еще один принципиально новый для духовного учения подход – «это “синкретизм эзотерического и секулярного”», как утверждает источник, ссылаясь на исследование В. Ханеграаффа «Религия нью-эйдж и западная культура»[5].

Последняя установка нью-эйдж особенно важна и интересна для католических богословов и ученых, так как в наибольшей степени противоречит догматам христианства и его богословию «греха–креста–искупления», вследствие чего несовместима с христианской религией. Она выражается прежде всего в тенденции смешивать психологию и духовность.

Эта взаимосвязь психологии и духовности, как считает отец Александр Посацкий (SJ)[6], является следствием гностицизма – основы религиозной доктрины нью-эйдж, а также гностической антропологии, которые в конечном итоге приводят к стиранию разницы между Богом и человеком[7].

По мнению отца Андрея Посацкого, смесь мистицизма и теории «индивидуации», основу которой положила теория К. Г. Юнга, а также модели сознания, предложенные К. Уилбером, в конечном итоге привела к смеси духовности с психологией. Понять разницу между духовным и психологическим (психическим) можно обратившись к христианской религиозной и догматической традиции, которая опирается на нередуктивную, т. е. открытую к трансцендентному, антропологию. Путаница понятий «духовность» и «психология» проистекает из непонимания адептами религий нью-эйдж различий между природой и благодатью, вследствие чего эмоции

---

[1] Иисус Христос – податель воды живой. Христианский взгляд на Нью Эйдж. С. 19. Идея о влиянии на Нью-Эйдж древнеегипетских оккультных практик и каббалы может вызвать вопросы, но источник никак не комментирует данное утверждение и не ссылается при этом на другие исследования.

[2] Там же. С. 32.

[3] Там же. С. 42.

[4] Там же. С. 56.

[5] Там же. С. 20.

[6] Александр Посацкий – польский священник-иезуит, доктор богословия, кандидат философских наук, преподаватель, публицист.

[7] *Посацкий А., SJ, священник*. Психология и Нью-Эйдж. Психотерапевтические практики или оккультные инициации? / Пер. с польского Т. Копац, О. Басий. М.: Издательство Францисканцев, 2010. С. 6–12.

легко принимаются за духовность. Однако в этом заблуждении, или мессалианской[1] ошибке, нет ничего нового.

Его истоки – в гностических учениях, возникших и развивавшихся одновременно с христианством, одним из которых было, например, учение мессалиан (в переводе с сирийского «молящиеся»). Мессалианское учение возникло в IV веке, в Сирии. Согласно мессалианству, ни крещение, ни причастие не делают человека совершенным. Значение имеют только личная молитва и личное общение с Богом, индивидуальный духовный опыт богопознания. Только когда человек достигает бесстрастия, он имеет ощутимое и достоверное причастие Святого Духа, сравниваемое с Откровением. Душа должна ощутить личное общение с небесным Женихом. Душа человека, не имеющая ощутимо в себе Христа, является жилищем бесов, поэтому мессалиане говорили о двух душах: небесной и общей для всех людей. Мессалианам, как и другим представителям гностицизма, свойственно антиинституциональное понимание христианства, так как они отрицали значение церковных таинств и догматов[2].

В целом для всех гностических учений характерно отвержение богословия греха–креста–искупления, а без него невозможно понять смысл искупительного страдания, очищающих мистических испытаний. Неизвестны такие понятия и психологии, как и понятие сакрум (сакральное, священное, святое). Но зато в ее обиход входят понятия «страдание болезни», «страдание эволюции». Поэтому она так легко усвоила натуралистическую идеологию «позитивного мышления», в основе которой – радикальный познавательный и онтологический оптимизм. Однако необходимо понимать, что контроль над разумом, психотерапия, а также различные телесные терапии могут иметь духовное или спиритическое действие, то есть «внеприродное». Поэтому положение о чистой, самоопределяющейся и притом «божественной» природе человека и мира – это произвольная аксиома. Систему подобных взглядов можно назвать натурализмом, который с наибольшей последовательностью проявляется в пантеизме.

Гностическая антропология, провозглашаемая нью-эйдж, неогнозисом и неоязычеством, основана на отрицании границы между Богом и человеком, природой и благодатью, природным и сверхприродным. Против нее направлены халкидонский догмат, принятый на IV Вселенском Соборе, и другие важные христологические догматы. Наиболее ярким примером связи

---

[1] «О мессалианах писал уже св. Ефрем Сирин, Hymni contra Haereses, 22, 4: CSCO 169, 1957, 79, затем Епифаний из Саламины, Panarion (называемый также Adversus Haereses): PG 41, 156–1200; PG 42, 9–832; и Амфилохия, Contra haereticos: *Ficker G.* Amphilochiana, I, Leipzig 1906, 21–77». (Послание епископам Католической церкви о некоторых аспектах христианской медитации // Учительство Церкви. Вып. 1. Конгрегация вероучения. Одесса, 2006. Примечание № 9 // [URL]: http://www.theophil.dobroyer.com/ (дата обращения 23.06.2018).

[2] Мессалианство // Ἐγκύκλιος παιδεία // Энциклопедия // [URL]: http://summa.rhga.ru/edin/inst/detail.php?ELEMENT_ID=4134&rraz= (дата обращения: 27.05.2019).

современной психологии с гностическими учениями, по мнению А. Посацкого, может служить трансперсональная психология. Ее базовые понятия – Универсальный разум, высшее Я, коллективное и личное бессознательное и индивидуальное Я (ego). Высшее Я понимается как наша истинная идентичность, мост между Богом, как божественной Душой, и человечеством. Духовный рост человека возможен только при контакте с Высшим Я, который преодолевает все формы дуализма между субъектом и объектом, жизнью и смертью, душой (psyche) и телом (soma), «Я» и отдельными сторонами «Я».

Автор делает вывод, что «монизм такого рода, **стирающий различие между Богом и человеком** (отвергая это различие как форму дуализма), последовательно ведет человека к самообожествлению»[1].

Таким образом, католическое богословие признает, что самая характерная особенность нью-эйдж – смешение эзотерического с секулярным, выражающееся, как мы видели, в отрицании границ между Богом и человеком, природой и благодатью, природным и сверхприродным, духовным и психологическим. Это смешение, или синкретизм, восходит к гностическим доктринам.

Рассмотрим и другое, научное, объяснение связи эзотерического и секулярного в нью-эйдж, близкое к взглядам католического богослова и священника А. Посацкого. Для этого снова вернемся к документу «Иисус Христос – податель воды живой», который, ссылаясь на книгу Мэрелин Фергюсон «Заговор Водолея» и исследование В. Ханеграаффа «Религия нью-эйдж и западная культура», утверждает, что «Джемс определил религию как опыт, а не как догму, он учил, что человеческие существа могут менять свои духовные установки таким образом, что могут становиться архитекторами своей судьбы. Юнг подчеркивал трансцендентный характер сознания и ввел понятие коллективного бессознательного <…> В соответствии с учением В. Ханеграафа, оба упомянутых ученых внесли свой вклад в “сакрализацию психологии”, что стало важным элементом воззрений и практики Нью Эйдж. Юнг действительно “не только психологизировал эзотеризм, но также сакрализовал психологию, наполнив ее эзотерическими рассуждениями. Результатом стало собрание теорий, которые позволили людям говорить о Боге, в действительности имея в виду собственное психическое (psyche), и о собственном психическом, на самом деле имея в виду Божественное. Если психическое есть “разум” и Бог есть тоже “разум”, то тогда говорить о первом – значит говорить о втором»[2].

---

[1] *Посацкий А*. Психология и Нью-Эйдж. С. 8–12.

[2] Иисус Христос – податель воды живой. Христианский взгляд на Нью Эйдж. С. 34–35.

Гностицизм, как следует из католических источников, оказал огромное влияние и на духовные практики нью-эйдж. Рассмотрим в этой связи еще один официальный документ – Orationis Formas[1]. Послание епископам Католической церкви о некоторых аспектах христианской медитации, опубликованный Конгрегацией по делам вероучения в 1989 г. В нем речь идет о принципиальной разнице между христианской молитвой и медитативными восточными практиками, которые предлагают своим подопечным адепты движения нью-эйдж. В документе отмечается, что «многие верующие в последние десятилетия задают себе вопрос о ценности нехристианских форм медитации для христиан. Это касается прежде всего восточных методов. Есть и такие, кто обращается сегодня к этим методам в терапевтических целях. Отсутствие духовного мира в жизни, протекающей в утомляющем ритме, навязанном развитым технологическим обществом, способствует тому, что также некоторые христиане видят в этих методах путь к достижению внутреннего мира и психического равновесия»[2].

Далее в источнике сформулировано главное отличие подлинной христианской молитвы, представляющей в своей основе личный диалог и общение с Богом, от восточной медитации, суть которой в концентрации на своем «я» с целью достижения успокоения, расслабления и комфортного психологического состояния. Использование такого рода техник приводит к формированию эгоистической, «зацикленной на самом себе» духовности, в противоположность духовности христианской, общинной по своему характеру: «…следует прежде всего задуматься, – по крайней мере в общих чертах, – над тем, какова внутренняя природа христианской молитвы, чтобы затем увидеть можно ли обогатить ее методами медитации, возникшими в ином религиозном и культурном контексте, а если можно, то как. В связи с этим необходимо отчетливо сформулировать основную предпосылку. Христианская молитва всегда определяется структурой христианской веры, сияющей истиной о Боге и о творении. Поэтому со всею отчетливостью можно сказать, что она приобретает образ личного, внутреннего и глубокого диалога человека с Богом. Она выражает то общение и единство, которое существует между искупленным творением и внутренней жизнью Лиц Святой Троицы. Это единство, основанное на Крещении и Евхаристии, являющихся источником и вершиной церковной жизни, предполагает обращение, отход от своего “я” в направлении Божественного “Ты”. Христианская молитва одновременно обладает подлинно личным и подлинно общинным характером. Ей чужды безличные и сконцентрированные на “я” техники, которые могут выработать автоматизм, ведущий к замкнутости в эгоистичной духовности,

[1] О Формах Молитвы (*лат.*)

[2] Послание епископам католической церкви о некоторых аспектах христианской медитации (Orationis Formas) // Учительство Церкви. Вып. 1. Конгрегация вероучения. Одесса, 2006 // [URL]: http://www.theophil.dobroyer.com/?p=1410 (дата обращения 23.06.2018).

неспособной открыться навстречу трансцендентному Богу. Ищущий в Церкви новых форм медитации всегда должен помнить, что подлинная христианская молитва является встречей двух свобод: бесконечной свободы Бога с ограниченной свободой человека»[1].

Но такого рода «психологический» подход к молитвенным техникам, практикуемый, как известно, ньюэйджерами, вовсе не является новым для христианства. В связи с этим с целью более глубокого понимания данной проблематики анализируются два основных отклонения от христианской молитвы, возникших уже в первые века христианства. Речь идет о псевдогнозисе и мессалианизме. Полемизируя с псевдогностиками и мессалианами, Отцы Церкви заявляют, что материя сотворена Богом, а значит, является благой. Благодать, источником которой является Святой Дух, как дар должна быть испрошена у Бога. Она не составляет природного свойства души. Мессалиане же, псевдо-харизматики IV века, отождествляли благодать Святого духа с психологическим переживанием ее присутствия в душе, низводили ее до уровня естественной психологии – «высшего познания» или «просвещения». Отцы Церкви, полемизируя с ними, подчеркивали, что соединение молящейся души с Богом совершается в тайне, главным образом в таинствах Церкви, при этом такое соединение может совершаться даже через опыт печали и глубокого страдания. Чувства такого рода не обязательно являются знаком оставленности Святым духом, как считали мессалиане. Наоборот, их следует понимать как подлинное участие в оставленности Христа, пережитой им на Кресте. Формы молитвы, предлагаемые псевдогностиками и мессалианами – ложные, так как склоняют человека к преодолению пропасти, разделяющей творение от Творца. По их мнению, такой пропасти быть не должно. Иисуса Христа, который, согласно христианскому учению, – образец молитвы и ее посредник, дорога к Богу-Отцу, они считают ненужным. Смысл же христианской медитации (богомыслия) в том, чтобы в спасительных делах Бога, совершенных Им во Христе и в даре Его Духа, постичь всегда проявляющуюся в них глубину Бога. Источник предостерегает тех, кто практикует христианскую медитацию, от того, чтобы целенаправленно избегать всего земного, чувственного и вмещающегося в границы понятий, как это характерно для духовных практик гностицизма. Тем самым они стремятся войти и погрузиться в сферу Божественного, которая сама по себе неуловима для чувств и понятий. Для христианина подлинным знаком высшего познания и плодом молитвы всегда является христианская любовь[2].

---

[1] Послание епископам католической церкви о некоторых аспектах христианской медитации (Orationis Formas) // [URL]: http://www.theophil.dobroyer.com/?p=1410 (дата обращения 23.06.2018).

[2] Там же; Читатели, интересующиеся полемикой католического богословия не только с гностицизмом и Нью-Эйдж, но и в целом против оккультных практик, неоязычества и магии, могут обратиться также к более позднему католическому источнику: 30 вопросов кардиналу Й. Ратцингеру о магии и оккультизме. Интервью итальянскому журналу Una Voce Grida. 1999. № 9 // Katolik.ru – католический портал // [URL]:

Природа как творение Бога в христианстве и пантеистическое отождествление Бога с природой в экологических концепциях нью-эйдж

Хорошо известно, что формированию экологического сознания в движении нью-эйдж отведена особенно важная роль, так как оно непосредственно связано с его базовыми мировоззренческими установками и духовным учением. Согласно католическим источникам, «забота об окружающей среде в широком смысле уместна, как знак живого участия по отношению к тому, что дано нам Богом, и христианской заботы о творении, но “радикальный экологизм” часто основывается на пантеистических, а иногда и на гностических принципах»[1].

Экологичность сознания, как считают исследователи нью-эйдж (источник ссылается на богословский труд: Fuss M. New Age and Europe – A Challenge for Theology: “Mission Studies”. Vol. VIII–2. 16. 1991), является следствием преодоления механистической идеологии, в основе которой лежит классификация. Это, в свою очередь, привело «к пониманию необходимости подчиниться глобальной сети, которая наделяется квази-трансцендентным авторитетом. Наиболее очевидными следствиями этого являются процесс сознательной трансформации и развитие экологии <…>».

Далее источник повествует о том, какое именно экологическое учение сформировалось в среде нью-эйдж в результате данной смены парадигм и указывает на его несовместимость с христианским мировоззрением: «Была успешно осуществлена глобализация экологии, зачарованность природой и ресакрализация земли, Матери-Земли, или *Геи* (курсив источника. – *Ю. К.*), включая миссионерское рвение, характерное для движения “зеленых”. Исполнительным агентом Земли является человечество в целом, и *гармония и понимание* (курсив источника. – *Ю. К.*), необходимые для ответственного правления, все больше и больше понимаются как глобальное правительство, с глобальной этической системой. Тепло Матери-Земли, чья божественность пронизывает все творение, является своего рода мостом между творением и

---

http://www.katolik.ru/dokumenty-vatikana/item/1319-30-voprosov-kardinalu-j-r.html (дата обращения 28.03.2019). Йозеф Ратцингер (будущий Папа Римский Бенедикт XVI) размышляет над вопросами: что такое магия и оккультизм с христианской точки зрения; почему магия и оккультизм ложны и разрушительны как в онтологическом, так и в нравственном аспектах; в чем причина широкого распространения и возросшего интереса к магии, оккультизму и язычеству в последние десятилетия; почему оккультный духовный опыт несовместим с христианским; действительно ли оккультные и магические практики способны дать человеку свободу, власть, удовлетворение, возможность жить полной жизнью; что церковь должна предпринять в духовном и социальном отношении, чтобы предотвратить дальнейшее распространение оккультизма; почему именно в этих религиях, где человек использует сверхъестественные силы в своих интересах, заключен главный вызов делу евангелизации и т. д. Интервью Й. Ратцингера – одно из важных событий в истории католической полемики против магии, оккультных практик и неорелигий, но в данной работе мы не можем рассмотреть его более подробно, так как она посвящена теме Нью-Эйдж.

[1] Иисус Христос – податель воды живой. Христианский взгляд на Нью Эйдж. С. 90.

трансцендентным Богом Отцом иудаизма и христианства и устраняет перспективу предстать перед судом такого Существа.

В таком в*и*дении закрытой вселенной, в которую наряду с нами самими входят “Бог” и другие духовные существа, узнается скрытый пантеизм. Это фундаментальный момент, который характерен для мышления и практики Нью Эйдж <…> Как христиане, мы верим, напротив, что “человек сотворен и остается сотворенным вечно, так что поглощение человеческого Я Божественным Я никогда не будет возможным”»[1].

В документе также подчеркивается, что экология является областью научного знания, в наибольшей степени подвергшейся влиянию эзотерической культуры: «Свойственный экологии сильный упор на биоцентризм отрицает антропологическую позицию Библии, в соответствии с которой люди помещены в центр мира, поскольку они рассматриваются в ней как качественно превосходящие другие природные формы»[2].

Нью-эйдж, учение которого во многом восходит к гностицизму, проповедует прямо противоположные антропологические взгляды: «…люди рождаются с “божественной искрой”, в том смысле, который напоминает о древнем гностицизме; она связывает их в единство Целого. Таким образом, они рассматриваются как обладающие неотъемлемой божественностью, хотя и являются частью этого космического божества на разных уровнях сознания. Мы являемся со-создателями и создаем нашу собственную реальность <…> Но нам необходимо пройти некий путь, чтобы полностью понять, где подходящее для нас место в космическом единстве. Этот путь есть психотерапия, а узнавание вселенского сознания есть спасение. Не существует греха; есть только несовершенное знание»[3].

В источнике находим еще одно важное для понимания учения о природе в нью-эйдж замечание, которое приводится со ссылкой на труд В. Ханеграаффа «Религия нью-эйдж и западная культура»: «…не сразу становится очевидным, что для теософов (теософия и спиритизм, как и нью-эйдж, тоже во многом восходят к гностицизму. – *Ю. К.*) под “наукой” понимаются оккультные науки, а под философией – оккультная философия (occulta philosophia), что законы природы понимаются как оккультные или психические и что от сравнительной религии ожидается раскрытие “первоначальной традиции”, в конце концов построенной на герметической “вечной философии” (philosophia perennis)»[4].

---

[1] Иисус Христос – податель воды живой. Христианский взгляд на Нью Эйдж. С. 31–32.

[2] Там же. С. 39.

[3] Там же. С. 40. Пантеизм как религиозно-философская концепция, сближающая божественное и земное, отрицающая какую-либо строгую границу между Богом и миром, как видим, в Нью-Эйдж вполне может сочетаться с гностическими мотивами, тем более что для обеих эзотерических систем характерен синкретический тип духовности.

[4] Там же. С. 34.

В заключении данного раздела приведем фрагмент энциклики Папы Римского Франциска Laudato Si'[1], опубликованной в 2015 г. и посвященной проблемам экологии и охраны окружающей среды, который является примером, иллюстрирующим библейский христианский взгляд на природу и окружающий мир как на Божественное Творение: «…человеческое бытие основывается на трех фундаментальных, тесно переплетенных между собой связях: связь с Богом, с ближним и с землей. Согласно Библии, эти три жизненно необходимых связи разорваны не только извне, но и внутри нас. Этот разрыв – грех. Гармония между Творцом, человечеством и всем творением разрушена из-за того, что мы претендовали занять место Бога, отказываясь признавать себя ограниченным творением. Этот факт исказил природу повеления обладать землей (ср. Быт. 1, 28), возделывать и хранить ее (ср. Быт. 2, 15). В результате изначально гармоничная связь человека с природой трансформировалась в конфликт (ср. Быт. 3, 17–19). Поэтому важно гармонию святого Франциска Ассизского со всеми творениями интерпретировать как уврачевание этого разрыва <…> Далеко от этого образца сегодня грех со всей своей разрушительной силой проявляется в войнах, в разных формах насилия и жестокого обращения, в отвержении самых уязвимых, в атаках на природу. Мы – не Бог. Земля сотворена раньше нас и была нам дана. Это позволяет ответить на обвинение против иудейско-христианского мировоззрения: исходя из призыва Книги Бытия обладать землей (ср. Быт. 1, 28), утверждалось, что тем самым оно содействовало хищнической эксплуатации природы, представляя образ человека как господина и разрушителя. Это неверное толкование Библии, отличное от того, как ее понимает Церковь. <…> сегодня мы должны решительно отказаться от мысли о том, что из того факта, что мы сотворены по образу Бога, и Он повелел нам обладать землей, якобы вытекает наше абсолютное владычество над другими творениями. Важно читать библейские тексты в их контексте, с правильной герменевтикой, и помнить, что они призывают "возделывать и хранить" земной сад (ср. Быт. 2, 15). Если "возделывать" означает вспахивать и обрабатывать земной участок, то "хранить" – значит защищать, заботиться, охранять, беречь, наблюдать. Это предполагает отношения взаимной ответственности между человеком и природой. Сегодня общество может брать по благости земли необходимое для выживания, но оно также обязано беречь ее и обеспечивать непрерывность ее плодородия для будущих поколений[2]. <…> Мы не можем поддерживать духовность, забывающую о Всемогущем Боге Творце. Тем самым мы, в конечном счете, будем поклоняться силам мира или поставим себя самих на место Господа, претендуя на не знающее границ попрание сотворенной Им реальности. Лучший способ вернуть человека на его место и положить конец его претензии на то, чтобы быть абсолютным

[1] Хвала Тебе (*лат.*).

[2] *Франциск, Папа Римский*. Энциклика Laudato Si' = О заботе об общем доме // Римско-католическая архиепархия Божьей Матери в Москве // [URL]: http://cathmos.ru/files/docs/papal_documents/Laudato_si.pdf (дата обращения 23.06.2018).

владыкой над землей, – это вернуться к образу Отца – Творца и единственного Властителя мира, потому что в противном случае человек всегда будет склонен навязывать реальности собственные законы и интересы. <…> Для иудейско-христианской традиции сказать “творение” означает большее, чем сказать “природа”, так как это связано с замыслом Бога о любви, в котором у каждого творения есть ценность и значение. Природу часто понимают как систему, которая анализируется, постигается и управляется, но творение можно понимать лишь как дар, исходящий из открытой длани Отца всех, как реальность, озаренную любовью, зовущую нас к всемирному общению. “Словом Господа сотворены небеса” (Пс. 33, 6). Так нам указывается на то, что мир происходит из решения, а не из хаоса или случайности, и это еще больше возвышает его. В созидающем слове выражен свободный выбор. Вселенная не возникла в результате произвольного всемогущества, демонстрации силы или желания самоутвердиться. Творение принадлежит порядку любви. Любовь Божия – фундаментальная причина всего созданного»[1].

Согласно христианскому богословию, причиной «конфликта» человека и природы является вовсе не его хищническое и эксплуататорское отношение к природе, как утверждают экологические концепции, а изменение самого человеческого естества вследствие отпадения человека от Бога, желания занять его место, сравняться с ним – прежде всего в том, что человек стал смертным. Грехопадение исказило изначальную природу божественного повеления, данного человеку – обладать землей, возделывать и хранить ее, а также саму живую природу, окружающую среду. В результате изначально гармоничная связь человека с природой трансформировалась в конфликт, изначальное единство человека с Богом, ближним и землей было утрачено. Однако его нельзя восстановить с помощью духовности, поклоняющейся природе и силам мира или ставящей человека на место Бога: это возможно только через возвращение человека к своему Творцу и осознание им своего божественного происхождения.

В отличие от христианского учения, в котором природа и мир представляются творением Бога, нью-эйдж взял за основу совершенно иную картину мироустройства, согласно которой Космос вечен, целостен (человек, Бог, природа представляют единую вибрацию энергии), не сотворен, развивается благодаря внутреннему потенциалу к эволюции. «Переход от механистической модели классической философии к “холистической” модели современной атомной и субатомной физики, основывающейся на понимании вещества как волн или энергии, а не только как частиц, является основным положением для многих воззрений нью-эйдж. Вселенная есть океан энергии, который представляет собой единое целое или сеть связей. Энергия, одушевляющая этот целостный организм – вселенную, – есть “дух”. Нет

[1] *Франциск, Папа Римский*. Энциклика Laudato Si’ = О заботе об общем доме // Римско-католическая архиепархия Божьей Матери в Москве // [URL]: http://cathmos.ru/files/docs/papal_documents/Laudato_si.pdf (дата обращения 23.06.2018).

никакой разницы между Богом и миром. Мир сам в себе божественен, он подвержен процессу эволюции, который идет от инертной материи к “высшему и совершенному сознанию”. Мир не был сотворен, он вечен и самодостаточен, а его будущее основано на внутренней по природе позитивной динамике, которая ведет к примирению (божественного) единства всего существующего. Бог и мир, душа и тело, разум и чувство. Небо и земля суть одна бесконечная вибрация энергии»[1].

Культ женского начала в нью-эйдж как одно из основных противопоставлений иудео-христианской традиции

Несомненно, что одной из основных целей нью-эйдж является создание учения, которое сможет стать альтернативой иудео-христианской духовной традиции, много веков занимающей ведущие позиции в социально-культурной жизни европейского и американского общества, а может быть даже и полностью заменить, окончательно вытеснить ее. В этом отношении обоснование необходимости перехода от господства мужчин и патриархата, свойственных, по мнению ньюэйджеров, авраамическим религиям, к торжеству женского начала, так или иначе восходящее в своих идейно-философских истоках опять-таки к гностицизму, действительно является очень эффективным методом подрыва христианских устоев и традиции. Рассмотрим подробнее данный вопрос.

Ранее мы уже упоминали о том, что теософия в целом и труды Е. П. Блаватской оказали существенное влияние на развитие движения нью-эйдж. Отмечается также, что культ женского начала, характерный для доктрины нью-эйдж, восходит к идеям Е. П. Блаватской: «Важное место в трудах г-жи Блаватской отведено эмансипации женщин, в том числе нападкам на “мужского” Бога иудаизма, христианства и ислама. Она призывает людей вернуться к индуистской богине-матери и к практикованию женских добродетелей. Это движение получило продолжение под руководством Анни Безант, находившейся в авангарде феминистского движения. Сегодня борьбу с “патриархальным” христианством продолжают викка и “женская духовность”»[2]. Вследствие этого для нью-эйдж характерны также почитание древних земледельческих обрядов и культов плодородия. «“Гея”, Мать-Земля, представляется как альтернатива Богу Отцу, чей образ связывается с патриархальной концепцией о главенстве мужчин над женщинами»[3].

Рассмотрим, как культ женского начала проявляется в гностических учениях, ставших источником основных принципов «новой духовности».

Так, учение о Розе и Чаше Грааля (а также символ Розы), тесно связанное в мировой культуре с женской духовностью, вечной женственностью, культом женского начала, играет ключевую роль в некоторых розенкрейцерских

[1] Иисус Христос – податель воды живой. Христианский взгляд на Нью Эйдж. С. 43.
[2] Там же. С. 34.
[3] Там же. С. 42.

эзотерических доктринах, например, в учении современной Школы Золотого Розенкрейца. Отметим, что розенкрейцерство генетически связано с гностическими и герметическими учениями. Основные положения гностического по своей сути учения о Розе таковы:

Роза – это принцип вечности, изначальный божественный принцип, глубоко скрытый в человеческом сердце, наше истинное «я».

Роза подчиняется законам вечности, в то время как все наше существо – законам природы. Чтобы достичь абсолютного и постоянного, нам нужно отодвинуть в сторону наше обычное эгоцентрическое и диалектическое сознание и дать возможность сокрытому в нас принципу вечности, Розе, развиваться так, чтобы он постепенно стал преобладающим в нашей системе. Если проявлять настойчивость и упорство, то Роза становится внутренним источником Света и Любви, распространяющим свой аромат и сияние повсюду на благо всех. Все мировые религии свидетельствуют о том, что вначале у человеческих существ была совершенная связь с Абсолютом, Богом, и метод возвращения к жизни Розы можно найти в сердце всех религий. Но неверное истолкование религиозных учений – так, будто они предназначены для нашего диалектического типа сознания, привело к утрате этой связи. Люди превратились в двойственные существа, обитающие в изолированном от Бога и Света мире. Однако есть возможность восстановления связи с божественным, которая описывается, например, в древнеегипетском тексте «Corpus Hermeticum»: «Такова была Его воля: поместить звено, связующее с Духом, в пределах досягаемости всех душ, но только как награду человеческому роду. Он ниспослал великий Сосуд Смешения, наполненный силами Духа, и назначил вестника, приказав возвестить человеческим сердцам: “Погрузитесь в этот Сосуд Смешения, вы, души, которые могут, вы, которые верят и надеются на то, что взойдут к Нему, к Тому. Кто ниспослал этот Сосуд, вы, знающие цель, во имя которой созданы”».

Святой Грааль, Сосуд Смешения, необходимый для нашего возвращения в Мир Света, существовал всегда и будет существовать, пока останется хотя бы один человек, не нашедший обратной дороги домой. «Но существует он не как видимая форма, а как *вибрация* (курсив источника. – *Ю. К.*), и, благодаря его чистоте, к нему не может прикоснуться и запятнать его низшая, эгоцентричная личность <...> Эта божественная сила, сила Духа, или Дао, как ее называют китайцы, доступна всем. Но тем не менее доступ к ней является одной из глубочайших мистерий жизни…»[1]

Здесь очевидно характерное для гностических учений жесткое противопоставление духовного и материального мира, который изначально греховен и несовершенен, причем вернуться в духовный мир света через прикосновение к Святому Граалю дано не каждому, а только тем, кто смог достичь высокого духовного уровня, – преодолев свою эгоистическую

[1] Введение в учение Розенкрейца. Брошюра / Международная Школа Золотого Розенкрейца = Lectorium Rosicrucianum (выходные данные отсутствуют). С. 3–6.

природу, приобщившись к эзотерическому знанию, получил способность почувствовать вибрацию священного сосуда.

Отметим, что противоречие и несовместимость между гностическим и церковным ортодоксальным христианством, зафиксированное и обоснованное в цитируемых нами католических источниках, насчитывает много веков и явно обозначается еще в эпоху зарождения христианства как религии и становления его догматов (первые три вселенских собора)[1].

Роман Дэна Брауна «Код да Винчи» как феномен культуры нью-эйдж

Роман американского писателя и журналиста Дэна Брауна «Код да Винчи», который был опубликован в 2003 г., получил широкий резонанс и множество откликов в официальных католических церковных кругах. В основу сюжета романа положена гностическая интерпретация евангельской истории, отвергаемая церковью, якобы с самого начала исказившей истинные биографию и учение Иисуса Христа, а также разоблачение тайной деятельности главных католических структур (Ватикана, его персональной прелатуры Opus Dei). Гностические христианские предания выводятся за пределы узкого научного круга специалистов и христианских церковных иерархов и становятся известными широким массам людей (благодаря многомиллионным тиражам романа, его рекламе, голливудской экранизации). Так о гностическом христианстве, преподнесенном в художественной, увлекательной и максимально доступной форме, узнали даже те, кто никогда не читал Новый Завет и канонические евангелия.

Как отмечают официальные католические документы, издание романа многомиллионным тиражом и его экранизация впоследствии способствовали значительному росту продаж псевдоисторических книг о Церкви, гностической и феминистической литературы, книг о языческих божествах[2].

---

[1] В монографии И. И. Евлампиева «Неискаженное христианство и его первоисточники» находим изложение научной дискуссии по проблеме аутентичности гностических и канонических евангелий, а также интересные выводы о том, что истоки кризиса современной европейской философии и религии «в роковом разделении двух версий христианского движения во II в. н. э., в итоге которого политически и организационно возобладавшее церковное христианство начало гонения на тех, кто оставался верен альтернативной “гетеродоксальной” версии (по доводам автора – более ранней), названных “гностиками” и объявленных главными врагами восторжествовавшей церкви»; «в середине II в. произошло разделение гностического христианства на два направления, которые можно условно назвать мифологическим и философским гностицизмом». См. подробнее: *Рычков А. Л.* Гностическое христианство в истории европейской философии: от Маркиона до наших дней. [Рец. на:] Евлампиев И. И. Неискаженное христианство и его первоисточники // Соловьевские исследования. 2016, № 4; 2017, № 1–4 // Соловьевские исследования. 2018. Вып. № 2(58). С. 183 // [URL]: http://ispu.ru/node/16891 (дата обращения 7.08.2018).

[2] Резолюция председателя Научного совета Конференции епископата Польши епископа Станислава Вельгуса относительно романа «Код да Винчи». Плоцк, 29.04.2005 г. // *Посацкий А.* Психология и Нью-Эйдж. Приложение 4. С. 257.

Поэтому мы считаем нужным кратко затронуть данный вопрос, так как он имеет самое непосредственное отношение к нашему исследованию и является важным эпизодом полемики католического богословия с нью-эйдж.

Американское отделение прелатуры Opus Dei опубликовало официальное опровержение обвинениям в отношении христианской истории и богословия, содержащимся в романе. Отмечается, что если читатели романа подойдут более критично к анализу книги, то «откроют для себя, что утверждения, сделанные в книге “Код Да Винчи” об Иисусе Христе, Марии Магдалине и истории Церкви испытывают недостаток поддержки среди уважаемых ученых». В документе подчеркивается также ненаучность гностической доктрины с точки зрения католического богословия, как известно, отвергающей догмат о двуединстве (сочетании двух природ во Христе, человеческой и божественной), а также всех других гностических преданий, нашедших отражение в романе (например, о Марии Магдалине, ее браке с Христом и их потомках)[1].

Интерес в данном контексте представляет и «Резолюция председателя Научного совета Конференции епископата Польши епископа Станислава Вельгуса относительно романа “Код да Винчи”». В резолюции опровергаются ложные с точки зрения канонического христианского учения и догматов исторические и богословские утверждения, содержащиеся в романе: о неверии первых христиан в божественную природу Христа, о Марии Магдалине, ее браке с Христом и их потомках, которые положили начало династии Меровингов – Святом Граале, об изначальном почитании «божественной женственности» у первых христиан, которая до сих пор превозносится в тайной мистической организации «Орден Сиона», о том, что Иисус Христос и Мария Магдалина представляли собой двойственность мужского и женского начал (как, например, Изида и Озирис). Отмечается, что в романе красной нитью проходит утверждение о том, что первым богом гностических христиан была женщина, что христианская церковь, которая в 325 году при императоре Константине обрела статус государственной религии, по политическим соображениям всячески преследовала почитателей «божественной женственности», уничтожала гностические «евангелия», оставив только четыре, наиболее подходящие ей. Главной задачей Церкви на протяжении веков было не допустить, чтобы мир узнал тайну Святого Грааля, потомков Иисуса Христа и Марии Магдалины[2].

Епископ С. Вельгус опровергает данные учение и идеи: четыре канонических Евангелия были включены в библейский канон по причине того, что пользовались непреложным авторитетом у первых христиан, были

---

[1] «Код да Винчи», Католическая Церковь и Opus Dei. Ответ на «Код Да Винчи», данный прелатурой Opus Dei в Соединенных Штатах. 13.01.2006. // Opus Dei // [URL]: https://opusdei.org/ru-ru/article/kod-da-vinchi-katolicheskaia-tserkov-i-opus-dei/ (дата обращения 25.07.2018).

[2] Резолюция председателя Научного совета Конференции епископата Польши епископа Станислава Вельгуса относительно романа «Код да Винчи». Плоцк, 29.04.2005 г. // *Посацкий А.* Психология и Нью-Эйдж. Приложение 4. С. 254–255.

известны по самым ранним рукописям и признаются Церковью как аутентичные. Иисус Христос представлен в них Богом и именно эта истина послужила причиной его распятия. Свидетельством божественности Христа служат и многочисленные примеры мученических смертей первых христиан за свою веру. Что касается гностических (апокрифических) евангелий, то в их основе – языческие верования и гностические системы мысли, Христос и Его учение использовались в них только как сюжетная канва.

В заключение отмечается, что произведения, подобные роману Д. Брауна, отвергают рациональное объяснение действительности и взамен превозносят масонство с его тайным пониманием мира, обращаются к идеологиям и культам новой духовности – Нью Эйдж, оккультизм, теория заговора, неоязычество, астрология, заимствования из восточной и индейской культур, а также феминизм[1]. Последствия распространения «новой духовности» – тотальная иррационализация: «…явление, примером которого служит роман Брауна, свидетельствует о печальной и тревожной тенденции к абсолютной иррационализации современного человека и представляет собой явный отход от оберегаемого христианством на протяжении двух тысяч лет разума»[2].

Популярность романа Д. Брауна «Код да Винчи», по мнению католической церкви, свидетельствует не только о массовом отходе от христианского учения, но и о низком духовном и интеллектуальном уровне современного общества, об опасных переменах в его духовном состоянии.

Понятие о Единстве в христианстве и в нью-эйдж: «Да будут все едино»[3] *и универсальная религия*

Эклектика нью-эйдж, основанная на смешении различных религий, традиций, учений, практик, как старых, так и новых, принципиально отличается от христианского единства: «Нью-Эйдж, подобно многим международным влиятельным группам, ставит цель заменить или превзойти отдельные религии для создания пространства универсальной религии, которая могла бы объединить человечество»[4]. «Некоторые международные организации проводят активные кампании, пропагандирующие уважение к

---

[1] Там же. С. 255–256.

[2] Там же. С. 256–257.

[3] Целью своего понтификата Папа Римский Иоанн Павел II (Кароль Войтыла) объявил содействие единству христиан: именно этой теме (экуменизму с точки зрения католической церкви) он посвятил одну из своих энциклик, двенадцатую по счету, опубликованную 25 мая 1995 года, название которой перекликается со словами Иисуса Христа из Евангелия от Иоанна: «Ut unum sint» («Да все едино будут»). Он называет другие христианские Церкви, православные и протестантские, «Церквами-сестрами». Заявление Иоанна Павла II «Dominus Jesus» («Господь Иисус», 2000 г.) направлено прежде всего против «релятивизма» современной культуры, против тех теорий, согласно которым нет единой и абсолютной истины. Подробнее см. в статье: *Бенси Джованни*. Сила и слабость Иоанна Павла II // [URL]: http://www.ng.ru/ng_religii/2002-08-21/3_papa.html (дата обращения 14.08.2018).

[4] Иисус Христос – податель воды живой. Христианский взгляд на Нью Эйдж. С. 54.

“религиозному разнообразию”, добиваясь религиозного статуса для сомнительных организаций. Это укладывается в мировоззрение Нью Эйдж относительно вхождения в эпоху, где ограниченный характер отдельных религий уступит дорогу универсальности новой религии или духовности». С точки зрения же христианства, «истинный диалог всегда изначально уважает непохожесть и никогда не будет пытаться сгладить различия за счет смешения всех религиозных традиций»[1].

Приведем также цитаты из труда католического священника восточного обряда князя А. М. Волконского: «Истинная вера не может быть национальной, – она едина для всех. “Едино тело, един дух... Един Господь, едина вера, едино крещение, един Бог и Отец всех...” (Еф 4,4–6). В Новом Завете нет избранного народа: хранение Истины вверено в нем Сыном Божиим не отдельному народу, а Его Вселенской Церкви. Посему христианский народ, считающий себя (в лице своей власти, своего духовенства, своих мыслителей или просто верующих) народом-хранителем Истины, впадает в тяжкий грех гордыни, граничащей с кощунством (“Народ Богоносец”). «Христианин обязан держаться своего исповедания не потому, что оно “*наше*” (выделено автором. – *Ю. К.*), а потому, что оно *истинное* (выделено автором. – *Ю. К.*)»[2].

«Признать главенство Римского престола значить признать, что управляемая им Католическая Церковь и есть Единая, Святая, Соборная – Вселенская, Апостольская Церковь, основанная Спасителем. Такое признание было свободным актом нашей воли и исповеданием нашей веры. Вера – дар Божий»[3].

Таким образом единство в понимании католического христианства – это единство в исповедании истинной веры, которая едина потому, что истинна. И поэтому в таком единстве во Христе нет национальности, не должны оказывать на него никакого влияния и какие-либо другие социальные и культурные факторы. Это чистое единство в Иисусе Христе. Именно в этом выражается вселенский характер христианства: «Стремление вместить безначальную, вечную и вселенскую истину во временные и пространственные пределы государства и народности является со стороны христианина столь непоследовательным (нелогичным), что неминуемо и вредно отражается на всем его мышлении. Это стремление породило у нас смешение понятий “русский” и “православный”, “церковь” и “народ”, “обряд” и “догмат”. Признать объективность бытия Истины (ничуть не зависящей от нашего отношения к ней), – вот первое условие, чтобы в вопросах веры мысль стала на правильные рельсы. Тогда устранится и смешение указанных понятий»[4].

Совсем иной характер имеет единство нью-эйдж, основанное на холистической парадигме, которая представляет собой идею о тоталитарном

---

[1] Иисус Христос – податель воды живой. Христианский взгляд на Нью Эйдж. С. 89.

[2] *Волконский А., священник.* Католичество и священное предание Востока. Париж, 1933. С. 9.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 8.

единстве[1]. В основе холистической парадигмы лежат совершенно иные представления о Боге, мире и человеке, в корне отличающиеся от христианских. Рассмотрим основные принципы учения нью-эйдж, на которых базируется учение о смешении всех религий и необходимости создания единой универсальной религии. В их основе – специфическое мышление нью-эйдж, основанное на тоталитарном единстве.

«Концепция Бога, представленная в Нью Эйдж, довольна расплывчата <…> Бог, в соответствии со взглядами Нью Эйдж, есть безличная энергия, особое расширение вселенной или ее компонент; в этом смысле он является жизненной силой или душой мира. Божественность присутствует во всем сущем, но в разной степени – “от самого простого кристалла из мира минералов вплоть до (и выше) галактического бога <…> Это не человек, а некое Великое Сознание”. В некоторых “классических” трудах, посвященных Нью Эйдж, ясно следует, что люди должны воспринимать самих себя как богов: некоторые люди осознают это сильнее, чем другие. Здесь уже нет необходимости искать Бога где-либо вне мира, а глубоко внутри самого себя. Даже если “Бог” есть внутри меня, он там для того, чтобы можно было им управлять. Эта концепция сильно отличается от христианского понимания Бога как Творца неба и земли и источника каждой индивидуальной жизни. Бог есть личность, это Отец, Сын и Святой Дух. Он сотворил мир, чтобы разделить Свою жизнь в общении с сотворенными людьми…»[2].

Таким образом, Бог, согласно представлениям нью-эйдж, это нечто, что можно использовать в своих интересах, или безличная сила, которой можно овладеть. Согласно же христианству, Бог – имеет личностное начало, он Творец всего сущего и каждого человека, с которым можно общаться в молитве, взаимодействовать.

Что касается центральной фигуры христианства, Иисуса Христа, то он представляется в нью-эйдж «как один из многих мудрых людей, посвященных, или аватар, в то время как в христианской традиции Он единственный Сын Бога»[3]. Кроме того, в нью-эйдж «различаются конкретная индивидуальная историческая личность Иисуса и вечный, безличный универсальный Христос». «Иисус не считается единственным Христом». В полном соответствии с гностической традицией «смерть Иисуса на кресте либо отрицается, либо интерпретируется таким образом, чтобы исключить мысль о том, что Он, будучи Христом, мог страдать». Отсюда понятно, что «гностические евангелия считаются подлинными источниками знания о тех сторонах жизни Иисуса, которые не представлены в каноне Священного Писания». Также в основу христологии нью-эйдж положены «различные откровения о Христе, полученные от сущностей, духовных проводников и высших учителей, или даже из Хроник Акаши». «Библейские тексты

---

[1] Иисус Христос – податель воды живой. Христианский взгляд на Нью Эйдж. С. 71. Документ ссылается здесь на исследование, посвященное идеологии Нью-Эйдж: *Lacroix M.* L’Ideologia della New Age. Milano, 1998.

[2] Там же. С. 68–69.

[3] Там же. С. 69.

рассматриваются под углом зрения эзотерического экзегезиса, с целью очистить христианство от формальной религии». В догматическом, церковном христианстве, основанном на Священном Писании и Священном Предании, напротив, «Иисус Христос есть Иисус из Назарета, о Котором говорят Евангелия, Он Сын Марии и единственный Сын Бога, истинный человек и истинный Бог, в котором Божественная истина открылась во всей полноте, единственный Спаситель мира»[1].

Человек, согласно нью-эйдж, – это единое универсальное существо, и соответственно целью всех духовных практик и техник (повторное рождение, биологическая обратная связь, сенсорная изоляция, холотропное дыхание, гипноз, мантры, голодание, депривация сна, трансцендентальная медитация) является «самораскрытие». В связи с этим актуальным становится вопрос, кто есть «я». «Утверждение о “Боге внутри нас” и холистическом соединении с целым космосом подчеркивают правомерность этого вопроса. Отдельная, индивидуальная личность рассматривается в Нью-Эйдж как нечто патологическое»[2]. «С точки зрения Нью-Эйдж, наша проблема состоит в неспособности осознать собственную божественность, неспособности, которая может быть преодолена с помощью наставника и путем использования целого ряда разнообразных техник высвобождения нашего скрытого (божественного) потенциала. Фундаментальная идея Нью-Эйдж состоит в том, что “Бог” находится глубоко внутри нас самих.

Мы боги, и мы открываем безграничную силу, скрытую в нас самих, последовательно снимая наслоения неаутентичности»[3].

Христианство же основано «на библейском учении о человеческой природе; мужчина и женщина сотворены по образу и подобию Бога (Быт. 1, 27), и Бог помнит о них, к великому изумлению автора псалма (ср. Пс. 8). Человеческая личность есть тайна, полностью открываемая лишь в Иисусе Христе, эта личность становится подлинно человеческой в истинных отношениях с Христом через дар Духа»[4].

Следствием божественности, универсальности человека и его связи с космосом является и учение о необходимости свободного отношения к религиозным и этическим проблемам: отношение к религиозным и этическим проблемам, согласно нью-эйдж, относительно и зависит от собственных чувств и опыта. Так как человеку доступны положительные космические вибрации, космические соответствия, гармония и состояние экстаза – приятные переживания, то его задача – найти собственную истину в соответствии с фактором «хорошего самочувствия». В христианстве же центром религиозного и духовного опыта является Иисус Христос – «это “Путь, Истина и Жизнь” (Ин. 14, 6). Его последователи призваны полностью открыть свою жизнь Ему и Его ценностям, другими словами, объективным

---

[1] Иисус Христос – податель воды живой. Христианский взгляд на Нью Эйдж. С. 69–70.

[2] Там же. С. 71.

[3] Там же. С. 65.

[4] Там же. С. 72.

требованиям, которые являются частью объективной реальности, которая, в конце концов, может быть познана всеми»[1].

В контексте вышеизложенного учения становится совершенно очевидным, что понятия греха в нью-эйдж не существует и не может существовать. Однако есть понятие несовершенного знания, что опять-таки является чертой гностицизма. «Единственное, что необходимо – просветление, которого можно достичь посредством особых психофизических приемов. Тем, кто принимает участие в практиках Нью Эйдж, не говорят во что следует верить, что делать или чего не делать, но говорят: “Существуют тысячи способов исследовать внутреннюю реальность. Идите туда, куда ведет вас ваш разум и интуиция. Доверяйте себе”. Авторитет перенесен из области Бога в “Я”[2]. В Нью Эйдж рассматривается, как наиболее серьезная проблема, изолированность от космоса, а не собственные неудачи или грех. Лекарством от этой изолированности является все более полное погружение в целостность бытия»[3].

Отношение к страданию и смерти также весьма своеобразно и нетрадиционно для христианского сознания. «Некоторые авторы Нью Эйдж видят в страдании нечто, что человек сам принимает на себя, как плохую карму или по меньшей мере как неспособность управлять собственными ресурсами. Другие делают акцент на методах достижения успеха и богатства <…> В Нью Эйдж реинкарнация часто рассматривается как необходимый элемент духовного роста, как стадия последовательной духовной эволюции, которая началась до нашего рождения и продолжается после нашей смерти»[4].

Совсем иное отношение к греху, страданию и смерти в христианстве: «С христианской точки зрения, “только свет Божественного Откровения являет реальность греха, в частности греха, совершенного прародителями человечества. Вне этого знания, которое Откровение дает нам о Боге, нельзя ясно узнать грех, и тогда появляется склонность объяснить его исключительность как дефект развития, как психологическую слабость, ошибку, неизбежное следствие несовершенного общественного порядка и т. п.»[5]. «Ни учение о единстве с космосом, ни учение о реинкарнации несовместимы с христианством, так как человек есть отличное от других существо, которое проживает одну-единственную жизнь, за которую несет полную ответственность: в противном случае ставится под вопрос ответственность и свобода личности»[6].

Таким образом, «слияние индивидуумов с космическим “я”, релятивизация или уничтожение различий и противоречий в космической гармонии неприемлемо для христианства. Везде, где есть истинная любовь,

---

[1] Иисус Христос – податель воды живой. Христианский взгляд на Нью Эйдж. С. 73.

[2] Там же. С. 75. Документ ссылается на антологию текстов Нью-Эйдж: *Bloom W.* The New Age. An Anthology of Essential Writings. London: Rider, 1991.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 76.

[5] Там же. С. 75.

[6] Там же. С. 76.

должен быть другой (личность). Истинный христианин ищет единства в способности и свободе другого сказать “да” или “нет” дару любви. *Христианство рассматривает единение как общность, единство – как общину* (курсив мой. – *Ю. К.*»[1].

Выводы

Официальные документы католической церкви, обращающиеся к теме нью-эйдж и «новой духовности», – ценные исторические свидетельства того, как изменилась католическая церковь за последние два столетия. Они являются свидетельством развивающегося диалога католической церкви с обществом, культурой, наукой и религией, так как в ходе богословской полемики с нью-эйдж рассматривают многие социальные, культурные, духовные, научные проблемы. Несомненно, что католическая церковь официально обращается к теме новой духовности не просто так. В XXI веке «новая» духовность, в своей основе являющаяся далеко не новой, а восходящей к древним гностическим эзотерическим учениям, вновь становится актуальной для многих людей, ищущих истину и стремящихся жить духовной жизнью. Но раньше эти учения находились в «подполье», имели статус ересей, их нельзя было исповедовать открыто, а сегодня, в эпоху религиозного плюрализма и синкретизма, новая духовность и нью-эйдж приобретают все более массовый и открытый характер. Кроме того, нью-эйдж, как следует из анализа католических источников, – это явление, значительно выходящее за пределы просто новой религии, нового религиозного движения, так как оно является своего рода индикатором культурных тенденций и проблем современного общества. Официальный диалог католической церкви с неорелигиями, оккультизмом и нью-эйдж – уникальное и относительно новое историческое явление, заслуживающее самого пристального внимания со стороны науки.

Очевидно, что современный человек не потерял интереса к духовной жизни. Но при этом все чаще выбирает «другую», нехристианскую духовность и ценности. Наибольшее беспокойство католической церкви вызывают возрастающий в современном обществе интерес к оккультному и эзотерическому знанию. С точки зрения католических богословов, этот интерес способствует формированию иррационального взгляда на мир, выбору в пользу индивидуальной духовности и неприятию соборности, смешению понятий духовного и психического и, как следствие, подмене духовного психическим. К другим негативным явлениям, которые католическая церковь связывает с распространением нью-эйдж, относятся релятивизм или «размывание границ», выражающиеся в отрицании традиционных ценностей, в духовной сфере – в «девальвации» самого понятия о «святом», «сакральном», в относительности представлений о добре и зле (а иногда и в отсутствии разницы между добром и злом), о Боге и Человеке

[1] Там же. С. 77–78.

(отрицание Бога как Абсолюта, Творца и признание божественности самого человека, размывание границ между Творцом и творением), в отрицании греха, единой истины, в отсутствии потребности в церковной жизни и христианской молитве. Все перечисленное вытекает, по мнению католических критиков, из характерной для нью-эйдж убежденности в том, что человек, будучи частью Космоса и носителем божественного потенциала, свободен от навязываемых извне догм, представлений, общественных и церковных структур, но должен сам, на основе индивидуального духовного опыта, познать Космос, мир и природу, а также себя как их часть. Такой человек не нуждается в покаянии, спасении и в церковных обрядах, его интересует не искупление от грехов, а эзотерическое знание.

Но в то же время католические богословы отмечают, что некоторые «духовные тренды» нью-эйджа современному христианству стоит учитывать в пастырской практике. Например, необходимо быть ближе к людям, к их насущным потребностям и конкретным духовным и жизненным нуждам, эмоциональным и психологическим проблемам, предлагать им более доступные и понятные средства для утешения, преодоления различных проблем. Современный христианин, который намного более образован, имеет более высокий уровень интеллектуального развития, информированности, эрудиции, чем христиане прошлого, несомненно, нуждается в ином, более высоком уровне духовного наставничества. Как следствие, перед христианскими миссионерами встает задача донести до современного человека, у которого огромный выбор различных религиозных и духовных практик, что в христианстве тоже можно найти духовные и интеллектуальные ресурсы для роста, развития, самосовершенствования, созидания своей жизни и жизни окружающих людей и мира. Его молитвенные и духовные практики очень эффективны, однако современным людям необходимо более тщательное духовное наставничество, чтобы они смогли понять всю их красоту, глубину и духовную силу.

В христианской просветительской деятельности и христианском служении действительно в последнее время произошли серьезные перемены. Во многих странах появились христианские психологические центры, в христианских учебных заведениях и воскресных школах введено экологическое воспитание и образование, развивается научное богословие, конфессиональное религиоведение, деятельность священнослужителей уже давно не ограничивается литургической практикой и совершением обрядов. Став ближе к потребностям современного общества, христианская церковь может выстоять и продолжать выполнять свою главную миссию – проповедь Евангелия в условиях вызовов глобализации и информационного общества, а также неизбежно сопутствующей им секуляризации.

В эпоху глобального мира, тенденции которого трудно предвидеть и предсказать заранее, где многое меняется местами, где традиционные ценности отрицаются или обретают новые смыслы, многовековая полемика христианства и эзотерических учений все чаще вынуждена принимать форму

диалога. Вызов – это еще не опасность, не призыв к борьбе, а повод подумать и поразмышлять: это приглашение обеих сторон к диалогу.

ЛИТЕРАТУРА

Бенси Дж. Сила и слабость Иоанна Павла II // НГ РЕЛИГИИ // [URL]: http://www.ng.ru/ng_religii/2002-08-21/3_papa.html (дата обращения 14.08.2018).

Введение в учение Розенкрейца. Брошюра / Международная Школа Золотого Розенкрейца = Lectorium Rosicrucianum (выходные данные отсутствуют).

Волконский А., священник. Католичество и священное предание Востока. Париж, 1933.

Евангелизация современного мира = Evangelii nuntiandi. Апостольское обращение Его Святейшества Папы Павла VI. М.: Издательство Францисканцев, 2002.

Иисус Христос – податель воды живой. Христианский взгляд на Нью Эйдж / Папский Совет по культуре; Папский Совет по межрелигиозному диалогу. М.: Издательство Францисканцев, 2009.

Кантеров И. Я. Последователи «Нью эйдж» не нашли свое место в Церкви. 2.07.2003. // НГ РЕЛИГИИ // [URL]: http://www.ng.ru/ng_religii/2003-07-02/5_newage.html (дата обращения 24.06.2018).

«Код да Винчи», Католическая Церковь и Opus Dei. Ответ на «Код Да Винчи», данный прелатурой Opus Dei в Соединенных Штатах. 13.01.2006. // Opus Dei // [URL]: https://opusdei.org/ru-ru/article/kod-da-vinchi-katolicheskaia-tserkov-i-opus-dei/ (дата обращения 25.07.2018).

Конович И., священник. Снятие Константинополем и Римом анафем, провозглашенных в 1054 году // Московская православная духовная академия. Кафедра церковной истории // [URL]: http://history-mda.ru/publ/snyatie-konstantinopolem-i-rimom-anafem-provozglashennyih-v-1054-godu_2629.html (дата обращения 30.09.2018).

Мессалианство // Έγκύκλιος παιδεία. Энциклопедия // [URL]: http://summa.rhga.ru/edin/inst/detail.php?ELEMENT_ID=4134&rraz= (дата обращения: 27.05.2019).

Ольга Седакова о совместном заявлении Патриарха и Папы // Сибирская католическая газета. Издание римско-католической преображенской епархии в Новосибирске // [URL]: http://sib-catholic.ru/olga-sedakova-o-sovmestnom-zayavlenii-patriarha-i-papyi/ (дата обращения 30.09.2018).

Паролин П. Павел VI – реформатор. Коллегиальность и соборность в правлении Церкви [Электронный ресурс] // Радио Ватикана // [URL]: http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2017/11/22/павел_vi-реформатор_коллегиальность_и_соборность/ru-1350447 (дата обращения 27.03.2018).

Посацкий А., SJ, священник. Психология и Нью-Эйдж. Психотерапевтические практики или оккультные инициации? / Пер. с польского Т. Копац, О. Басий. М.: Издательство Францисканцев, 2010.

Послание епископам католической церкви о некоторых аспектах христианской медитации (Orationis Formas) // Учительство Церкви. Вып. 1. Конгрегация вероучения. Одесса, 2006 // [URL]: http://www.theophil.dobroyer.com/?p=1410 (дата обращения 23.06.2018).

Ратцингер Й., кардинал. 30 вопросов кардиналу Й. Ратцингеру о магии и оккультизме. Интервью итальянскому журналу Una Voce Grida. 1999. № 9. Пер. с итал. С. Халходжаевой. // Katolik.ru – католический портал // [URL]: http://www.katolik.ru/dokumenty-vatikana/item/1319-30-voprosov-kardinalu-j-r.html (дата обращения 28.03.2019).

Резолюция председателя Научного совета Конференции епископата Польши епископа Станислава Вельгуса относительно романа «Код да Винчи». Плоцк, 29.04.2005 г. // *Посацкий А., SJ, священник.* Психология и Нью-Эйдж. Психотерапевтические практики или

оккультные инициации? / Пер. с польского Т. Копац, О. Басий. М.: Издательство Францисканцев, 2010. Приложение 4.

Рычков А. Л. Гностическое христианство в истории европейской философии: от Маркиона до наших дней. [Рец. на:] Евлампиев И. И. Неискаженное христианство и его первоисточники // Соловьевские исследования. 2016, № 4; 2017, № 1–4 // Соловьевские исследования. 2018. Вып. № 2(58). С. 183 // [URL]: http://ispu.ru/node/16891 (дата обращения 7.08.2018).

Франциск, Папа Римский. Энциклика о вере = Lumen Fidei. М.: Издательство Францисканцев, 2013.

Франциск, Папа Римский. Энциклика Laudato Si’ = О заботе об общем доме // Римско-католическая архиепархия Божьей Матери в Москве // [URL]: http://cathmos.ru/files/docs/papal_documents/Laudato_si.pdf (дата обращения 23.06.2018).

Юдин А. Католический ответ на вызов глобализации в Евразии // Религия и глобализация на просторах Евразии / Под ред. А. Малашенко, С. Филатова. 2-е изд. М.: РОССПЭН, 2009.

A. Sterken

GNOSTIC SOULS IN AN ALIEN BODY: MOTIF H43 "ONE CREATES THE BODY, ANOTHER THE SOUL" AND ITS COGNITIVE MECHANISMS IN GNOSTIC MYTHOLOGIES

The myth of the Primordial Man (Greek: ἄνθρωπος), also called the myth of the redeemed redeemer, has been a concern for scholars since the early years of comparative mythology. Rather than chasing an elusive historical track for the myth of the Primordial Man, which has been the preferred pastime in the past, this paper examines different instantiations of it within the Gnostic material in light of cognitive theory. In order to avoid any of the traps of 'strong' comparisons,[1] this project takes a 'weaker' approach by isolating a specific element of the myth,[2] which is described by Berezkin's motif H43 *One creates the body, another the soul*.[3] First this paper discusses some definitions (1), after which the texts are introduced (2), followed by a formalist and structuralist analysis of the Gnostic material (3). This comparison is then supplemented by a cognitive explanation (4).

1. Definitions

1.1. Motif

Folklorists in the first half of the 20th century have concerned themselves with creating indexes of motifs. A motif is one of the most elementary storytelling elements as formulated by the Finnish school of folkloristics.[4] Myths, or stories in general, are constructed out of multiple motifs. Structural similarities between different narratives are dependent on two factors. First of all, they must share motifs, and secondly, these motifs must be related to the other shared motifs in a similar fashion.

Within neo-structuralism, a division is made between multiple structural levels of a narrative. The basic level is the image, which is equated with a noun in linguistic terms. This corresponds to actors and items,[5] but also locations, emotions, and other concepts. This is the smallest element that can persist in oral tradition,[6] for example in the form of a deity (Jesus Christ) or a location (Atlantis). The second level is that

© A. Sterken

[1] *Lincoln B.* Gods and Demons, Priests and Scholars : Critical Explorations in the History of Religions. Chicago: University of Chicago Press, 2012. P. 122–123.

[2] Ibid. P. 123.

[3] *Berezkin Y.* World Mythology and Folklore: Thematic Classification and Areal Distribution of Motifs. Analytical Catalogue. // [URL]: http://ruthenia.ru/folklore/berezkin/eng.htm (accessed 12 November 2018).

[4] *Thompson S.* The Folktale. New York: The Dryden Press, 1946. P. 416.

[5] Ibid. P. 415–416.

[6] Ibid. P. 415.

of the motif, which introduces a verb phrase, either qualifying a single image or connecting multiple images to each other. The theme, finally, is the combination of conventionally associated images and motifs.[1] This is the last analytical level about which other scholars agree on its usefulness.[2]

The motif that best describes the myth of the Primordial Man is found in Thompson's general index of all folkloristic motifs, under the mythological (A) motifs: A1231 *First man descends from sky*.[3] The motif under investigation in this paper is found in Berezkin's index, which is specifically catered towards mythological motifs: H43 *One creates the body, another the soul*. H-numbers refer to narratives about life and death. More elaborately, Berezkin writes: "One person creates body of the first people, another revives them".[4] Berezkin's motif is closely related to Thompson's mythological motif A185.12 *Deity provides man with soul*.[5]

1.1. Primordial Man

The myth of the Primordial or Primal Man (Greek: ἄνθρωπος), alternatively called the myth of the Redeemed Redeemer, is one of the main themes of the History of Religion school in its preoccupation with Gnosticism.[6] In short, Reitzenstein describes the myth in terms of a homology between the soul and the redeemer of the soul. Both are divine and trapped in the world, and while the redeemer was send to free the soul, now the redeemer needs to be redeemed from the world as well.[7]

We can find two different kinds of scholarship on the myth. The first is the chronological-historical approach, which, comparable to the Finnish school of folkloristics, tries to locate the origin of a certain motif in a specific geographical location, from which it spread to other places and cultures.[8] Both Reitzenstein and Bousset tried to locate its origins in the Oriental East. Reitzenstein traces the concept back to Iranian folk religion, exemplified by Manichaean and Mandaean texts.[9] Bousset finds the first attestation in the early Vedic hymn from Ṛg Veda 10.90 (the so-called

---

[1] *Frog.* Mythology in Cultural Practice: A Methodological Framework for Historical Analysis // The Retrospective Methods Network Newsletter. 2015. Vol. 10. P. 39.

[2] *Dundes A.* The Motif-Index and the Tale Type: A Critique // Journal of Folklore Research. 1997. Vol. 34. No. 3. P. 196; *Holbek B.* On the Classification of Folktales // IV International Congress for Folk-Narrative in Athens / Ed. by G. Megas. Athens: Laographia, 1964. P. 160.

[3] *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends. Revised and Enlarged Edition. Bloomington: Indiana University Press, 1958 // [URL]: http://www.ruthenia.ru/folklore/thompson/ (accessed 15 February 2019).

[4] *Berezkin Y.* World Mythology and Folklore.

[5] *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature.

[6] *King K.* What Is Gnosticism? Cambridge: Harvard University Press, 2003. P. 72.

[7] See Ibid. P. 85.

[8] Ibid. P. 73.

[9] *Reitzenstein R.* Iranischer Erlösungsglaube // Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche. 1921. Vol. 20. P. 1–23.

puruṣa-hymn),[1] and spreads from there in four different stages. In the first stage, the Primordial Man creates the universe through his suffering.[2] In the second stage this function is split in two. On the one hand, there is the *proto-anthrōpos*, after whom humanity is modelled, and, on the other, there is the *deuteros theos*, who creates the world by descending into matter.[3] In the third stage the Primordial Man gains the function of bringing the soul to humanity.[4] In the final stage we find the transformation of the Primordial Man into an eschatological figure in Judaism.[5] The third stage will be the focus of this paper.

While quests of origin are interesting, they are often fraught with problems. First of all, this kind of scholarship often works with the hidden assumption that the oldest attested version provides the definitive meaning of a narrative.[6] Rather, meaning tends to be altered due to context, even if it concerns the same text. Texts can function as material anchors for complex systems of meaning, but will come to refer to other systems in a new context,[7] and thus generates new meanings. Secondly, the chronological-historical school depends a lot on the idea of borrowing for its theoretical frame, which is also not unproblematic. First of all, it ignores the possibility of polygenesis: the independent origination of a motif at multiple locations and/or eras. Secondly, the phenomena of borrowing is ill-described,[8] and cultural borrowings are impossible to proof most of the time, and remain purely speculation.[9]

The second kind of scholarship wishes to provide a description of the structure of the myth. Segal bases his description on structuralist theory. He describes a basic vertical structure which is reversed: the descent of the soul from heaven to earth is reversed as the ascent of the soul from earth to heaven.[10] DeConick, on the other hand, describes the structure of the myth by referring to cognitive body schemata, which are cognitive mechanisms that shape human thinking based on our embodied

---

[1] *Bousset W.* Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1907. P. 209–210; *Jamison S., Brereton J.* The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India: Volumes 1–3. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 1539–1540.

[2] *Bousset W.* Hauptprobleme der Gnosis. P. 209–216; *King K.* What Is Gnosticism? P. 90–91.

[3] *Bousset W.* Hauptprobleme der Gnosis. P. 216–218; *King K.* What Is Gnosticism? P. 91.

[4] *Bousset W.* Hauptprobleme der Gnosis. P. 218–219; *King K.* What Is Gnosticism? P. 91.

[5] Bousset 1907, 219–220; King 2003, 91–92.

[6] *Innis R.* Semiotics: An Introductory Anthology. Bloomington: Indiana University Press, 1985. P. 109; *King K.* What Is Gnosticism? P. 88.

[7] *Bernabé A.* Influences Orientales Dans La Littérature Grecque: Quelques Réflexions de Méthode // Kernos. 1995. Vol. 8. P. 15–17, 19–22; *Hayes G.* Conceptual Blending and Religion // Religion: Mental Religion / Ed. by N. Clements. Farmington Hills: Gale, 2017 P. 174; *Innis R.* Semiotics. P. 109; *King K.* What Is Gnosticism? P. 88.

[8] *Bernabé A.* Influences Orientales Dans La Littérature Grecque. P. 17–18.

[9] *Bernabé A.* Influences Orientales Dans La Littérature Grecque. P. 12–14.

[10] *Segal A.* Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and Their Environment // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II. 1980. Vol. 23. No. 2. P. 1339.

experience in the world.[1] The journey of the soul describes a movement UP and DOWN a vertical cosmic axis (the VERTICALITY schema), which is a progressive movement along a PATH with a beginning and an end, repeated through a CYCLE of death and rebirth of being IN and OUT of the body and the material world (the CONTAINER schema).[2] The descend of the soul, or the movement DOWN, and the CONTAINER body schema will be the focus of this paper.

1.3 Gnosticism

This paper utilizes DeConick's definition of Gnosticism, which is interpreted here as being a Wittgensteinian family resemblance, based on five ideal but not necessary characteristics:[3] (1) there is direct experience of a transcendent God (2) through rituals of initiation (3) which are supposed to awaken the divine spark within humans;[4] (4) in this, Gnostics often transgressed current societal norms, (5) while also borrowing from a variety of traditions.[5] The advantage of this definition is that we no longer have to exclusively define certain movements as being Gnostics, while others are not, like how Gnosticism is often defined as Sethian mythology, from which Valentinian movements and others are excluded.[6] In this paper, this means that the following movements and their texts are identified as Gnostic: Sethianism, Valentinianism, Manichaeism, Mandaism, the Ophites, the Justinians, Saturninus, and Hermeticism. Next to that, a temporal limit of the 6th century CE is maintained, so as to only analyse texts which were circulating in Antiquity. Coincidentally, most (but not all) texts stem from the Mediterranean area.

---

[1] *DeConick A.* Criticisms, Debates, Futures: The Historical Method and Cognitive Historicism // Religion: Social Religion / Ed. by W. Parsons. Farmington Hills: Gale, 2016. P. 399; *Levy G.* Cognitive Linguistics and Religion: Surveying the Field // Religion: Mental Religion / Ed. by N. Clements. Farmington Hills: Gale, 2017. P. 144.

[2] *DeConick A.* Soul Flights: Cognitive Ratcheting and the Problem of Comparison // Aries: Journal for the Study of Western Esotericism. 2017. Vol. 17. No. 1. P. 91–94.

[3] *Wittgenstein L.* Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations: Zweite Auflage/Second Edition / Tr. by E. Anscombe. Malden: Blackwell Publishing, 1953. P. 31–32 (sections 66–67).

[4] *DeConick A.* The Gnostic New Age: How a Countercultural Spirituality Revolutionized Religion from Antiquity to Today. New York: Columbia University Press, 2016. P. 11

[5] Ibid. P. 12.

[6] See, for example, *Brakke D.* The Gnostics : Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity. Cambridge: Harvard University Press, 2010; *Logan A.* The Gnostics: Identifying an Early Christian Cult. Edinburgh: T&T Clark, 2006; *Van der Broek R.* Gnostic Religion in Antiquity. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

2. The texts

There are nineteen Gnostic texts which utilize Berezkin's motif H43 *One creates the body, another the soul*:

1. *The Apocryphon of John* long recension 14.13–21.16;[1]
2. *The Hypostasis of the Archons* 87.8–89.17;[2]
3. *The Gospel of the Egyptians* 59.1–60.18;[3]
4. *A Valentinian Exposition* 37.32–37.38;[4]
5. Irenaeus' *Adversus Haereses* 1.5.5–6;[5]
6. Clement of Alexandria's *Excerpta ex Theodoto* 48.1–55.1;[6]
7. *Acta Archelai* 26.3;[7]
8. Alexander of Lycopolis' *Contra Manichaei Opiniones Disputatio* 4.6–14;[8]

---

[1] Coptic original and English translation: *Robinson M., Waldstein M., Wisse F.* The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices, Volume 2: Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1. Leiden: Brill, 2000. P. 84–123; English translation: *Robinson J.* The Nag Hammadi Library in English: Revised Edition. San Francisco: Harper & Row, 1988. P. 113–117.

[2] Coptic original and English translation: *Robinson J., Layton B.* The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices, Volume 2: Nag Hammadi Codex II,2–7. Leiden: Brill, 2000. P. 236–241; English translation: *Robinson J.* The Nag Hammadi Library in English. P. 163–164.

[3] Coptic original and English translation: *Robinson J., Böhlig A., Wisse F.* The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices, Volume 2: Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2. Leiden: Brill, 2000. P. 126–131; English translation: *Robinson J.* The Nag Hammadi Library in English. P. 215.

[4] *Robinson J., Charles Hedrick C.* The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices, Volume 5: Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII. Leiden: Brill, 2000. P. 136–137; English translation: *Robinson J.* The Nag Hammadi Library in English. P. 486.

[5] Greek and Latin original: *Irenaeus.* Libros Quinque Adversus Haereses. Volume 1 / Ed. by W. Harvey. Cambridge: Cambridge University Press, 1857. P. 46–51; Greek original and German translation: *Irenaeus.* Epideixis/Darlegung der Apostolischen Verkündigung, Adversus Haereses/Gegen die Häresien I. / Tr. from Greek and Latin by N. Brox. Freiburg: Herder, 1993. P. 160–161; English translation: *Foerster W.* Gnosis: A Selection of Gnostic Texts, Volume 1: Patristic Evidence / Tr. from German by R. Wilson. Oxford: Clarendon Press, 1972. P. 137–138.

[6] Greek original and French translation: *Clement of Alexandria*. Extraits de Théodote: Texte Grec / Ed. by F. Sagnard. Paris: Les Éditions cu Cerf, 1970. P. 160–171; English translation: *Foerster W.* Gnosis, Volume 1. P. 147–150.

[7] Greek original: *Epiphanius.* Band 3 Panarion haer. 65–80. De fide / Ed. by J. Dummer, K. Holl. Berlin: De Gruyter, 1985. P. 58–59; English translation: *Gardner I., Lieu S.* Manichaean Texts from the Roman Empire. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 183.

[8] Greek original: *Alexander of Lykopolis*. Contra Manichaei Opiniones Disputatio. Stuttgard: Teubner, 1989. P. 7; English translation: *Alexander of Lykopolis*. Of the Manichaeans // Ante-Nicene Fathers, Volume 6: Gregory Thaumaturgus, Dionysius the Great, Julius Africanus, Anatolius and Minor Writers, Methodius, Arnobius / Ed. by A. Roberts, J. Donaldson / Tr. from Greek by J. Hawkins. Edinburgh: T&T Clark, 1885. P. 242.

9. Augustine's *De Natura Boni* 46;[1]
10. M 7984 and M 7982;[2]
11. *Right Ginzā* 3.100.7–104.19;[3]
12. *Right Ginzā* 10.241.9–242.5;[4]
13. *Left Ginzā* 3.1.74.13–77.11;[5]
14. Irenaeus' *Adversus Haereses* 1.24.1;[6]
15. Pseudo-Hippolytus' *Refutatio Omnium Haeresium* 7.28.2–3;[7]
16. *On the Origin of the World* 103.15–116.8;[8]
17. Irenaeus' *Adversus Haereses* 1.30.6–7;[9]
18. Pseudo-Hippolytus' *Refutatio Omnium Haeresium* 5.26.7–9;[10]
19. *Corpus Hermeticum* 1.14–20.[11]

All these texts are part of the Gnostic milieu in promoting a transcendental deity above the conventional deity, about whom knowledge can be obtained in specific

---

[1] Latin original: *Augustine.* Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, Opera Omnia, Volume 11 / Ed. by J. Migne. Paris: Migne, 1842 / [URL]: https://www.augustinus.it/latino/pl_42.htm (accessed 18 February 2018); English translation: *Augustine*. Concerning the Nature of Good, Against the Manichaeans (De Natura Boni Contra Manichaeos) // Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume 4: St. Augustin: The Writings Against the Manichaeans, and Against the Donatists / Ed. by P. Schaff / Tr. from Latin by A. Newman. Peabody: Hendrickson Publishers, 1887. P. 363–364.

[2] English translation: *Asmussen J.* Manichaean Literature: Representative Texts Chiefly from Middle Persian and Parthian Writings. Delmar: Scholar's Facsimiles & Reprints, 1975. P. 128–129.

[3] English translation: *Foerster W.* Gnosis: A Selection of Gnostic Texts, Volume 2: Coptic and Mandaean Sources / Tr. from German by R. Wilson. Oxford: Clarendon Press, 1974. P. 187–192; German translation: *Lidzbarski M.* Ginzā Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1925. P. 107–113.

[4] English translation: *Foerster W.* Gnosis, Volume 2. P. 198; German translation: *Lidzbarski M.* Ginzā Der Schatz. P. 242–243.

[5] English translation: *Foerster W.* Gnosis, Volume 2. P. 221–223; German translation: *Lidzbarski M.* Ginzā Der Schatz. P. 505–509.

[6] Latin original and German translation: *Irenaeus.* Epideixis/Darlegung. P. 296–297.

[7] Greek original and English translation: *Hippolytus.* Refutation of All Heresies / Tr. by D. Litwa. Atlanta: SBL Press, 2016. P. 536–539.

[8] Coptic original: *Robinson J., Layton B.* Nag Hammadi Codex II,2–7. P. 40–67; English translation: *Robinson J.* The Nag Hammadi Library in English. P. 175–182.

[9] Greek and Latin original: *Irenaeus.* Libros Quinque Adversus Haereses. P. 232–233; Latin original and German translation: *Irenaeus.* Epideixis/Darlegung. P. 336–339; English translation: *Foerster W.* Gnosis, Volume 1. P. 89.

[10] Greek original and English translation: *Hippolytus.* Refutation of All Heresies. P. 338–339; English translation: *Foerster W.* Gnosis, Volume 1. P. 53.

[11] Greek original and French translation: *Trismegistus H.* Corpus Hermeticum, Tome I: Traités I–XII / Ed. by A. Nock / Tr. from Greek by A. Festugière. Paris: Société d'Édition 'Les Belles Lettres', 1960. P. 11–13; English translation: *Trismegistus H.* Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction / Tr. from Greek by B. Copenhaver. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 3–5.

ways, which agrees with the first feature described by DeConick. Next to that, some of the texts can be identified with specific movements. Texts 1–3 are Sethian; texts 4–6 are Valentinian; texts 7–10 are Manichaean; texts 11–13 are Mandaean; and texts 14 and 15 reflect Saturninus' system, who is also known as Satorneilos.[1] Text 17 reflects the Ophite community, text 18 is Justin's *Book of Baruch*, and text 19 is the first text of the *Corpus Hermeticum*, also known as *Poimandres*. Only text 16 is hard to associate with one specific movement: Bethge mentions how it contains Sethian, Valentinian, and even Manichaean traces.[2]

The Apocryphon of John (text 1) survives in two recensions: the long (reflecting Nag Hammadi II.1 and IV.1) and the short (reflecting Nag Hammadi III.1 and the second text from the Berlin Codex). Pleše mentions three differences between the short and long recensions, which all have to do with emissions in the short recension: a part of the creation story of Adam is neglected, Pronoia (Forethought) is not as prominent, and the 'light versus dark'-imagery is lacking.[3] In this project, these distinctions mainly pertains to differences in detail, and do not matter in terms of the analysis of the motifs. This is why the different attestations are considered to be one text in this paper. Irenaeus' *Adversus Haereses* 1.29.1–4 is often mentioned in light of *the Apocryphon of John*, since it utilizes a similar but different source.[4] Irenaeus does not recount motif H43 *One creates the body, another the soul*,[5] however, which is why the text is ignored in this paper.

Texts 1–4 and 16 are primarily found among the Nag Hammadi codices. *The Hypostasis of the Archons* (text 2) is sometimes known as *The Reality of the Rulers.* Texts 5, 6, 8, 9, 17, and 18 are accounts given by Church Fathers or heresiologists, who either quote a text or retell what they heard or read. Irenaeus' *Adversus Haereses* 1.5.5–6 (text 5), for which the Greek is found in Epiphanius' *Panarion* 31.19,[6] reports about the teachings of the Valentinian teacher Ptolemaeus. Foerster notes that Clement of Alexandria's *Excerpta ex Theodoto* 50.1–53.3 (text 6), for which the Greek is found in Epiphanius' *Panarion* 66.26.3,[7] is parallel to Irenaeus' *Adversus Haereses* 1.5.5–6 (text 5), and states that both texts probably derived from the same source.[8] While both texts do share the same motifs, text 6 does have an extra actor-

---

[1] *Löhr W.* Satorneilos // Der Neue Pauly / Ed. by H. Cancik, H. Schneider, M. Landfester. Leiden: Brill, 2006 // [URL]: http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e1102200 (accessed 20 February 2019).

[2] In: *Robinson J.* The Nag Hammadi Library in English. P. 170–171.

[3] *Pleše Z.* Poetics of the Gnostic Universe : Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John. Leiden: Brill, 2006. P. 2–3.

[4] *Foerster W.* Gnosis, Volume 1. P. 103; *Pleše Z.* Poetics of the Gnostic Universe. P. 1; *Williams M.* Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton: Princeton University Press, 1996. P. 8.

[5] *Foerster W.* Gnosis, Volume 1. P. 104–105.

[6] Louth 2008, 287; Greek original: *Epiphanius.* Band 1 Ancoratus und Panarion Haer. 1–33 / Ed. by K. Holl, M. Bergermann, and C.F. Collatz. Berlin: De Gruyter, 2013. P. 414–415.

[7] *Epiphanius.* Band 3. P. 58–59.

[8] *Foerster W.* Gnosis, Volume 1. P. 146.

function (helper of humanity), as well as differences in details. The same is the case for Irenaeus' *Adversus Haereses* 1.24.1 (text 14) and Pseudo-Hippolytus' *Refutatio Omnium Haeresium* 7.28.2–3 (text 15).[1]

Alexander of Lycopolis retells what he has heard about Mani and his followers in his *Contra Manichaei Opiniones Disputatio* 4.6–14 (text 10), while Augustine states in his *De Natura Boni* 46 (text 9) that he quotes a letter written by Mani, titled *Fundamental*.[2] Irenaeus recounts Ophite traditions he heard in his *Adversus Haereses* 1.30.6–7 (text 17), while Pseudo-Hippolytus claims to quote the *Book of Baruch* in his *Refutatio Omnium Haeresium* 5.26.7–9 (text 18).[3] M 7984 and M 7982 (text 10), also called T III 260 e I and T III 260 c,[4] are two Middle Persian or Pahlavi fragments.

Two texts which are quite similar to the texts discussed above are *Kephalaia 55* 133.12–135.24[5] and *56* 137.15–138.16.[6] These Coptic texts share the narrative structure of recreating the image shown from the transcendental realm, which is recreated in the form of a man and a woman. However, since these narratives lack any reference to the creation of the soul or spirit, these narratives do not really partake in motif H43 *One creates the body, another the soul*, and are therefore not analysed here extensively. This is also the case for Pseudo-Hippolytus' *Refutatio Omnium Haeresium* 5.7.7–8,[7] which includes the motifs of the body being unable to move after creation, but does not participate in motif H43 by not being clear about having different creators for the body and the soul. Likewise an unnamed Manichaean hymn is not discussed, because Āz creates both body and soul in it.[8]

3. Structural analysis

Structuralism distinguishes between syntagmatic and paradigmatic analyses. In linguistic terms, syntax deals with linear ordering of consecutive elements, and paradigms deal with rules of selection. In a simple formalist narrative analysis both analyses are relevant. For a narrative, the syntagmatic analysis entails analysing the

[1] *Hippolytus.* Refutation of All Heresies. P. 537 (note 115).

[2] *Augustine*. Concerning the Nature of Good. P. 363.

[3] *Foerster W.* Gnosis, Volume 1. P. 48.

[4] *Asmussen J.* Manichaean Literature. P. 129.

[5] English translation: *Gardner I.* The Kephalaia of the Teacher: The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary. Leiden: Brill, 1995. P. 141–143.

[6] Ibid. P. 145–146.

[7] Greek original and English translation: *Hippolytus.* Refutation of All Heresies. P. 202–203.

[8] *Asmussen J.* Manichaean Literature. P. 133–134.

manner in which consecutive motifs are combined – or, simply put, the linear development of a narrative.[1] Common syntagmatic moments within folktales are the setting, complication (or introduction of the problem), resolution, evaluation, and moral.[2]

The paradigmatic analysis rather looks at which motifs are an option during a syntagmatic moment, and the specific one that is selected by a certain variant of a myth.[3] To give an example, consider the leading motif 'image shown' (figure 3), in which the highest God reveals itself, which is analysed in detail below. There are four paradigmatic choices in total, which add something behind the motif as described above: 'image shown in water', 'image shown in world', 'image shown in light', and 'image shown from above'. Each text which include this motif picks one of these paradigmatic choices.

While the syntagmatic moments succeed each other in the narrative, the paradigmatic choices can be stacked upon each other, just like distinctive features can be stacked upon one phoneme.[4] In other words, more than one paradigmatic choice might be active in a syntagmatic moment. Consider, for example, the leading motif 'provided with soul/spirit' (figure 3). Again there are four paradigmatic choices, and two of them are active at the same time in four different texts. Texts 5 and 6, which are parallel to each other as noted by Foerster,[5] have the motifs 'breathing in soul/spirit' and 'sowing seed' stacked on top of each other; text 9 stacks the motifs 'sowing seed' and 'soul/spirit mixed in at creation' on top of each other; and text 19 stacks 'soul/spirit from above' and 'soul/spirit mixed in at creation'.

Structuralism, especially the French variant, has focused on the paradigmatic axis, which is evident in the work of Lévi-Strauss.[6] For Lévi-Strauss, the real meaning appeared during the paradigmatic selection: the motifs that are interchangeable point towards the conflict that needs resolving in society, which is the meaning of a

---

[1] *Benveniste É.* Problems in General Linguistics / Tr. from French by M. Meek. Coral Gables: University of Miami Press, 1971. P. 101–102; *Csapo E.* Theories of Mythology. Malden: Blackwell Publishing, 2005. P. 190.

[2] *Apo S.* Analysing the Contents of Narratives: Methodical and Technical Observations // Folklore Processed: In Honour of Lauri Honko on his 60th Birthday, 6th March 1992 / Ed. by R. Kvideland. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1992. P. 62–63.

[3] *Benveniste É.* Problems in General Linguistics. P. 101–102; *Jakobson R.* Closing Statement: Linguistics and Poetics // Semiotics: An Introductory Anthology / Ed. by R. Innis. Bloomington: Indiana University Press, 1985. P. 155.

[4] *Jakobson R.* The Phonemic and Grammatical Aspects of Language in Their Interrelations // Selected Writings II: Word and Language. The Hague: Mouton & Co., 1971. P. 105; *Jakobson R.* Sign and System of Language: A Reassessment of Saussure's Doctrine // Verbal Art, Verbal Sign, Verbal Time / Ed. by K. Pomorska, S. Rudy. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. P. 29; *Jakobson R., Halle M.*. Fundamentals of Language. The Hague: Mouton & Co., 1956. P. 59–60.

[5] *Foerster W.* Gnosis, Volume 1. P. 146.

[6] *Casalis M.* Lévi-Strauss' Structural Analysis of Myth: A Study in Methodology //Proceedings of the New Mexico-West Texas Philosophical Society. 1974. P. 64.

myth.[1] However, scholars should not commit to a single reading of a narrative or myth. Audiences and individuals award different meanings to stories,[2] and this is what scholars are to study. Rejecting any interpretation, like Lévi-Strauss did with regards to the syntagmatic axis or linear development of a narrative,[3] is not the task of a scholar. Rather, scholars should determine the meaning of a story by how it is used.[4] That is why the nineteen texts under analysis here are analysed following both the syntagmatic and paradigmatic method.

3.1 Gnostic Actors

Actors or characters are the most complex images found in a narrative. In many Gnostic materials, there is no one-on-one correspondence between a certain name and a specific function, especially not between different texts. Rather, actors in mythologies worldwide are often not tied to a specific set of characteristics and are often exchanged for other actors or characteristics within variants of similar stories.[5] It is also not uncommon for actors to fulfil multiple functions in one text, while this combination of functions is divided between different characters in another narrative.[6] It is therefore necessary to describe the different actors and their functions in detail.

In total, eleven functions for actors can be distinguished which pertain to the motifs presented in figure 3. Figure 1 presents these functions, and delineates which texts contain which functions.

---

[1] *Csapo E.* Theories of Mythology. P. 226; *Kirk G.* Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. P. 43–44; *Lévi-Strauss C.* The Structural Study of Myth // *The Journal of American Folklore*. 1955. Vol. 68. No. 270. P. 440.

[2] *Apo S.* Analysing the Contents of Narratives. P. 69; *Benveniste É.* The Semiology of Language // Semiotics: An Introductory Anthology / Ed. by R. Innis. Bloomington: Indiana University Press, 1985. P. 229; *Bernabé A.* Influences Orientales Dans La Littérature Grecque. P. 19–20; *Casalis M.* Lévi-Strauss' Structural Analysis of Myth. P. 62; *Freilich M.* Myth, Method, and Madness // Current Anthropology. 1975. Vol. 16. No. 2. P. 219;

Kirk G. Myth. P. 44; *Ricœur P.* Structure and Hermeneutics // *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics* / Ed. by D. Ihde / Tr. From French by K. McLaughlin. New York: Continuum, 2004. P. 28–29, 45; *Sless D.* In Search of Semiotics. London: Croom Helm, 1986. P. 33–35.

[3] *Lévi-Strauss C.* Le cru et le cuit. Paris: Plon, 1964.P. 313.

[4] *Wittgenstein L.* Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations. P. 20 (section 43).

[5] *Lessa W.* 'Discoverer-of-the-Sun': Mythology as a Reflection of Culture // The Journal of American Folklore. 1966. Vol. 79. No. 311. P. 16.

[6] *Greimas A.* Du Sens: Essais Sémiotiques. Paris: Éditions du Seuil, 1970. P. 249–270.

	Highest God	Provider of Soul/Spirit	Demiurge	Parent of Demiurge	Underlings of Demiurge	Voice from above	Provider of Image	Creator of Human Body	Male Human	Female Human	Helper of Humanity
1	■	■	■	■	■	■	■	■	■		■
2		■	■	■	■		■	■	■		
3	■	■	■			■			■		■
4		■	■	■				■	■		
5		■	■	■				■	■		
6		■	■	■				■	■		■
7			■		■		■	■	■		
8			■					■	■		
9			■		■			■	■		
10	■		■				■	■	■	■	
11	■	■	■	■	■			■	■	■	■
12	■		■	■	■			■	■	■	■
13	■				■			■	■		■
14	■	■					■	■	■		■
15	■	■					■	■	■		■
16		■	■	■	■	■	■	■	■	■	■
17			■	■	■			■	■	■	
18		■						■	■	■	
19	■	■					■	■	■		

Figure 1: Actor-functions in the texts utilizing H43 One creates the body, another the soul.

As can be seen, no text incorporates all functions. More interestingly, however, is that actor-functions and actors do not overlap one-on-one: it is possible for one actor to incorporate more than one function in a narrative. Even more so: only text 16 (Pseudo-Hippolytus' *Refutatio Omnium Haeresium* 5.26.7–9) does not conflate two or more actor-functions within one actor. In total there are ten ways of actor-function conflation, which are presented in figure 3.

Actor-function 1	**Actor-function 2**	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19
Highest God	Provider of Soul/Spirit											■								
	Parent of Demiurge											■	■							
	Voice from above	■		■																
	Provider of Image	■									■				■					
Provider of Soul/Spirit	Parent of Demiurge	■			■		■					■								
	Creator of Human Body																■			
	Helper of Humanity														■	■				
Demiurge	Creator of Human Body				■	■		■	■	■	■		■							
Parent of Demiurge	Voice from above																■	■		
Underlings of Demiurge	Creator of Human Body	■	■									■		■	■	■	■	■		
Provider of Image	Male Human																			■

Figure 2: Conflation of actor-functions in the texts utilizing H43 One creates the body, another the soul.

A few things should be noted. First of all, there are two triple conflation of functions, both concerning the actor-function 'Highest God'. In text 1 (*The Apocryphon of John*) the highest God is also the one who speaks from above and the one

who provides the image that is going to be recreated. In text 11 (*Right Ginzā* 3) the highest God is also the provider of the soul or spirit and the father of the Demiurge.

Secondly, another consistent similarity is found with regards to the voice coming from above. If this voice comes from the highest God (texts 1 and 3), then there is spoken 'the man exists and the son of man'. If the voice comes from the parent of the Demiurge (texts 16 and 17), then there are two more similarities found. First of all, the parent will be female, either called Sophia (text 17) or Pistis Sophia (text 16). Secondly, she calls the Demiurge misguided. Text 2 (*Hypostasis of the Archons*) rather has the highest God call the Demiurge misguided, but in this case it belongs to a structurally different moment, because this statement does not lead to the creation of humanity, but rather blinds the Demiurge.

Thirdly, text 16 (*On the Origin of the World*) makes no differentiation between the actor-functions of 'Provider of Soul/Spirit' and 'Creator of Human Body'. Earlier (2) certain texts were rejected for not making this distinction, which means that they would not reflect motif H43 *One creates the body, another the soul.* Text 16 is not rejected, however, because there are two creators of the human body: the provider of the soul or spirit and the underlings of the Demiurge. This means that the actor-function of 'Provider of Soul/Spirit' and 'Creator of Human Body' is still partially split, meaning that text 16 is still relevant for the analysis.

Finally, it should be noted that there is a difference between the actor-function 'Provider of Image' and the motif 'image shown'. In six texts (1, 2, 14, 15, 16, and 19) this is not a problem: these both contain the actor-function 'Provider of Image' and the motif 'image shown'. In texts 7 and 10 the motif 'image shown' is lacking. This means that the image was still provided, and the texts merely mention that humanity was created after the image of someone. In these cases, the narrative simply does not recount how the image was shown. In texts 3, 8, and 9 the actor-function 'Provider of Image' is lacking, which simply means that it is not clear from whom the image stems.

A final consideration is the build-up of humanity. A bipartite system consisting of body and soul or spirit is most common, and found in texts 1, 3, 4, 7–11 and 13–17. Four texts are tripartite (2, 12, 18, and 19), meaning that a distinction is made between the soul and the spirit. Texts 5 and 6 make a tetrapartite distinction. The four parts that are differentiated are the earthly body, the soul, the spirit, and a coat of flesh.

3.2 The Narrative

Figure 3 shows the common motifs encountered in the texts under analysis. The x-axis denotes the different texts, numbered like the list presented under paragraph 2.1. The y-axis denotes the different motifs, divided over their broad syntagmatic moments. When a motif is present, the corresponding square has been darkened, while a white square denotes absence of that particular motif in a specific text. The motifs printed in bold denote leading motifs, while those underneath a specific motif

which are not printed in bold are the possible paradigmatic choices. It should be noted that all these texts are complex, and this simplifying scheme does not do justice to the amount of detail present. Rather, figure 3 functions as a broad overview of similarities, as well as differences noted in the absence of motifs in a certain narrative.

Syntagmatic moments	**Motifs**	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19
Setting	Creation of universe	■	■	■	■	■	■						■	■			■			■
	Creation of plants							■												
Revelation	**Voice from above**	■		■													■	■		
	God speaks	■		■																
	Mother of Demiurge speaks																■	■		
	Image shown	■	■	■					■	■					■	■	■			■
	Image shown in water	■	■	■																■
	Image in light								■								■			
	Image shown in world									■										
	Image from above														■	■				
	Motivation for showing		■																	
Motivation	**Wish for recreation**	■								■	■	■			■	■	■			
	Recreation motivated	■	■							■	■	■	■				■			■
	Desire for image		■									■					■			■
	Desire for power	■								■							■			
	Desire for body										■									
	Human given power											■	■							
Recreation	**Recreating image**	■	■		■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	
	Recreated by one entity				■	■	■	■	■	■	■									
	Recreated by group	■	■									■	■	■	■	■	■	■	■	
	Fall down																			■
	Details on recreation	■	■		■	■	■		■	■	■	■	■				■	■	■	■
	Male and female created										■	■	■				■	■	■	■
	Also after image Demiurge				■								■				■			
	Out of matter		■			■	■		■	■									■	■
	Body parts specified	■									■						■			
	Devouring offspring									■	■									
Animation	**Provided with soul/spirit**	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■
	Breathing in soul/spirit	■				■	■										■	■		
	Soul/spirit from above		■								■	■	■	■	■	■				■
	Sowing seed			■	■	■	■			■										
	Mixed in at recreation							■	■	■									■	■
	Restricted motion	■	■									■	■		■	■	■	■		
	Female moves male		■														■			
	Human praises God											■	■					■		
	Envy from underlings	■												■				■		
	Helper of humanity	■		■			■					■	■	■	■	■	■			

Figure 3: syntagmatic moments and paradigmatic choices in the texts utilizing H43 One creates the body, another the soul.

In short, the narrative can be summarized as below, although not all details mentioned here will be present in all the variants recorded. After setting the stage, a voice is heard from above. Immediately following this, an image is shown from the highest transcendental realm. Creatures from the lower realms want to recreate this image, and do so. Often, this image cannot move itself, and something else needs to be inserted, which originates from another kind of creature, most often from the highest transcendental realm. Of course most narratives contain more details, which are discussed below.

3.2.1 Setting

In general, the setting provides the situation in which the actors are positioned. The only texts in which a setting can be clearly discerned from the motivation are 1–6, 12, 13, 16, and 19 (under the motif 'creation of universe') and 7 (under the motif 'creation of plants'), in which Matter creates plants, which are stolen by the underlings of the Demiurge.

3.2.2 Revelation

The syntagmatic moment of revelation is when the transcendental world shows itself to the created universe. The first motif, 'voice from above', is present in four texts (1, 3, 16, and 17). The motif 'image shown' is present in nine texts (1–3, 8, 9, 14–16, and 19). There are four paradigmatic choices which differentiate how this image is actually shown. The first one, 'image shown in water', makes reference to three cosmological locations: the transcendental realm, the created universe, and the body of water separating the two. The image of the transcendental being who will be a model for the creation of humanity is projected from the transcendental realm upon the water, which means that the other side sees a silhouette through the water.

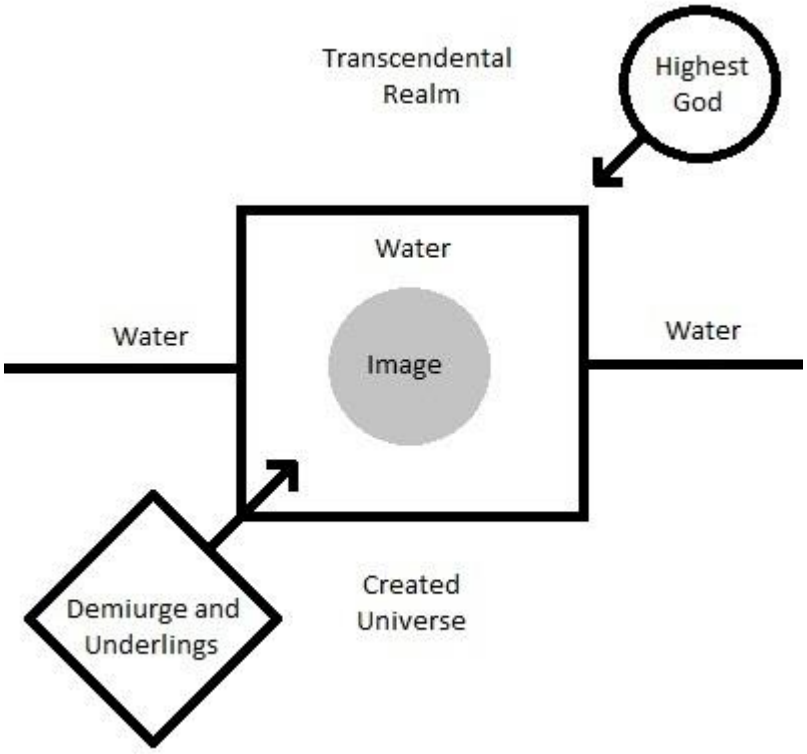


Figure 4: Cosmology represented by sub-motif 'image shown in water'

This paradigmatic choice is certainly found in texts 1, 2, (Sethian texts), and 19 (*Poimandres*, the only Hermetic text). Next to that, it might be present in two other texts. It might be present in text 3 (*the Gospel of the Egyptians*). No water is mentioned here, but because it is specifically mentioned that the originator of the image

looks out from the fault like in text 19 (*Poimandres*), and because text 3 is a Sethian text like the majority of the texts for this paradigmatic choice, it seems plausible that text 3 works with the same cosmological understanding, and is just too brief in its description. We also find a possible reference to it in *On the Origin of the World* 103.29–30, but then belongs to a syntagmatic moment not relevant for this project.

The second paradigmatic choice is 'image in light'. has the image appear in a light. In text 8 (Alexander of Lycopolis' *Contra Manichaei*) the image appears in the sun. In text 16 (*On the Origin of the World*) a light comes out of the eighth heaven, which has a human likeness within it. The third paradigmatic choice, 'image shown in world' is found in text 9 (Augustine's *De Natura Boni* 46), where the image is projected into the universe. This text does not provide a detailed description of this event. The fourth paradigmatic choice, 'image from above', merely states that the image is shown from above, as found in texts 14 and 15. Only text 2 (*the Hypostasis of the Archons*) gives a reason for showing the image (motif 'motivation for showing'): to reunite the transcendental parts in the universe with the transcendental realm.

3.2.3 Motivation

In essence, the motivation of a narrative is what makes the narrative move forward in terms of plot. It narrates how the complication or problem of the narrative comes about. In this narrative, the wish to recreate the image from the transcendental realm is what sets the plot into motion. In seven texts this wish is explicitly stated (1, 9–11, and 14–16). Eight texts (1, 2, 9–12, 16, and 19) state an implicit motivation, in which we can discern four different paradigmatic choices. The most popular is that someone or a group of creatures become infatuated with the image from above (sub-motif 'desire for image'), which is found in four texts (2, 11, 16, and 19).

The second paradigmatic choice is that power is desired (sub-motif 'desire for power'), found in texts 1, 9, and 16. There is some major variation within this paradigmatic choice, however. In text 1 (*the Apocryphon of John*) we find two statements: 'that his image may become a light for us' (15.3–4) and 'that his name [Adam] may become a power of light for us' (15.12–13). This could have also been a part of the fourth paradigmatic choice (sub-motif 'human given power'), where the created human is to be the ruler over the world (found in texts 11 and 12, both from the *Right Ginzā*). However, later on in the narrative of *the Apocryphon of John* it becomes apparent that Adam is more powerful than the underlings of the Demiurge, and they create a new mortal body for Adam in order to limit his power (20.35–21.13). The underlings would not have to limit Adam's power if they did not mind his superiority when Adam was to rule over them. Therefore *the Apocryphon of John* belongs to the second paradigmatic choice.

Text 9 (Augustine's *De Natura Boni* 46) is straightforward: the underlings of the Demiurge want to rule. In text 16 (*On the Origin of the World*) the Demiurge and his underlings want to recreate the so-called Adam of Light in a body, so that

the Adam of Light might fall in love with the body and inhabit it, so that the embodied Adam of Light will become a servant to them (112.32–113.5). The third paradigmatic choice, 'desire for body', is found in text 10 (fragments M 7984 and M 7982), where Āz wishes to create a male and female body to inhabit 'so that they become my garment and veil'.[1]

When looking at figure 3, it becomes apparent that an explicit statement of wish is not necessary for the statement of a motivation, as is found in texts 2, 12, and 19. In all narratives featuring 'desire for image', this desire is never articulated by the ones having the desire, but are rather stated in the narrative itself. Two texts state more than one motivation. Both text 11 and 16 both have 'desire for image', while text 11 includes 'human given power', and text 16 includes the opposite 'desire for power' by the Demiurge and his underlings. This is not a problem for paradigmatic choices: a syntagmatic moment can include more than one paradigmatic choice, since paradigmatic choices are known to stack onto each other.[2]

3.2.4 Recreation

The deliberate recreation of the image is the most popular motif in all narratives, found in seventeen of the nineteen texts. In seven cases the image is recreated by a single entity, such as the Demiurge, Ialdabaōth, Matter, Ptahil, or others (texts 4–10). In eight cases the image is recreated by a group (texts 1, 2, and 11–18). There are two texts (3 and 19) where no individual entity or group of entities is mentioned. In text 3 (*the Gospel of the Egyptians*) the narrative of the recreation of the image is only briefly alluded to, without being fully retold. Since this is a Sethian text, it is imaginable that the community knew the story that is referred to in more detail. In text 19 (*Poimandres*) the image seen is not recreated, but rather traps itself into a body by becoming enamoured by its own reflection in Nature, and mating with it (sub-motif 'fall down').

Many texts record specific details about the recreation of the image. Seven texts (10–12 and 16–19) mention the creation of two human beings (sub-motif 'male and female created'), either at the same moment or in quick succession of each other. Text 11 (the *Right Ginzā* 3) is an interesting case here, for it differentiates between two genres of text: prose (3.100.7–101.4) and poetry (3.101.5–104.9). The prose text does mention the creation of both Adam and his wife Hawwā (the Arabic name for Eve), while Hawwā is absent from the poem. Text 16 (*On the Origin of the World*) differentiates between the process of creation of male and female: the female human is created by Sophia by a drop of light, while Adam is created by the underlings of the Demiurge. Three texts (4, 12, and 16) mention that humanity is also created after the image of the Demiurge (sub-motif 'also after image Demiurge'). In text 12 (the

[1] *Asmussen J.* Manichaean Literature. P. 128.

[2] *Jakobson R.* The Phonemic and Grammatical Aspects of Language. P. 105; *Jakobson R.* Sign and System of Language. P. 29; *Jakobson R., Halle M.* Fundamentals of Language. P. 59–60.

Right Ginzā 10) the image of Adam is even solely based on the created universe's ruler, Ptahil, while Hawwā is recreated after the image of Adam.

Seven texts (2, 5, 6, 8, 9, 18, and 19) are more specific about the substance out of which the human body is made (sub-motif 'out of matter'). This can be earth or dust (texts 2, 6, and 18), water or liquid (texts 5 and 19), darkness (texts 9 and 19), or even virtue (text 8). Three texts (1, 10, and 16) name the different parts of the body which are created (sub-motif 'body parts specified'). Text 1 (*the Apocryphon of John*) is the absolute champion in this, since the long recensions ascribe 365 angels to the creation of specific body parts, which is absent in the short recension and only alluded to by Irenaeus.[1] Text 16 (*On the Origin of the World*) how the creation of the body was done part by part, and that the Demiurge created the brain and nervous system (114.33–35).

Two texts (9 and 10) have a rather gruesome way of creating the human body: certain members of the offspring are eaten by the ruler of the created universe (sub-motif 'devouring offspring'). In text 9 (Augustine's *De Natura Boni* 46) a certain Prince of Darkness eats the offspring of his fellow Princes of Darkness and creates the man using his own darkness. Text 10 (M 7984 and M 7982) provides the most details. Āz creates the Asrēshtārs, whose offspring she devours to create the Mazans, whose offspring is devoured to create the dragons, whose offspring are then finally devoured to create man and woman in sequence. Four texts (3, 7, 13, and 17) do not provide any details on the process of recreation, since they only discuss the process of recreation very briefly, or, as in text 3 (*the Gospel of the Egyptians*), only allude to it.

3.2.5 Animation

The body of the created man and woman needs to be provided with a soul and/or spirit as well. It is the most popular motif, being present in all texts. There are four paradigmatic choices here. First of all, the soul or spirit is breathed in by the Demiurge (sub-motif 'breathing in soul/spirit') (texts 1, 5, 6, 16, and 17). Secondly, the soul or spirit comes from the transcendental realm (sub-motif 'soul/spirit from above') (texts 2, 10–15, and 19). Thirdly, the soul or spirit is sown as seed (sub-motif 'sowing seed'), which can use metaphors based on agricultural practices (texts 4 and 5), sexual imagery (texts 6 and 9), or even vaguely refer to both (text 3, *the Gospel of the Egyptians*). Lastly, the soul or spirit is 'mixed in at creation' (texts 7–9, 18, and 19).

In eight texts it is specifically mentioned that the body that is created cannot move (motif 'restricted motion') (texts 1, 2, 11, 12, and 14–17). Normally the body can move when the soul or spirit is added, except in the case of text 16 (*On the Origin of the World*), where the soulless body of Adam only starts moving when Eve commands it to 'become alive! Arise upon the earth!' (116.2–3) (sub-motif 'female

[1] *Foerster W.* Gnosis, Volume 1. P. 114.

moves male'). Three texts (11, 12, and 17) add the detail that the created human Adam does not praise the rulers of the universe, but rather the transcendent God (motif 'human praises God'). Three texts (1, 13, and 17) mention that the underlings of the Demiurge become jealous of the created human (motif 'envy from underlings'). Finally, nine texts (1, 3, 6, and 11–16) include a 'helper of humanity', who can also have the actor-function 'Provider of Soul/Spirit' (texts 14 and 15).

4. Cognitive Mechanisms

Previous scholarship that wanted to explain the prevalence of certain motifs around the world was basically divided into two schools of thought. There is the chronological-historical school, which focuses on the diffusion of a motif from one geographical area to the next.[1] A relevant example is found in the Indo-European school of thought, which traces structural features of language, society, and mythology back to either the Russian steppes north of the Caspian and Black Sea in approximately 4,000 BCE,[2] or to Anatolia between 6,000 and 7,500 BCE.[3]

The second theory relies on certain universalities in the human mind.[4] In the study of myth, this has been most famously espoused by Joseph Campbell in his usage of Jungian archetypes to uncover the 'monomyth' of the heroic journey.[5] Current cognitive theory works with the same assumption of universality, but limits the scope of the archetype slightly. Jungian archetypal theory allows for the archetypes to hold both form and content, mainly caused by the fact that the line between content and form are vague in Jung's own works.[6] Cognitive theory, and later Jungian theorists,[7] emphasize universal forms only; that is, patterns in thought and basic concepts that generate similarities in cultural products from a wide range of different

---

[1] *Witzel M.* The Origins of the World's Mythologies. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 8–12.

[2] *Anthony D.* The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World. Princeton: Princeton University Press, 2008; *Gimbutas M.* The Prehistory of Eastern Europe, Part I: Mesolithic, Neolithic and Copper Age Cultures in Russia and the Baltic Area // Cambridge: Peabody Museum, 1956.

[3] *Bouckaert R., et al.* Mapping the Origins and Expansion of the Indo-European Language Family // Science. 2012. Vol. 337. P. 957–960; *Renfrew C.* Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

[4] *Witzel M.* The Origins of the World's Mythologies. P. 12–14.

[5] *Campbell J.* The Hero with a Thousand Faces: 2nd edition. Princeton: Princeton University Press, 1972.

[6] *Maloney A.* Preference Ratings of Images Representing Archetypal Themes: An Empirical Study of the Concept of Archetypes // Journal of Analytical Psychology. 1999. Vol. 44. No. 1. P. 101–116; *Stevens A.* The Archetypes // *The Handbook of Jungian Psychology: Theory, Practice and Applications* / Ed. by edited by R. Papadopoulos. London: Routledge, 2006. P. 74–80, 84.

[7] *Knox J.* Internal Objects: A Theoretical Analysis of Jungian and Kleinian Models // Journal of Analytical Psychology. 1997. Vol. 42. No. 4. P. 657–658; *Knox J.* Memories, Fantasies, Archetypes: An Exploration of Some Connections between Cognitive Science and Analytical Psychology // Journal of Analytical Psychology. 2001. Vol. 46. No. 4. P. 628–631; *Kotsch W.* Jung's

cultures. Cognitive theory is a recent turn in the humanities towards questions of universality, after a period of scholarship that was marked by a postmodern concern with *différance*. As DeConick writes, 'cognitive models can be very compelling when we face narratives that are engineered consistently across different locales and times'.[1]

Cognitive theory shifts our attention towards basic cognitive categories in the human mind, which are based upon our sensory and embodied experience in the world.[2] The basic experiences form body schemata that then become essential for human cognition: we understand the world through what it is like to act in the world in a body.[3] A good example of a body schema is found in the VERTICALITY or UP-DOWN schema described above (section 1.2).[4] These body schemata then inform our thinking, and can be seen back into all kinds of cultural products, like myths. Body schemata form the most basic element in our metaphorical thinking: we understand more abstract concepts in terms of more concrete ones.[5]

Cognitive theory provides a new insight in old debates over diffusion or multiple origins of cultural motifs. While cultural diffusion is hard to prove because of the lack of data to prove the chain of transmission,[6] multiple independent origins are also often circumspect. Using cognitive theory, it can be argued that basic motifs can arise independently in different cultures, since they are based on the universality of the human body. At the same time, people are ready to receive basic motifs from others because these motifs cater towards basic universal cognitive mechanisms. This can explain both the socialisation of a motif within a culture, as well as the spread of a motif between different cultures. Otherwise, if a certain motif is complicated enough due to different levels of ratcheting, then diffusion can be assumed. The only question which then remains is the specific direction of the borrowing.

A problem arises when considering the elementary nature of these body schemata. As DeConick notes, it is difficult to account for differences between cultures, since cognitive theory mainly deals with human universals.[7] Rephrased in structural terms, it is hard to explain all the paradigmatic choices that are possible within one syntagmatic moment. One feature of culture, however, is the transmission of its immaterial contents, which then can be expanded further by others, during contemporary or later generations. In cognitive science this is called the ratchet effect, by

---

Mediatory Science as a Psychology beyond Objectivism // Journal of Analytical Psychology. 2000. Vol. 45. No. 2. P. 217–244.

[1] *DeConick A.* Soul Flights. P. 82.

[2] *Levy G.* Cognitive Linguistics and Religion. P. 142.

[3] *DeConick A.* Criticisms, Debates, Futures. P. 399; *Levy G.* Cognitive Linguistics and Religion. P. 144.

[4] *DeConick A.* Soul Flights. P. 91.

[5] *Levy G.* Cognitive Linguistics and Religion. P. 144.

[6] *Bernabé A.* Influences Orientales Dans La Littérature Grecque. P. 13–14, 19.

[7] *DeConick A.* Soul Flights. P. 89.

which a tool or concept is expanded upon in terms of its usage.[1] This is often accomplished by the simple metaphorical operation of TARGET IS SOURCE. We have two conceptual domains, of which the SOURCE is the one being understood in terms of the TARGET.[2] In short, the ratchet effect can explain the existence of different paradigmatic choices within a syntagmatic moment.

When looking at DeConick's description of the structure of the myth of soul flights, one notices that not many of the image schemata are relevant for the specific motif, H43 *One creates the body, another the soul*. The VERTICALITY schema is a background feature rather than that it is actually employed. As it comes to the PATH schema, it can be said that the motif reflects one stage on this path, namely the final stage of the descent of the soul from heaven in the world. The CYCLE schema is essentially absent from the specifically selected place in the narrative. The most fruitful cognitive schema is that of the CONTAINER, which will therefore be the focus of this analysis.

There are at least two other cognitive mechanisms at play in all narratives, however. These stories postulate the existence of superhuman agents, and with this come two features: these superhuman agents possess human-like minds (Theory of Mind),[3] which cause all natural phenomena with a goal in mind (promiscuous teleology).[4] For the narratives under analysis here, this means that the coming-into-existence of humanity is not a mere freak accident in a chaotic universe, but is rather a willed action by some superhuman agents (by the underlings of the Demiurge, for example) with a goal in mind. Creating humanity is a goal-oriented task, and it might even a layered plan with multiple steps: humanity is created to enslave the divine soul, for example. While it is often argued that these two cognitive mechanisms are universal human features, this remains to be proven, since it is not clear whether these principles are active in all cultures.[5]

4.1 CONTAINER

The most relevant syntagmatic moment in the narratives which are analysed is 'animation' (discussed in section 3.2.5). Especially the sub-motif in which the body is given a soul is significant because of the paradigmatic choices present. The most basic body schema presented in this myth is that of the CONTAINER, also known as

---

[1] *DeConick A.* Criticisms, Debates, Futures. P. 399; *DeConick A.* Soul Flights. P. 89; Tomasello 1999, 37–40.

[2] *Hayes G.* Conceptual Blending and Religion. P. 166.

[3] *Barrett J.* Why Would Anyone Believe in God? Walnut Creek: AltaMira, 2004.

[4] *Slone J., Lane J.* Evolutionary Psychology and Religion: Surveying the Field // Religion: Mental Religion / Ed. by N. Clements. Farmington Hills: Gale, 2017. P. 8.

[5] For a Chinese counter-example, see *Jullien F.* A Treatise on Efficacy: Between Western and Chinese Thinking / Tr. from French by J. Lloyd. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004. Especially pages 32–60.

the IN-OUT body schema. This is based on the human experience of placing objects *within* the hollow space of other objects.[1]

There are five different entailments or effects caused by employing the CONTAINER schema mentioned by Johnson. The first entailment describes how the substance INSIDE the CONTAINER is protected from forces OUTSIDE of it.[2] This entailment does not seem to be that relevant to the narratives. Rather, it is even contradicted by the second entailment, in which the substance INSIDE the CONTAINER is restricted by that CONTAINER.[3] This is found in texts 1, 9, and 16, in which the Archons desire to have power and therefore want to imprison the soul into the body. The third entailment describes how the substance INSIDE the CONTAINER gains a relatively fixed location.[4] This is the most basic understanding present within the narratives under analysis, and is already assumed to be the case in reference to the second entailment.

The fourth entailment describes how the substance INSIDE the CONTAINER might be visible from some perspectives, and invisible to others.[5] This is apparent in those narratives in which the Archons and Demiurge are not aware of the soul entering the created body. In texts 1 and 17 the Demiurge blows in the soul unwittingly into the body. In texts 2 and 11 there is another model. The Demiurge is unsuccessful in blowing in the soul and thus animating the body, which is done by other means unknown to the Demiurge. The fifth entailment is the principle of transitivity, which describes how the CONTAINER can be INSIDE another CONTAINER, in which case the substance INSIDE the first CONTAINER is also INSIDE the second CONTAINER.[6] This also is a basic feature of all the narratives under analysis here, where the soul, being trapped in the body, also becomes trapped in the created universe at large.

It is apparent that all narratives under analysis refer to a specific metaphor: THE BODY IS A CONTAINER FOR THE SOUL. In this metaphor, the body, the TARGET domain, is understood in terms of the more basic body schema of a CONTAINER, the SOURCE domain, which is filled with a soul. Another feature of this metaphor is that the OUTSIDE of the container most often corresponds with what the CONTAINER is made of, the CONTAINER OBJECT.[7] That is, the body as CONTAINER belongs to in which is it created, namely the created universe. The INSIDE, the CONTAINER SUBSTANCE,[8] the soul, is of a substance other than the CONTAINER itself. In a sense, the OUTSIDE and the INSIDE of the container are dichotomous: the body is created matter, while the soul is uncreated substance.

---

[1] *Johnson M.* The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason. Chicago: University of Chicago Press, 1987. P. 21.

[2] Ibid. P. 22.

[3] Idem.

[4] Idem.

[5] Idem.

[6] Idem.

[7] *Treichler M.* Metaphor and Space: The Cognitive Approach to Spatially Structured Concepts. München: GRIN Verlag, 2003. P. 15.

[8] Idem.

4.2 The ratchet effect

In most narratives, the soul just arrives in the body, either by coming from above (texts 2, 10–15, and 19), being mixed in during the creation of the body (texts 7– 9, 18, and 19), being breathed in (texts 1, 5, 6, 17, and 18), or a mix of the above (texts 18 and 19). We find three different metaphors used within the syntagmatic moment of 'animation', however. The first one is a very clear description of BODY AS CLOTHING FOR THE SOUL.[1] This is a ratcheting of the more common metaphor BODY AS CONTAINER FOR THE SOUL. In this case, the CONTAINER is a specific subset of itself, namely CLOTHING. The BODY, as TARGET domain, is understood in terms of CLOTHING, the SOURCE domain. This is found in three texts: 1, 6, and 10.

Two alternatives to this can be found. In the first alternative, found in text 1 (*The Apocryphon of John*), the SOURCE domain becomes a TOMB, creating the metaphor THE BODY IS A TOMB FOR THE SOUL. The second alternative is found in text 13 (*Left Ginzā* 3), where the SOURCE domain becomes a PRISON, so the metaphor becomes THE BODY IS A PRISON FOR THE SOUL. Next to that, the BODY is understood in terms of a PALACE, creating the metaphor THE BODY IS A PALACE. Even more, the PALACE is understood as a PRISON, which then generates the metaphor THE PALACE IS A PRISON. When this is all implemented, a new ratcheted level arises: THE PALACE (which is the BODY) IS A PRISON FOR THE SOUL. This perfectly exemplifies the second entailment of Johnson for a CONTAINER, which restricts the INSIDE of a CONTAINER in movement.[2]

The second ratcheting operation depends on two metaphors. In the first metaphor, the BODY, as TARGET domain, is ratcheted to be understood as the EARTH, the SOURCE domain. This specific metaphor is found in texts 2, 6, and 18. The other metaphor understands the soul, the TARGET domain, as a SEED, the SOURCE domain. This is found in texts 3–6 and 9. Since the body is like the earth, a soul can be sown into it like a seed. This can also refer to coitus, where the body is inseminated with semen. The combination of both metaphors is only found in text 6 and 9, although in text 9 the body is only equated with earth after creation, and is not created out of earth. The other texts which mention the sowing of seeds depend implicitly on the metaphor THE BODY IS THE EARTH, if the principle that the texts make sense is applied. This is not the case in texts 2 and 18, where the sowing of seeds is not mentioned. Here the metaphor THE BODY IS THE EARTH does not need to be complemented by the metaphor THE SOUL IS A SEED, for the first metaphor makes sense without it.

The third ratcheting operation depends also on two metapors. It is found in text 6 (Clement of Alexandria's *Excerpta ex Theodoto*) and works with a part of the tetrapartite model, trying to explain the difference between the soul and the spirit. In the first metaphor, the TARGET domain is the SOUL, which is understood in terms of a BONE as the SOURCE domain, creating the metaphor THE SOUL IS A BONE. The second

[1] Also attested in *Hayes G.* Conceptual Blending and Religion. P. 175.
[2] *Johnson M.* The Body in the Mind. P. 22.

metaphor relies on this image, for it equates the target DOMAIN of the SPIRIT with the MARROW as a source DOMAIN, creating the metaphor THE SPIRIT IS THE MARROW.

Of the three metaphors represented here, none of them are conceptual blends. In a conceptual blend, there are two or more input domains, from which aspects are projected upon a mental generic frame, and a unique combination of aspects is selected to create a blended space or emergent structure.[1] The resulting emergent structure has some unique properties which were not present in the two input domains.[2] The unique properties that can be imagined here are a positive or negative evaluation caused by the metaphorical identification. However, these evaluations are already present in the metaphors itself. THE BODY AS A TOMB or PRISON FOR THE SOUL are clearly already negative evaluations based on earlier metaphorical operations. The negative connotation as found in the metaphor THE BODY IS A PALACE FOR THE SOUL is determined by the metaphor THE PALACE IS A PRISON. No evaluative connotation is found in the metaphors THE BODY IS CLOTHING FOR THE SOUL, THE SOUL IS A BONE, and THE SPIRIT IS THE MARROW.

The only metaphors that are debatable are the combination of THE BODY IS THE EARTH and THE SOUL IS A SEED. It can be argued that a positive evaluation is generated here. As a seed can come to fruition by being planted in the earth, a soul can similarly return to the transcendental realm by the fruition (or death) of the body it inhabits. Whether this is a conceptual blend, however, depends on whether it is argued that the agricultural metaphor entails a neutral connotation or a positive one. My reason for rejecting the neutral connotation is that the production of food and other products from plant life would have had a positive connotation in an agricultural context, which would then extend to any religious community, for they need food for survival. Against this it could be argued that Gnostic movements rejected life in the created universe, which would mean that any phenomenon that would prolong the existence in that universe (such as the production and subsequent consumption of food) would receive a negative evaluation. This again can be rejected by the need of Gnostic movements to attain knowledge of the highest God in this life,[3] which means that food consumption is necessary, which means that the agricultural metaphor would have a positive connotation.

5. Conclusion

In this paper, nineteen texts which utilize the Gnostic framework as defined by DeConick and which utilize Berezkin's motif H43 *One creates the body, another the soul* have been analysed in a structuralist and cognitive fashion. The structuralist analysis provides eleven actor-functions: the highest God, the provider of the soul or spirit, the Demiurge, the parent of the Demiurge, the underlings of the Demiurge,

---

[1] *Hayes G.* Conceptual Blending and Religion. P. 164.

[2] *Reda G.* Conceptual Projection and Religion // Religion: Mental Religion / Ed. by N. Clements. Farmington Hills: Gale, 2017. P. 180–181.

[3] *DeConick A.* The Gnostic New Age. P. 11.

the voice from above, the provider of the image, the creator(s) of the human body, the male human, the female human, and the helper(s) of humanity. The structure of the story includes five syntagmatic moments: the setting of the story, the revelation of the image from above, the motivation to recreate this image, the actual recreation of the image, and the animation of the recreated image.

Using this framework, the following story can be reconstructed: the narrative might be preceded by either the creation of the universe (texts 1, 3, 4, 12, 13, 16, and 19) or by the creation of plants (text 7). A voice from above is heard, either from the highest God (texts 1 and 3), or from the mother of the Demiurge (texts 16 and 17). An image is shown from the most transcendent realm, either in the water (texts 1–3 and 19), in a light (texts 8 and 16), in the created world itself (text 9), or merely from above (text 14 and 15). Text 2 gives a motivation as to why the image is shown: to reunite the transcendental parts in the universe with the transcendental realm. The wish for recreating this image is stated (texts 1, 9–11, and 14–16), which is motivated: the image is desired (texts 2, 8, 11, 16, and 19), power is desired (texts 1, 9, and 16), a body is desired (text 10), or the created human is to be given power (texts 11 and 12).

The image is recreated either by one entity (texts 4–10), by a group (texts 1, 2, and 11–18), or the image simply falls down itself (text 19). Sometimes a text gives more details: a male and female figure are created (texts 10–12, 16, 18, and 19), the human body is also created after the image of the Demiurge (texts 4, 12, and 16), the matter out of which the image is recreated is described (texts 2, 5, 6, 8, 9, 18, and 19), the different body parts are specified (texts 1 and 10), or humanity is created by devouring offspring of other creatures (texts 9 and 10).

The recreated image is then animated, by breathing in the soul or spirit (texts 1, 5, 6, 16, and 17), by the soul or spirit descending from above (texts 2, 10–15, and 19), by sowing the soul or spirit as seed (texts 3–6 and 9), or the soul or spirit is simply mixed in during recreation (texts 7–9, 18, and 19). If the recreated body cannot move or only move partially (texts 1, 2, 11, 12, and 14–17), then it starts moving once the soul or spirit is inserted, except in text 16, where Eve commands the body of Adam to move. The recreated image proceeds to praise the highest God (texts 11, 12, and 17), and the underlings of the Demiurge become envious of the recreated image (texts 1, 13, and 17). Humanity might also have been appointed a helper (texts 1, 3, 6, and 11–16).

In terms of cognitive theory, Theory of Mind and promiscuous teleology are active in these narratives, as in most narratives featuring superhuman entities. The narratives can be understood using the CONTAINER body image, as well as the TARGET IS SOURCE metaphor. The basic metaphor is THE BODY IS A CONTAINER FOR THE SOUL. The CONTAINER can be ratcheted to three different domains: a TOMB (text 1), CLOTHING (texts 1 and 10), a PRISON and PALACE (text 13), or the EARTH (explicit in texts 2, 6, and 18, implicit in texts 3–5 and 9). The SOUL can also be ratcheted to a SEED (texts 3–6 and 9), which always implies the metaphor THE BODY IS THE EARTH.

A separate metaphor can be found in the combination of THE SOUL IS A BONE and THE SPIRIT IS THE MARROW.

BIBLIOGRAPHY

Primary sources

Alexander of Lykopolis. Of the Manichaeans // Ante-Nicene Fathers, Volume 6: Gregory Thaumaturgus, Dionysius the Great, Julius Africanus, Anatolius and Minor Writers, Methodius, Arnobius / Ed. by A. Roberts, J. Donaldson / Tr. from Greek by J. Hawkins. Edinburgh: T&T Clark, 1885. P. 237–253.

Alexander of Lykopolis. Contra Manichaei Opiniones Disputatio. Stuttgard: Teubner, 1989.

Asmussen J. Manichaean Literature: Representative Texts Chiefly from Middle Persian and Parthian Writings. Delmar: Scholar's Facsimiles & Reprints, 1975.

Augustine. Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, Opera Omnia, Volume 11 / Ed. by J. Migne. Paris: Migne, 1842 / [URL]: https://www.augustinus.it/latino/pl_42.htm (accessed 18 February 2018).

Augustine. Concerning the Nature of Good, Against the Manichaeans (De Natura Boni Contra Manichaeos) // Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume 4: St. Augustin: The Writings Against the Manichaeans, and Against the Donatists / Ed. by P. Schaff / Tr. from Latin by A. Newman. Peabody: Hendrickson Publishers, 1887. P. 347–365.

Clement of Alexandria. Extraits de Théodote: Texte Grec / Ed. by F. Sagnard. Paris: Les Éditions du Cerf, 1970.

Epiphanius. Band 3 Panarion haer. 65–80. De fide / Ed. by J. Dummer, K. Holl. Berlin: De Gruyter, 1985.

Epiphanius. Band 1 Ancoratus und Panarion Haer. 1–33 / Ed. by M. Bergermann, C.F. Collatz, K. Holl. Berlin: De Gruyter, 2013.

Foerster W. Gnosis: A Selection of Gnostic Texts, Volume 1: Patristic Evidence / Tr. from German by R. Wilson. Oxford: Clarendon Press, 1972.

Foerster W. Gnosis: A Selection of Gnostic Texts, Volume 2: Coptic and Mandaean Sources / Tr. from German by R. Wilson. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Gardner I. The Kephalaia of the Teacher: The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary. Leiden: Brill, 1995.

Gardner I., Lieu S. Manichaean Texts from the Roman Empire. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Hippolytus. Refutation of All Heresies / Tr. by D. Litwa. Atlanta: SBL Press, 2016.

Irenaeus. Libros Quinque Adversus Haereses. Volume 1 / Ed. by W. Harvey. Cambridge: Cambridge University Press, 1857.

Irenaeus. Epideixis/Darlegung der Apostolischen Verkündigung, Adversus Haereses/Gegen die Häresien I. / Tr. from Greek and Latin by N. Brox. Freiburg: Herder, 1993.

Jamison S., Brereton J. The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India: Volumes 1–3. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Lidzbarski M. Ginzā Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1925.

Robinson J. The Nag Hammadi Library in English: Revised Edition. San Francisco: Harper & Row, 1988.

Robinson J., Böhlig A., Wisse F. The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices, Volume 2: Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2. Leiden: Brill, 2000.

Robinson J., Charles Hedrick C. The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices, Volume 5: Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII. Leiden: Brill, 2000.

Robinson J., Layton B. The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices, Volume 2: Nag Hammadi Codex II,2–7. Leiden: Brill, 2000.

Robinson M., Waldstein M., Wisse F. The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices, Volume 2: Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1. Leiden: Brill, 2000.

Trismegistus H. Corpus Hermeticum, Tome I: Traités I–XII / Ed. by A. Nock / Tr. from Greek by A. Festugière. Paris: Société d'Édition 'Les Belles Lettres', 1960.

Trismegistus H. Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction / Tr. from Greek by B. Copenhaver. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Secondary literature

Anthony D. The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World. Princeton: Princeton University Press, 2008.

Apo S. Analysing the Contents of Narratives: Methodical and Technical Observations // Folklore Processed: In Honour of Lauri Honko on His 60th Birthday, 6th March 1992 / Ed. by R. Kvideland. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1992. P. 62–72.

Barrett J. Why Would Anyone Believe in God? Walnut Creek: AltaMira, 2004.

Benveniste É. Problems in General Linguistics / Tr. from French by M. Meek. Coral Gables: University of Miami Press, 1971.

Benveniste É. The Semiology of Language // Semiotics: An Introductory Anthology / Ed. by R. Innis. Bloomington: Indiana University Press, 1985. P. 228–246.

Berezkin Y. World Mythology and Folklore: Thematic Classification and Areal Distribution of Motifs. Analytical Catalogue. // [URL]: http://ruthenia.ru/folklore/berezkin/eng.htm (accessed 12 November 2018).

Bernabé A. Influences Orientales Dans La Littérature Grecque: Quelques Réflexions de Méthode // Kernos. 1995. Vol. 8. P. 9–22.

Bouckaert R., et al. Mapping the Origins and Expansion of the Indo-European Language Family // Science. 2012. Vol. 337. P. 957–960.

Bousset W. Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1907.

Brakke D. The Gnostics : Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

Campbell J. The Hero with a Thousand Faces: 2nd edition. Princeton: Princeton University Press, 1972.

Casalis M. Lévi-Strauss' Structural Analysis of Myth: A Study in Methodology //Proceedings of the New Mexico-West Texas Philosophical Society. 1974. P. 59–65.

Csapo E. Theories of Mythology. Malden: Blackwell Publishing, 2005.

DeConick A. The Gnostic New Age: How a Countercultural Spirituality Revolutionized Religion from Antiquity to Today. New York: Columbia University Press, 2016.

DeConick A. Criticisms, Debates, Futures: The Historical Method and Cognitive Historicism // Religion: Social Religion / Ed. by W. Parsons. Farmington Hills: Gale, 2016. P. 383–406.

DeConick A. Soul Flights: Cognitive Ratcheting and the Problem of Comparison // Aries: Journal for the Study of Western Esotericism. 2017. Vol. 17. No. 1. P. 81–118.

Dundes A. The Motif-Index and the Tale Type: A Critique // Journal of Folklore Research. 1997. Vol. 34. No. 3. P. 195–202.

Freilich M. Myth, Method, and Madness // Current Anthropology. 1975. Vol. 16. No. 2. P. 207–226.

Frog. Mythology in Cultural Practice: A Methodological Framework for Historical Analysis // The Retrospective Methods Network Newsletter. 2015. Vol. 10. P. 33–57.

Gimbutas M. The Prehistory of Eastern Europe, Part I: Mesolithic, Neolithic and Copper Age Cultures in Russia and the Baltic Area // Cambridge: Peabody Museum, 1956.

Greimas A. Du Sens: Essais Sémiotiques. Paris: Éditions du Seuil, 1970.

Hayes G. Conceptual Blending and Religion // Religion: Mental Religion / Ed. by N. Clements. Farmington Hills: Gale, 2017 P. 163–178.

Holbek B. On the Classification of Folktales // IV International Congress for Folk-Narrative in Athens / Ed. by G. Megas. Athens: Laographia, 1964. P. 158–61.

Innis R. Semiotics: An Introductory Anthology. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

Jakobson R. The Phonemic and Grammatical Aspects of Language in Their Interrelations // Selected Writings II: Word and Language. The Hague: Mouton & Co., 1971. P. 103–114.

Jakobson R. Closing Statement: Linguistics and Poetics // Semiotics: An Introductory Anthology / Ed. By R. Innis. Bloomington: Indiana University Press, 1985. P. 147–175.

Jakobson R. Sign and System of Language: A Reassessment of Saussure's Doctrine // Verbal Art, Verbal Sign, Verbal Time / Ed. by K. Pomorska, S. Rudy. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. P. 28–33.

Jakobson R., Halle M.. Fundamentals of Language. The Hague: Mouton & Co., 1956.

Johnson M. The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Jullien F. A Treatise on Efficacy: Between Western and Chinese Thinking / Tr. from French by J. Lloyd. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.

King K. What Is Gnosticism? Cambridge: Harvard University Press, 2003.

Kirk G. Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Knox J. Internal Objects: A Theoretical Analysis of Jungian and Kleinian Models // Journal of Analytical Psychology. 1997. Vol. 42. No. 4. P. 653–666.

Knox J. Memories, Fantasies, Archetypes: An Exploration of Some Connections between Cognitive Science and Analytical Psychology // Journal of Analytical Psychology. 2001. Vol. 46. No. 4. P. 613–635.

Kotsch W. Jung's Mediatory Science as a Psychology beyond Objectivism // Journal of Analytical Psychology. 2000. Vol. 45. No. 2. P. 217–244.

Lessa W. 'Discoverer-of-the-Sun': Mythology as a Reflection of Culture // The Journal of American Folklore. 1966. Vol. 79. No. 311. P. 3–51.

Levy G. Cognitive Linguistics and Religion: Surveying the Field // Religion: Mental Religion / Ed. by N. Clements. Farmington Hills: Gale, 2017. P. 137–150.

Lévi-Strauss C. The Structural Study of Myth // *The Journal of American Folklore*. 1955. Vol. 68. No. 270. P. 428–444.

Lévi-Strauss C. Le cru et le cuit. Paris: Plon, 1964.

Lincoln B. Gods and Demons, Priests and Scholars : Critical Explorations in the History of Religions. Chicago: University of Chicago Press, 2012.

Logan A. The Gnostics: Identifying an Early Christian Cult. Edinburgh: T&T Clark, 2006.

Löhr W. Satorneilos // Der Neue Pauly / Ed. by H. Cancik, H. Schneider, M. Landfester. Leiden: Brill, 2006 // [URL]: http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e1102200 (accessed 20 February 2019).

Maloney A. Preference Ratings of Images Representing Archetypal Themes: An Empirical Study of the Concept of Archetypes // Journal of Analytical Psychology. 1999. Vol. 44. No. 1. P. 101–116.

Pleše Z. Poetics of the Gnostic Universe : Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John. Leiden: Brill, 2006.

Reda G. Conceptual Projection and Religion // Religion: Mental Religion / Ed. by N. Clements. Farmington Hills: Gale, 2017. P. 179–196.

Reitzenstein R. Iranischer Erlösungsglaube // Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche. 1921. Vol. 20. P. 1–23.

Renfrew C. Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Ricœur P. Structure and Hermeneutics // *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics* / Ed. by D. Ihde / Tr. From French by K. McLaughlin. New York: Continuum, 2004. P. 27–60.

Segal A. Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and Their Environment // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II. 1980. Vol. 23. No. 2. P. 1333–1394.

Sless D. In Search of Semiotics. London: Croom Helm, 1986.

Slone J., Lane J. Evolutionary Psychology and Religion: Surveying the Field // Religion: Mental Religion / Ed. by N. Clements. Farmington Hills: Gale, 2017. P. 3–16.

Stevens A. The Archetypes // *The Handbook of Jungian Psychology: Theory, Practice and Applications* / Ed. by edited by R. Papadopoulos. London: Routledge, 2006. P. 74–93.

Thompson S. The Folktale. New York: The Dryden Press, 1946.

Thompson S. Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends. Revised and Enlarged Edition. Bloomington: Indiana University Press, 1958 // [URL]: http://www.ruthenia.ru/folklore/thompson/ (accessed 15 February 2019).

Tomasello M. The Cultural Origins of Human Cognition. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Treichler M. Metaphor and Space: The Cognitive Approach to Spatially Structured Concepts. München: GRIN Verlag, 2003.

Van der Broek R. Gnostic Religion in Antiquity. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Williams M. Rethinking “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations: Zweite Auflage/Second Edition / Tr. by E. Anscombe. Malden: Blackwell Publishing, 1953.

Witzel M. The Origins of the World’s Mythologies. Oxford: Oxford University Press, 2013.

ПЕРВОИСТОЧНИКИ

Рене Генон

ЗАБЛУЖДЕНИЯ СПИРИТОВ (продолжение[1])

Глава IV. Современный характер спиритизма

Новым в спиритизме по сравнению со всем тем, что существовало ранее, являются не феномены, которые были известны во все времена, как мы уже замечали по поводу «неспокойных домов». К тому же было бы весьма удивительно, если бы эти феномены, если они на самом деле реальны, ждали для своего проявления наступления новой эпохи, чтобы проявится, или что, по крайней мере, никто их до сих пор не замечал. Новым в нем и носящим сугубо современный характер является эта интерпретация, даваемая спиритами феноменам, которыми они занимаются, теория, при помощи которой они пртендуют на их объяснение. Но как раз эта теория собственно и составляет спиритизм, о чем мы постарались сообщить с самого начала. Без нее не было бы спиритизма, а было бы нечто иное, и нечто, что могло бы быть даже совершенно отличным. На этом совершенно важно остановиться, прежде всего, потому что те, кто не достаточным образом в курсе этих вопросов, не умеют проводить необходимые различия, и затем, потому что путаница поддерживается самими спиритами, которым доставляет удовольствие утверждать, что их учение старо как мир. Впрочем, эта позиция странным образом нелогичная для людей, открыто исповедующих веру в прогресс. Спириты не доходят до того, что ссылаются на воображаемую традицию, как это делают теософисты, против которых мы сформулировали в другом месте точно такое же возражение[2], но, кажется, что они, по крайней мере, видят в древности, которую они ошибочно приписывают своим верованиям (и многие это делают, конечно, совершенно искренне) то, что в определенной степени позволяет подвести под них твердую основу. В сущности, это не первое противоречие, в которое впадают все эти люди, и если они даже не замечают этого противоречия, то это потому, что способность к размышлению занимает слишком мало места в их убеждениях. Именно поэтому их теории, будучи по своему происхождению и природе, прежде всего, сентиментальными, по-настоящему не заслуживают названия доктрины. И если эти люди оказываются у них в плену, то почти исключительно потому, что находят их «утешающими» и способными удовлетворить устремления в духе смутной религиозности.

© А. А. Игнатьев (перевод)

[1] Начало в девятом номере журнала «Aliter» (2018. №9. С. 81–98). Система ссылок, использованная Р. Геноном, приведена в соответствие с формальными нормами настоящего издания. – *Прим. ред.*

[2] *Guénon R.* Théosophisme: Histoire d’une Pseudo-Religion. P. 108.

Сама вера в прогресс, играющая такую важную роль в спиритизме, показывает уже, что он является по природе своей современным явлением, потому что эта вера совершенно недавнего происхождения и восходит ко времени не ранее чем вторая половина XVIII в., к эпохе, господствовавшие в которую представления, как мы видели, оставили свои следы в терминологии спиритов, точно также как они вдохновляли создателей всех социалистических и гуманистических теорий, более непосредственным образом предоставившим спиритизму доктринальные элементы, среди которых необходимо особо отметить идею реинкарнации. Эта идея, на самом деле, также возникла совершенно недавно, несмотря на неоднократно повторяющиеся утверждения противоположного характера, основывающиеся лишь на целиком ошибочных уподоблениях. Как раз к концу XVIII в. Лессинг[1] сформулировал ее в первый раз, насколько нам известно, по крайней мере, и констатация этого факта отсылает наше внимание к немецкому масонству, к которому этот автор принадлежал, не учитывая того, что он, вероятно, был связан с другими тайными обществами наподобие тех, о которых мы прежде уже вели речь. Любопытно, что эта идея, вызывавшая столько протестов со стороны американских «спиритуалистов», имеет родственные корни с их собственным движением. Есть повод поинтересоваться, не этим ли путём представления, нашедшие свое выражение у Лессинга, чуть позже могли передаться некоторым французским социалистам, но мы не можем ничего утверждать в этом отношении, так как не доказано, что Фурье и Пьер Леру в действительности были знакомы, и после всего может статься, что одна и та же идея пришла к ним независимым образом, чтобы разрешить сильно занимавший их вопрос, а именно всего-навсего вопрос о неравенстве социальных условий. Как бы там ни было, именно они явились настоящими основоположниками теории реинкарнации, которую популяризовали, заимствовав ее у них, спириты, а у спиритов впоследствии отыскали эту теорию в свою очередь другие. Во второй части данного исследования мы еще вернемся к углубленному рассмотрению этой концепции, которая, какой бы примитивной она не была, обрела в наши дня подлинную важность, учитывая удивительную судьбу, приуготовленную для нее французскими спиритами: она не только была принята большинством возникших в дальнейшем «неоспиритуалистических» школ, некоторым из которых, в особенности теософистам, удалось проникнуть в до тех пор невосприимчивые круги англосаксонских спиритов, но также заметны люди, соглашающиеся с этой концепцией, не будучи связаны с какой-либо из этих школ, и не догадывающиеся, что этим они подвергаются влиянию определенных духовных течений, о которых они почти ничего не знают и о самом существовании которых едва ли догадываются. В данный момент, мы

[1] Лессинг Готхольд Эфраим (Gotthold Ephraim Lessing; 1729 – 1781) – немецкий поэт, драматург, теоретик искусства и литературный критик-просветитель. Основоположник немецкой классической литературы. История человечества, по его мнению, представляет собой процесс медленного развития человеческого сознания, преодоление неразумия и освобождение от всевозможных догм, в первую очередь религиозных. – *Прим. пер.*

ограничимся тем, оставив объяснение на потом, что реинкарнация совершенно не имеет ничего общего с представлениями древних наподобие представлений о «метемпсихозе» и «трансмиграции», с которыми «неоспиритуалисты» неверно её отождествляют. По крайней мере, можно предугадать благодаря сказанному нами в главе, посвященной определению спиритизму, что объяснение принципиальных различий, о которых они находятся в неведении, заключается в том, что связано со строением человеческого существа, как в отношении этого вопроса, так и в отношении вопроса об общении с умершими, на котором мы сейчас остановимся поподробнее.

Достаточно распространено ошибочное мнение, связывающее спиритизм с культом мёртвых, каковой присущ в большей или меньшей степени всем религиям и также различным традиционным доктринам, не носящим никакого религиозного характера. В действительности этот культ, в какой бы то форме он не представал, никоим образом не подразумевает настоящего общения с умершими. Самое большое, можно было бы сказать в некоторых случаях о чем-то вроде духовного общения, но никогда об общении благодаря материальным средствам, утверждение возможности которого составляет основополагающий постулат спиритизма. В особенности, то, что называют «культом предков», установленным в Китае в соответствии с конфуцианскими обычаями (которые не следует забывать, носят чисто общественный, а вовсе не религиозный характер), не имеет ничего общего с какими-либо практиками эвокации. Однако этот пример принадлежит к числу тех, к которым чаще всего прибегают приверженцы древности и всеобщности спиритизма, которые даже уточняют, что китайцы часто проводят эвокации посредством способов, целиком подобных их собственным. Вот из-за чего возникла эта путаница: на самом деле, в Китае есть люди, использующие инструменты, которые весьма напоминают «вертящиеся столики», но здесь перед нами гадательные практики, относящиеся к сфере магии и целиком чуждые конфуцианской обрядности. К тому же, людей, открыто занимающихся магией, как там, так и в Индии, глубоко презирают, и использование этих средств считается порицаемым, помимо некоторых определенных случаев, которых мы здесь не касаемся и которые имеют чисто внешнее сходство с обычными случаями. На самом деле, важен не вызванный феномен, а цель, ради которой его вызывают, и также манера, в которой это производится. Таким образом, первое различие, которое надлежит проводить, это различие между магией и «культом предков», и это даже более чем различие, потому что как на практике, так и в теории это абсолютная разница, но есть и кое-что еще: дело в том, что магия отнюдь не является спиритизмом, что она совершенно отличается от него в теоретическом отношении, а на практике в очень большой степени. Вначале нам следует заметить, что маг является полной противоположностью медиума. Маг играет в производстве феноменов принципиально активную роль, в то время как медиум по определению представляет собой чисто пассивное орудие. В этом отношении маг скорее похож на гипнотизера, а медиум – на его «объект». Но следует

добавить, что маг не обязательно действует посредством «объекта», и это даже весьма редко встречается, и что сфера, в которой осуществляется его деятельность, гораздо более протяженная и сложная, чем сфера деятельности гипнотизера. Затем, магия никоим образом не подразумевает, что задействованные ею силы представляют собой «духов» или что-либо подобное. И даже там, где она представляет феномены, сравнимые с феноменами спиритов, она дает им совершенно иное объяснение. Например, вполне возможно прибегнуть к кому-либо способу гадания, не допуская, что «души умерших» ответственны за то, что содержится в полученных ответах. Впрочем, сказанное только что нами имеет самое общее значение: приемы, которые спириты рады отыскать в Китае, были также известны древним грекам и римлянам. Так, Тертуллиан[1] сообщает о гадании, совершаемом «посредством коз и столов», и другие авторы, такие как Феокрит[2] и Лукиан[3], упоминают также о вращаемых сосудах и решетах, но во всех этих случаях речь идет исключительно о гаданиях. Впрочем, даже если «души умерших» могут в определенных случаях вмешиваться в практики этого рода (на это, кажется, указывает Тертуллиан) или, другими словами, если эвокация в более или менее исключительных случаях примешивается к простому гаданию, то дело в том, что «души», о которых идет речь, представляют собой нечто иное, чем то, что спириты называют «духами». Они суть только это «нечто», на которое мы указывали выше для объяснения некоторых феноменов, но чью природу мы еще не уточняли. Мы к этому скоро вернемся и завершим таким образом показывать, что спириты не имеют никакого права ссылаться на магию, даже рассматриваемую в этой особой области, касающейся эвокаций, если только это может здесь являться рекомендацией. Но из Китая, разговор о котором и побудил нас к этим соображениям, нам следует прежде перенестись в Индию, в отношении которой были допущены другие ошибки такого же ряда, которые мы равным образом хотим особо отметить.

Касательно этого мы обнаружили удивительные вещи в книге, которая, однако, на вид кажется серьезной. Впрочем, это и есть причина, по которой мы полагаем необходимым особо упомянуть её здесь. Это достаточно известная книга принадлежит перу д-ра Поля Жибье[4], никоим образом не являющегося спиритом. Он хотел занимать позицию беспристрастного учёного, и вся экспериментальная сторона кажется выполненной на совесть.

---

[1] Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс (лат. Quintus Septimius Florens Tertullianus; 155/165 – 220/240) – один из наиболее выдающихся раннехристианских писателей, теологов и апологетов. – *Прим. пер.*

[2] Феокрит (др.-греч. Θεόκρῖτος, ок. 300 – ок. 260 до н. э.) – древнегреческий поэт III в. до н. э., известный преимущественно своими идиллиями. – *Прим. пер.*

[3] Лукиан из Самосат (др.-греч. Λουκιανὸς ὁ Σαμοσατεύς, лат. Lucianus Samosatensis; около 120 – после 180 гг. н. э.) – древнегреческий писатель. В сатирических сочинениях Лукиан высмеивает общественные, религиозные и философские предрассудки, а также другие пороки современного ему общества. – *Прим. пер.*

[4] *Gibier P.* Le spiritisme, fakirisme occidental; étude historique, critique et expérimentale. Paris: Doin, 1887.

Однако можно поинтересоваться, каким образом получается, что почти все те, кто занимается этими вопросами, даже утверждая, что они ограничиваются строго научной точкой зрения и воздерживаясь от того, чтобы делать выводы в пользу гипотезы спиритов, находили необходимым выставлять на показ антикатолические воззрения, которые, как кажется, не имеют прямой связи с тем, о чём идёт речь. Здесь кроется нечто, что является по-настоящему странным, и книга д-ра Жибье, написанная в этом духе, содержит места, способные вызвать зависть у самого г-на Фламмариона, которому так нравится вставлять напыщенные речи этого рода даже в свои работы по популярной астрономии. Но это совсем не то, на чем бы мы хотим в данный момент остановиться. Есть другая вещь, на которой более важно сосредоточиться, потому что многие люди не в состоянии её заметить. Дело в том, что сведения об Индии, содержащиеся в этой книге, представляют собой невероятный вздор. К тому же источник нетрудно определить: автор совершил очень большую ошибку, поверив, с одной стороны, в фантастические рассказы Луи Жаколио[1], а с другой стороны, в не менее фантастические документы, которые были переданы ему неким «Атмическим обществом», существовавшим тогда в Париже (это было в 1886 г.) и представленным, к тому же, почти исключительно своим единственным основателем, инженером Тремечини (Tremeschini). Мы не будем останавливаться на этих заблуждениях, одно из которых заключается в том, что название трактата по астрономии принимают за имя человека[2], они интересны лишь тем, что уже показывают несерьезность используемых сведений. Мы говорили о вздоре; не думаем, что это слово будет чересчур сильным для обозначения подобных вещей: «Современная доктрина спиритов <…> оказывается почти полностью совпадающей с нынешней эзотерической религией брахманов. Между тем, она преподавалась посвященным низших ступеней в гималайских храмах, может быть, более чем *сто тысяч лет* назад! Эта связь является, по крайней мере, любопытной и, не впадая в парадокс, можно сказать, что спиритизм является эзотерическим брахманизмом в открытой форме»[3]. Прежде всего, собственно говоря, не существует «эзотерического брахманизма», и так как мы уже объясняли это в другом

---

[1] См. книги Луи Жаколио (Louis Jacolliot): Le Spiritisme dans la Monde. Paris, Saint-Germain [printed], 1875; La Bible dans l' Inde. Paris : Librairie Internationale, 1869; Les Fils de Dieu. Paris: Lacroix et Cie, 1875; Christna et le Christ. Paris: A. Lacroix et cie., 1874; Histoire des Vierges. Paris, A. Lacroix et cie., 1874; La Genèse de l'Humanité Paris: A. Lacroix et Cie, 1879. и т. д. – *Прим. авт.* Луи Жаколио (Louis Jacolliot; 1837 – 1897) – французский путешественник и писатель. Целый ряд своих книг Луи Жаколио посвятил этнографическим вопросам и сравнительному изучению индийской религии и мифологии. Его произведения часто цитировала Е. П. Блаватская в книге «Разоблаченная Изида», и сказанное там о Лемурии имеет своим источником гипотезу Жаколио. Кроме того, в книге Жаколио «Сыновья Бога» (Les Fils de Dieu) впервые упоминается об Агартхе. – *Прим. пер.*

[2] Sûrya-Siddhânta (орфографич. Souryo-Shiddhanto). Уточняют даже, что этот придуманный астроном жил пятьдесят восемь тысяч лет назад!

[3] *Gibier P.* Op. cit. v. l6.

месте[1], мы не будем возвращаться к этому. Но если бы и имелся таковой, он не имел бы ни малейшей связи со спиритизмом, потому что это противоречило бы самим основам брахманизма в общем и также потому что спиритизм является одним из самых грубых экзотерических учений, которые когда-либо существовали. Если хотят указать на теорию реинкарнации, то мы повторим, что она никогда не проповедовалась в Индии, даже буддистами, и что она является созданием современных западных людей. Утверждающие противоположное не знают, о чем они говорят[2], но заблуждения нашего автора являются еще более серьезными и всеохватывающими, так как вот, что мы читаем далее: «У брахманов практика эвокации умерших является основой богослужения в храмах и сущностью религиозной доктрины»[3]. Это утверждение как раз полностью противоположно истине: мы можем утверждать самым категоричным образом, что все брахманы без исключения, вместо того чтобы превращать эвокацию в основной элемент своего учения и своих обрядов, запрещают её полностью и во всех её формах. Кажется, что именно из «рассказов европейских путешественников» и возможно, прежде всего, россказней Жаколио, д-р Жибье и взял, что «эвокации душ предков могут совершаться лишь брахманами различных степеней»[4]. Между тем практики этого рода, в том случае когда их не могут целиком искоренить, оставляют, по крайней мере, на долю людей самых низших классов, иногда даже чандал, то есть людей без касты (тех, кого европейцы называют париями), хотя и стараются отвлечь их от этих практик, насколько это возможно. Жаколио явно недобросовестен во многих случаях, например, когда он превращает Isha Krishna в Jezeus Christna ради нужд антихристианской концепции. К тому же, его и ему подобных вполне могли иногда вводить в заблуждение, и если им случалась во время их пребывания в Индии быть свидетелями реальных феноменов, то конечно, поостереглись давать этим феноменам настоящее объяснение. Мы прежде всего намекаем на феномены факиров, но, перед тем как рассмотреть этот момент, мы скажем еще следующее: в Индии, когда случается, что самопроизвольно проявляется то, что спириты называют медиумичностью (мы говорим «самопроизвольно», потому что никто и никогда не стремился бы приобрести или развить эту возможность), считается, что это подлинное бедствие для медиума и для его окружения. Люди из народа, не колеблясь приписывают дьяволу феномены этого порядка, и даже те, кто примешивает к этому в определенной степени мертвых, лишь рассматривают вмешательство prêtas, то есть низших элементов, остающихся привязанными к трупу, элементов, строго тождественных «маннам» древних римлян и никоим образом не представляющим духа. Впрочем, повсюду природные медиумы повсюду

---

[1] *Guénon R.* Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues. Paris: M. Rivière, 1921. P. 152 – 154.

[2] Д-р Жибье дошел до того, что перевел термин avatar как «реинкарнация» (*Gibier P.* Op. cit. P. 116), и он полагает, что этот термин применим к человеческой душе.

[3] *Gibier P.* Op. cit. P. 117.

[4] Ibid. P. 118.

считались «охваченными» или «одержимыми», в зависимости от случая, и ими занимались лишь для того, чтобы постараться освободить их от этого и исцелить их. Это только лишь спириты возвели это уродство в ранг достоинства, стремясь поддерживать его и культивировать и даже вызывать его искусственно и окружая невероятным почтением страдающих от него несчастных, вместо того, чтобы видеть в них объект жалости и отвращения. Достаточно не иметь никаких предрассудков, чтобы ясно заметить опасность этого странного переворота: медиум, какова бы не была природа влияний, действующих на него и через него, должен рассматриваться как настоящий больной, как ненормальное и неуравновешенное существо; с тех пор как спириты, вместо того, чтобы заняться исцелением этой неуравновешенности, стремятся всеми силами ее распространять, их следует разоблачать как опасное для общественного здоровья течение. Впрочем, не только в этом состоит их опасность.

Но вернемся в Индию, в отношении которой нам остается рассмотреть последний вопрос, чтобы рассеять двусмысленность, выражающуюся в самом заглавии, которое д-р Жибье дал своей книге. Назвать спиритизм «западным факиризмом» значит обнаружить просто-напросто свое полное невежество, не только в отношении спиритизма, о котором очень легко получить сведения, но и факиризма. Слово fakir, имеющее арабское происхождение и обозначающее собственно «нищего» или «бедняка», прилагается в Индии к категории индивидов, на которых, за исключением европейцев, мало кто обращает внимание, и которые рассматриваются как разновидность жонглеров, развлекающих толпу своими фокусами. Говоря это, мы не хотим утверждать, что совершенно оспаривают реальность их особых способностей, но эти способности, приобретение которых предполагает долгую и мучительную тренировку, относятся к низшему порядку и как таковые считаются не особо завидными. Стремится к ним означает показывать неспособность к достижению результатов другого уровня, для чего они могут быть лишь препятствием. И мы обнаруживаем здесь еще один пример неприятия, которое испытывают на Востоке ко всему, что принадлежит к сфере магии. На деле, феномены факиров порой имитируются, но даже эта имитация предполагает способность к коллективному внушению, действующему на всех присутствующих, которая вызывает почти не меньшее удивление, на первый взгляд, чем производство реальных феноменов. Это не имеет ничего общего с фокусничеством (которое исключено даже условиями, в которых действуют все факиры), и это совсем другая вещь, чем распространенный на Западе гипноз. Что касается реальных феноменов, чьей имитацией являются остальные, они принадлежат, как мы сказали, к сфере магии. Факир, всегда активно и осознанно занимающийся производством феноменов, это маг, и в другом случае, его можно уподобить гипнотизеру. Итак, он совершенно не похож на медиума, и даже, если индивид обладает хоть толикой медиумичности, этого достаточно, чтобы лишить его способности к обретению хоть одного из феноменов факиризма в том виде, который его по существу характеризует, так как используемые средства

являются диаметрально противоположными, и это относится даже к проявлениям, представляющим какое-либо внешнее сходство. Впрочем, это сходство существует лишь для самых простейших из демонстрируемых факирами феноменов. С другой стороны, ни один факир никогда не утверждал, что «духи» или «души умерших» имеют хоть малейшее отношение к этим феноменам. Или, по крайней мере, если есть таковые, которые говорили нечто в этом роде европейцам наподобие Жаколио, они сами в это совершенно не верили. Как и большинство восточных людей, они отвечали здесь лишь в духе предвзятого мнения, обнаруженного ими у их собеседников, которым они не хотели раскрывать подлинную природу тех сил, которыми владели. Впрочем, за неимением других мотивов, чтобы действовать таким образом, они должны были посчитать, что всякое правдивое объяснение было бы совершенно бесполезно, учитывая образ мышления людей, с которыми они имели дело. Сколь малообразованными не были бы некоторые факиры, у них имеются еще некоторые понятия, которые показались бы «трансцендентальными» большинству современных западных людей. И даже о вещах, которые они не в состоянии объяснить, факиры совершенно не имеют ложных представлений, составляющих сущность спиритизма, так как у них нет никаких оснований делать предложения, которые находились бы в совершенном противоречии со всеми традиционными индуистскими концепциями. Магия факиров не имеет ничего от эвокационной магии, которую никто бы не осмелился, открыто практиковать, а значит, мертвые к ней совершенно не причастны. С другой стороны, сама эвокационная магия, если верно её понимать, может скорее поспособствовать опровержению гипотезы спиритов, нежели чем её подтверждению. Мы полагали полезным дать все эти пояснения, рискуя немного затянуть изложение, поскольку по вопросу о факиризме и по связанным с ним вопросам в Европе царит полное невежество: оккультисты знают о них почти не больше, чем спириты и «психисты»[1]. С другой стороны, некоторые католические писатели, желавшие заниматься этой же самой темой, ограничивались тем, что воспроизводили заблуждения, которые они обнаруживали у других[2]. Что касается «официальных» ученых, они естественно довольствуются отрицанием того, что не в состоянии объяснить, если только осмотрительно не предпочитают обойти это молчанием.

---

[1] Что касается интерпретации, данной оккультистами, см.: *Sédir P.* Le Fakirisme hindou. Paris: Librairie générale des sciences occultes, 1906.

[2] См. книгу: *Godard Ch.* Le Fakirisme (Paris: Bloud et Barral, 1900), который цитирует Жаколио как авторитетный источник, верит в существование «адепта» Кут Хуми и доходит до того, что путает факиризм с йогой и различными вещами, имеющими совершенно иную природу. Данный автор являлся к тому же бывшим оккультистом, хотя он и отрицал это словами, дающими нам право весьма сомневаться в его искренности (*Godard Ch.* L′Occultisme contemporain**:** ses doctrines et ses divers systemes. P. 70). Ныне, когда он умер, без сомнения, не представляет никакого неудобства ни для кого сообщить, что на протяжении длительного времени он сотрудничал в «Initiation» под псевдонимом Saturninus, а в «L′Echo de Merveilleux» он подписывался Thimothée.

Если дела обстоят так, как мы только что показали, в древних цивилизациях, сохранившихся до наших дней, таких как китайская и индийская, есть уже все основания полагать, что также было и в исчезнувших цивилизациях, которые, согласно тому, что нам о них известно, основывались на схожих традиционных принципах. Именно таким образом, например, египтяне рассматривали строение человеческого существа в манере, почти не отличавшейся от индуистских и китайских представлений[1]. Кажется, что также было и у халдеев. Итак, из этого следовало сделать сходные выводы, как что касается посмертных состояний, так и для специального объяснения эвокаций. Нам не следует вдаваться здесь в подробности, но только дать указания общего характера. И не стоит останавливаться на некоторых мнимых расхождениях, которые вовсе не являются противоречиями, но лишь соответствуют разнообразию точек зрения. Если форма традиций различается, сущность остается тождественной, и это просто-напросто потому, что истина одна. Таким образом, правда, что народы наподобие греков и римлян, уже утратившие большей частью понимание смысла своих обрядов и символов, сохранили, однако, еще определенные данные, совершенно совпадающие со всем тем, что в более полной форме обнаруживается в других местах, но что недоступно более для понимания современных людей. И эзотеризм их «мистерий» включал, вероятно, немало сведений, которые на Востоке излагаются более открыто и при этом однако, никогда не подвергаются вульгаризации, потому что даже их природа противится этому. Впрочем, у нас есть основания полагать, что сами «мистерии» имели целиком восточное происхождение. Итак, касаясь темы магии и эвокаций, мы можем сказать, что все древние понимали их одинаково. Повсюду обнаруживаются одни и те же представления, хотя и имеющие различное выражение, потому что древние, как и восточные люди в наши дни, по-настоящему знали, как быть в отношении этих вещей. Во всем дошедшем до нас не обнаруживается следа чего бы то ни было, что напоминает спиритизм; в остальном, в отношении того, что было целиком утрачено; слишком очевидно, что спириты не могут ссылаться на это с пользой для себя и что, если можно об этом что-либо сказать, то дело в том, что доводы, опирающиеся на принципы последовательности и аналогии, приводят к мысли, что они бы не отыскали здесь больше для оправдания своих притязаний.

Именно эту разницу между магией и спиритизмом мы хотим еще сейчас уточнить так, чтобы дополнить уже ранее сказанное нами. И прежде всего,

---

[1] Древние египтяне верили, что каждое человеческое существо состоит из физических и духовных частей или аспектов. В дополнение к телу, каждый человек имел šwt (тень), Ба (личность или душу), Ка (жизненную силу) и Имя. Сердце, а не мозг, считалось центром мыслей и эмоций. После смерти, духовные аспекты освобождались от тела и могли перемещаться по своему желанию, но им были необходимы физические останки (или заменитель, например, статуя) в качестве постоянного жилья. Конечной целью покойного было вернуть свои Ка и Ба и стать одним из «благословленых мертвых», живущих как Akh. – *Прим. пер.*

чтобы отбросить определенные недоразумения, скажем, что магия в сущности является экспериментальной наукой, не имеющей ничего общего с какими-либо религиозными и псевдорелигиозными представлениями. Совершенно не так дело обстоит в отношении спиритизма, в котором эти последние преобладают, и даже когда его приверженцы считают его «научным». Если магия всегда рассматривалась в большей или меньшей степени как «оккультная наука», предназначенная для немногих, то это по причине тех серьезных опасностей, которые она представляет. Однако в этом отношении есть разница между тем, кто, соблюдая все необходимые предосторожности, сознательно вызывает феномены, чьи законы он изучил, и тем, кто, не имея никакого представления об этих законах, полагается на милость неведомых сил, пассивно ожидая то, что произойдёт. Отсюда видно все то преимущество, которое маг имеет на спиритом, медиумом или простым присутствующим, даже допуская, что все прочие условия будут сопоставимы. Говоря о необходимых предосторожностях, мы имеем в виду точные и строгие правила, которым подчиняются магические операции и у которых есть все основания существовать. Спириты пренебрегают простейшими из этих правил или скорее они не имеют о них никакого представления. Они действуют наподобие детей, которые, не осознавая опасности, стали бы играть с самыми грозными машинами и привели бы таким образом в действие силы, способные их погубить, причем ничто не могло бы их спасти. Само собой разумеется, что все это не для того, чтобы рекомендовать магию, но, напротив, только чтобы показать, что если она очень опасна, то спиритизм опасен еще намного более, и опасность эта другого характера, в том смысле, что спиритизм относится к публичной сфере, в то время как магия всегда была уделом некоторых, сначала потому что её умышленно держали в тайне, как раз считая её опасной, а затем учитывая знания, которые она предполагает, и сложность ее практик. Впрочем, стоит заметить, что люди, имеющие об этих вещах полные и всесторонние познания, всегда строго воздерживались от магических практик, не считая некоторых совершенно исключительных случаев, в которых они действуют совершенно иным образом, чем обычный маг. Итак, последний чаще всего является «эмпириком», в определенной степени, по крайней мере, не из-за того, что он лишен любых знаний, но в том смысле, что ему все же неведомы истинные основы всего совершаемого им. Но в любом случае, если такие маги подвергаются определенным опасностям, так как они всегда были малочисленными (и тем более малочисленными, что эти практики, за исключением тех, которые являются относительно безобидными, на справедливом основании строго запрещены законодательством всех народов, знающих, о чем идет речь), опасность очень ограничена, в то время как в случае спиритизма она существует для всех без исключения. Но достаточно о магии в общем, теперь мы будем рассматривать лишь эвокационную магию, строго ограниченную ветвь и единственную, на связь с которой может претендовать спиритизм. По правде говоря, многие проявляющиеся на спиритических сеансах феномены вовсе не относятся к этой особой области, и в таких случаях эвокация присутствует лишь в

намерениях присутствующих, а не в действительно достигнутых результатах. Но наши объяснения природы действующих в этом случае сил мы оставим для другой главы. Касательно всего того, что входит в эту категорию, даже если речь идет о схожих явлениях, слишком очевидно, что интерпретация с точки зрения магии и интерпретация с точки зрения спиритизма полностью отличаются друг от друга. Что касается эвокаций, мы увидим, что они здесь почти здесь не имеют места, вопреки обманчивой видимости.

Из всех магических практик эвокационные практики у древних народов были объектом самых категорических запретов. Однако, в ту пору было известно: что вовсе не «духи» в современном смысле служили в действительности объектом эвокации, и что результаты, на которые можно было претендовать, имели в общем совсем небольшое значение. Итак, каким образом спиритизм оценивали, предполагая, что утверждения спиритов отвечают некоей возможности, то, чего нет? Хорошо было известно, скажем, что объект эвокации вовсе не представляет реальное и отдельное существо, отныне находящееся в недосягаемости, потому что оно перешло в другое состояние бытия (о чем мы поговорим вновь во второй части нашего исследования), и что есть только его низшие элементы, которые существо некоторым образом оставило после себя в сфере земного существования вслед за этой диссолюцией своего сложного состава, которую мы называем смертью. Именно это, как мы уже говорили, древние римляне называли «манами», и также этому древние евреи дали название ob[1], всегда использовавшееся в библейских текстах, когда речь идет об эвокациях, и которое некоторые ошибочно принимают за обозначение демонической сущности. На самом деле, древнееврейские представления о строении человека совершенно совпадают со всеми прочими. И пользуясь, чтобы сделать эту тему более понятной, соответствующими терминами, заимствованными из аристотелевского языка, скажем, что ob не только вовсе не является духом или «разумной душой» (neshamah), но также и «чувствующей душой» (ruahh) и даже «растительной душой» (nephesh). Без сомнения, иудейская традиция, кажется, указывает, в качестве одного из оснований для запрета эвокации ob (7), что между ob и высшими принципами сохраняется некоторая связь, и этот момент следовало бы изучить ближе, принимая во внимание ту достаточно особую манеру, в которой эта самая традиция рассматривает посмертные состояния человека. Но, в любом случае, как раз не с духом ob остается связанным прямо и непосредственно, но, напротив, с телом, и именно поэтому на раввинистическом языке ob именуется habal de garmin или «дыхание костей»[2]. Именно это позволяет объяснить отмеченные нами выше феномены. Таким образом, то, о чем идет речь, никоим образом не напоминает ни «перисприт» спиритов, ни

[1] Втор. 18:11.

[2] А не «тело воскресения», как перевел немецкий оккультист Карл фон Лайнинген (сообщение, сделанное на заседании Психологического общества (Мюнхена) 5 марта 1887 г.).

«астральное тело» оккультистов, которые как предполагается, облекают дух даже после смерти. Впрочем, имеется еще одно важное различие, так как это вовсе не является телом: это, если угодно, тонкая форма, могущая только принимать иллюзорную видимость тела, проявляясь при определенных условиях, отсюда название «двойника», которое ему дали в ту пору египтяне. К тому же, на самом деле это лишь видимость во всех отношениях: будучи отделен от духа, этот элемент не может обладать сознанием в подлинном значении этого слова. Тем не менее, он обладает подобием сознания, мнимым изображением, так сказать, того, что являлось сознанием живущего, и маг, оживляя эту видимость предоставлением ей того, что у нее отсутствует, временно сообщает его рефлекторному сознанию устойчивость, достаточную для того, чтобы, задавая вопросы, получать на них ответы, также как именно это имеет место, когда эвокацию проводят в целях гадания, что, собственно, и составляет «некромантию». Мы приносим извинения, если эти объяснения, которые, впрочем, будут дополнены тем, что мы скажем по поводу сил иного порядка, не кажутся совершенно ясными. Весьма трудно передать эти вещи на обычном языке, и это вынуждает довольствоваться выражениями, часто представляющими лишь приблизительное описание или «фигуру речи». Большей частью, эта вина современных философов, которые, находясь в полном неведении об этих вопросах, не могут предоставить нам адекватную терминологию для их рассмотрения. Теперь касательно теории, которую мы только что очертили, могла бы еще возникнуть двусмысленность, которую следует предупредить: может показаться, если ограничиться поверхностным взглядом на вещи, что сохраняющийся после смерти элемент, о котором идёт речь, сравним с тем, что теософисты называют «скорлупами», которые они в действительности используют при объяснении большинства феноменов спиритизма. Это совершенно неверно, хотя эта последняя теория является, вполне вероятно, производной от другой, но через искажение, свидетельствующее об отсутствии понимания у её авторов. На самом деле, для теософистов «скорлупа» представляет собой астральный труп», то есть останки тела, находящегося в состоянии разложения, и кроме того что это тело, как предполагается, было оставлено духом лишь спустя более или менее долгое время после смерти, вместо того, чтобы быть по сути своей связанным с «психическим телом», сами представления о «невидимых телах» кажутся нам глубоко ошибочными, и они принадлежат к числу тех, которые побуждают нас определить «неоспиритуализм» как «перенесенный материализм». Без сомнения, теория «астрального света» Парацельса[1], обладающая, впрочем, намного более общим значением, чем то, которым мы занимаемся сейчас, содержит, по крайней мере, долю истины, но оккультисты почти ее не поняли, и она весьма мало связана с их «астральным телом» или с

[1] Парацельс (лат. Paracelsus – псевдоним который он дал себе сам, означает превзошедший Цельса, древнеримского энциклопедиста и знатока медицины первого века до н. э.) настоящее имя Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм (также – Хоэнхайм), лат. Philippus Aureolus Theophrastus Bombast von Hohenheim (1493 – 1541) – знаменитый алхимик и врач швейцарско-немецкого происхождения. – *Прим. пер.*

планом, которому они дают такое же название. Вопреки их утверждениям, это всецело современные концепции, не соответствующие никакой аутентичной традиции.

Добавим к только что сказанному нами некоторые размышления, которые, не будучи прямо связаны с нашей темой, кажутся нам тем не менее необходимым, потому что следует учитывать особый образ мышления современных западных людей. Они, каковыми бы не были их религиозны или философские убеждения, являются практически «позитивистами», в своем подавляющем большинстве, по крайней мере. Кажется даже, что они не могут покинуть эту позицию, не погрузившись в чудачества «неоспиритуализма», возможно, потому что они не знают ничего другого. Именно до такой степени многие люди, чья религиозность носит очень искренний характер, но находящиеся под влиянием среды и остающиеся не в состоянии действовать иначе, чтобы допустить определенные возможности в принципе, энергично отказываются принимать их следствия отрицают де-факто, если не де-юре, все то, что не укладывается в представления, которые они составляют о том, что принято называть «обычной жизнью». Для них изложенные нами размышления покажутся, без сомнения, не менее странными и шокирующими, чем для самых ограниченных «ученых». Это для нас было бы достаточно маловажно, по правде говоря, если бы люди этого рода не считали бы себя более компетентными, чем кто-либо, в вопросах религии, и даже квалифицированными, чтобы выносить от имени этой религии суждение о вещах, превосходящих их понимание. Именно поэтому мы полагаем уместным предупредить их, не питая слишком больших иллюзий в отношении эффекта от такого предупреждения. Итак, мы напомним, что не собираемся никоим образом вставать здесь на религиозную точку зрения, и что вещи, о которых мы ведем речь, принадлежат к сфере, целиком отличной от сферы религии. Впрочем, если мы излагаем определенные концепции, то исключительно потому, что нам известно об их истинности, а следовательно о независимости от какой-либо странной предубежденности против чистой интеллектуальности. Но мы добавим, что, несмотря на это, данные концепции позволяют лучше, чем многие другие, понять определенные моменты, касающиеся самой религии. Мы поставим, например, такой вопрос: каким образом можно объяснить католический культ мощей или еще паломничество к могилам святых, если не допускать, что нечто, не являющееся материальным, сохраняется тем или иным образом вместе с телом после смерти? Однако мы не будем скрывать, что, объединяя таким образом два вопроса, мы представляем вещи в слишком упрощенном виде. В действительности, силы, о которых идет речь в данном случае (и мы используем намеренно это слово «силы» в очень общем смысле) совершенно не тождественны тем, которыми мы занимались прежде, хотя здесь имеется определенная связь. Данные силы принадлежат к намного более высокому уровню, потому что здесь вмешивается другая вещь, выступающая в роли надстройки, и применение этих сил не относится более никоим образом к области магии, но скорее к области того, что неоплатоники называли

«теургией»: еще одно различие, которое не следует забывать. Если взять другой пример этого рода, то культ изображений и представление, что определенные места пользуются особыми преимуществами, совершенно непонятны, если не допускать, что там находятся настоящие центры сил (каковой бы не была, впрочем, природа этих сил), и что определенные объекты могут играть, некоторым образом, роль «конденсаторов»: достаточно просто обратиться к Библии и посмотреть, что там сказано о Ковчеге завета[1], также как о Иерусалимском храме, и может быть, станет понятно то, что мы имеем в виду. Мы касаемся здесь вопроса о «духовных влияниях», на котором нам не следует останавливаться, и раскрытие которого к тому же встретило бы много трудностей. Для начала следует обратиться к собственно данным метафизики, относящимся к наивысшему уровню. Мы упомянем только последний случай: в некоторых школах мусульманского эзотеризма «Учитель» (Sheikh), являвшийся их основателем, хотя он и умер веками ранее, считается вечно живым и действующим посредством своего «духовного влияния» (barakah), но это ни в какой степени не требует вмешательства его подлинной личности, находящейся не только вне этого мира, но также по ту сторону всех «уровней рая», то есть высших состояний, которые являются лишь временными. Вполне видно, насколько мы далеки здесь не только от спиритизма, но даже и от магии. И если мы вели речь об этом, то это прежде всего чтобы не оставлять неполным указание на необходимые различия. Разница, отделяющая этот последний порядок вещей от всех прочих, является даже самой глубокой из всех.

По нашему мнению, сейчас сказано достаточно, дабы показать, что до наступления современной эпохи никогда не было ничего сравнимого со спиритизмом. В отношении Запада мы, прежде всего, рассмотрели античность, но все относящееся к магии, равным образом справедливо и для средних веков. Если, однако, было бы желание во что бы то ни стало обнаружить нечто, с чем можно было бы до определенного момента сравнить спиритизм, с условием рассматривать лишь его практическую сторону (потому что его теория не встречается ни в каком другом месте) то, что можно было бы отыскать, являлось бы просто-напросто простым колдовством. В самом деле, колдуны являются явно «эмпириками», хотя самый невежественный среди них, может быть, знает больше, чем спириты во многих отношениях. Им известны только самые низшие ступени магии, и силы, которые они задействуют, худшие из всех, это те же самые, с которыми спириты обычно имеют дело. Наконец, случаи «одержимости» и «навязчивых идей», находившиеся в тесной взаимосвязи с практиками колдовства, представляют собой единственные аутентичные проявления медиумичности, которые были зафиксированы до появления спиритизма, и разве с тех пор дела

[1] Ковчег завета – согласно Библии –величайшая святыня еврейского народа: ковчег, в котором хранились каменные Скрижали Завета с Десятью заповедями (Втор. 10:2), а также, согласно Посланию к Евреям, сосуд с манной и посох Аарона (Втор.10:2), Ковчег, согласно Торе, являлся символом союза Бога с народом Израиля и служил свидетельством присутствия Бога в его среде (Исх. 25:22, 2Пар. .6:41). – *Прим. пер.*

изменились таким образом, что эти же самые слова более к ним неприменимы? Мы в это нисколько не верим, но по правде говоря, если спириты могут ссылаться лишь на сколь подозрительное, столь и малозавидное родство, мы бы им посоветовали скорее отказаться от притязаний на какую-либо филиацию для своего движения и примириться с современностью, которая, что вполне логично, никоим образом не была бы помехой для приверженцев прогресса.

(Продолжение следует)

ЛИТЕРАТУРА

Источники, упоминаемые в тексте Р. Генона

Gibier P. Le spiritisme, fakirisme occidental; étude historique, critique et expérimentale. Paris: Doin, 1887.

Guénon R. Théosophisme: Histoire d'une Pseudo-Religion. Paris: Nouvelle Librairie nationale, 1921

Guénon R. Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues. Paris: M. Rivière, 1921.

Sédir P. Le Fakirisme hindou. Paris: Librairie générale des sciences occultes, 1906.

Е. Л. Кузьмишин

ФИЛИПП ЛИОНСКИЙ В БИОГРАФИЧЕСКИХ ОЧЕРКАХ СОВРЕМЕННИКОВ

История мартинизма как самобытного духовного течения довольно сложна и запутана. Эта синтетическая совокупность традиций христианского духовного и мистического рыцарства, практикуемых в мире как отдельными посвященными, так и рядом орденов, начиная с 1890-х гг., восходит своими истоками к мистическим и магическим учениям, возникшим и укоренившимся в масонских ложах Франции 1760-х гг., а ее современные формы и философско-идеологическое наполнение определяются личными духовными воззрениями и практиками ряда французских оккультистов 1950-х гг. Разнообразие мартинистских орденов, практик и теорий в настоящее время таково, что было бы натяжкой вообще рассуждать о каких-либо объединяющих их все признаках, за исключением, собственно, названия «бренда», присваивание которого организациям или отдельным практикующим не регулируется никем и не руководствуется никакими фиксированными законами или правилами.

Отсюда легко понять, что изучение мартинизма как концепции, учения, движения, как своего рода «вещи-в-себе» не представляется возможным, между тем как возможно лишь изучение обычных и духовных биографий исторических личностей, сделавших тот или иной вклад в развитие мартинизма, их личных воззрений, выстроенных ими философских и религиозных систем и учений. Таким образом, роль личности в мартинизме несопоставимо больше, чем в подобных ему эзотерических объединениях (масонство, эзотерические рыцарские ордена, розенкрейцерство, магические ордена), где велика роль ячейки каждого из этих объединений (ложи, капитула и т.д.). Не в последнюю очередь это, по всей вероятности, связано с тем, что мартинистская посвятительная преемственность, по обычаю ордена, передается не коллективом (как в масонстве – ложей), а исключительно на личном уровне, от посвятителя – посвященному, а сами объединения мартинистов носят обычно временный и необязательный характер. Данный механизм передачи посвящения является основной причиной запутанности линий мартинистской преемственности в мировой истории и отсутствия единой и общепризнанной системы выявления «истинности» мартинистского посвящения и правомочности организаций, присваивающих себе это название. Впрочем, это положение, при некотором допущении, может рассматриваться как роднящее мартинизм с традициями индивидуального наставничества и посвящения у средневековых алхимиков, практиков магии и религиозных учителей.

Развиваясь параллельно с масонством, мартинизм радикально отличается от него своими идеологией, символикой и методологией. Название

© Е. Л. Кузьмишин (вступительная статья, перевод)

организации происходит от имен предтеч современного мартинизма Мартинеса Паскуалиса (1727(?)–1774) и Луи-Клода де Сен-Мартена (1743–1803). Основой учения мартинизма является «доктрина Реинтеграции», подразумевающая способность человека путем духовного усовершенствования преодолеть узы материи и греха, возвратиться («реинтегрироваться») в Божественную Сущность, обрести единство с Богом и Природой, которым обладал первочеловек-перводух Адам Кадмон, утративший его вследствие грехопадения. Достигнуть этого возможно с помощью прямого откровения свыше, теургии, духовного перерождения и очищения.

В общем и целом, мартинистская обрядность представляет собой смесь масонских ритуалов, церковной литургии (католического образца) и практик ритуальной магии (теургии) с существенным преобладанием масонского компонента, что неудивительно, поскольку и основатели движения пользовались в качестве образца масонскими ритуалами, и многие их современные последователи рассматривают мартинизм как извод масонства, его мистико-магическую ветвь[1].

История мартинизма не может рассматриваться как единый непрерывный вектор, поскольку распадается на три неравных отрезка, прерываемые двумя периодами практически полного исчезновения мартинизма с карты мира с последующим возрождением в новых формах и новыми людьми, не имевшими доступа к традиции предыдущего периода и реконструировавшими ее лишь исходя из собственных представлений о ней, а также сохранившихся в открытом доступе литературных источников.

На протяжении XVIII – XX вв. мартинистские структура и учение складывались из следующих важных компонентов:

1. Мартинес Паскуалис – Орден Избранных Коэнов Вселенной, 1765 г. – теургические практики, неортодоксальное космогоническое учение, изложенное в «Трактате о реинтеграции существ» (1771), передача посвящения в ложе посредством теургической операции.
2. Луи-Клод де Сен-Мартен – Путь Сердца, 1777 г. – мистические озарения, внутренний путь поиска откровения в себе самом, отказ от ритуальной практики, передача посвящения индивидуально на духовном уровне.
3. Жан-Батист Виллермоз (1730–1824) – Исправленный Шотландский Устав масонства, 1782 г. – включение космогонии и нравственных уроков Мартинеса Паскуалиса в учение высших рыцарских степеней. После смерти Виллермоза можно говорить о временном отмирании мартинизма за отсутствием последователей[2].

---

[1] Подробнее см.: *Городницкий Р. А., Кузьмишин Е. Л.* Становление мартинизма в современной России: 2006–2018 // Кузьмишин Е.Л. Масонство. Издание второе, исп. и доп., М.: Ганга, 2019. С. 484–485.

[2] *Vivenza J.-M.* Les élus coëns et le Régime Écossais Rectifié. De l’influence de la doctrine de Martinès de Pasqually sur Jean-Baptiste Willermoz. Grenoble: Le Mercure Dauphinois, 2010. С. 45.

- Далее последовало практически полное исчезновение мартинистского ордена в годы Французской революции и Наполеоновских войн.

4. Папюс (1865–1916) и Огюстен Шабосо (1868–1946) – Орден Мартинистов, 1884 г. – орденская структура на основе Пути Сердца с использованием ритуалов, переработанных из масонских, комплексная передача посвящения (в ложе или индивидуально), воссоздание движения после векового забвения[1].

- Далее последовало практически полное уничтожение мартинистского ордена в ходе репрессий в СССР и странах Восточной Европы, а затем в ходе Второй Мировой войны и духовного и физического уничтожения масонов и оккультистов на оккупированных Третьим Рейхом территориях.

5. Анри-Шарль Дюпон (1877–1960), Робер Амбелен (1907–1997) и Филипп Анкосс (1906–1984) – Союз мартинистских орденов, 1955 г. – соединение линий Мартинеса Паскуалиса, Л.-К. де Сен-Мартена и Ж.-Б. Виллермоза, а также нескольких посвятительных линий рассорившихся преемников Папюса[2].

6. Робер Амбелен – Инициатический Орден Мартинистов, 1968 г. – внесение в мировой мартинизм русской рыцарской посвятительной традиции мартинизма XVIII в. и формирование нового направления, отличного от доминирующей в современном мартинизме традиции Папюса[3].

Низье Антельм Филипп (1849–1905), «Мэтр Филипп», «Филипп Лионский» является одной из самых удивительных, в первую очередь, своей парадоксальностью фигур истории европейского оккультизма XX века. Человек очень простого происхождения и исключительной личной скромности, он волею судеб оказался в центре придворных и правительственных интриг и сложных взаимоотношений между сильными мира сего в нескольких странах, – и с достоинством держался в этой непростой среде, не поступаясь своими принципами и даже обыденными привычками. Стремившийся всю сознательную жизнь лечить людей и упорно обучавшийся медицине как вольный слушатель, подрабатывая в больнице на неквалифицированных должностях, он так и не получил законного французского диплома врача, а основной заработок приносила ему работа в мясной лавке при скотобойне. Будучи на протяжении всей жизни бессребреником и, по свидетельствам современников, действительно придавая очень мало значения материальным благам и общественному положению, он сумел заняться тем, к чему был призван и что удавалось ему лучше всего иного, лишь вступив в выгодный брак с наследницей солидного состояния. Старательно избегая публичности и стремясь сохранить свою первоначальную «среду обитания» – среду среднего класса и крестьянских низов общества в своей стране, – он оказался центральной фигурой в

---

[1] *Галтье Ж.* Сыны Калиостро: египетское масонство, розенкрейцерство и новое рыцарство. М.: Ганга, 2012. С. 212–230.

[2] Там же.

[3] *Ronat Th.* Les trois piliers initiatiques d’Occident: Rose-Croix, Franc-Maçonnerie et Martinisme, Paris: Montanor, 2011. P. 57.

столичных оккультных кругах, фигурантом статей национальной и иностранной прессы, влиятельной (пусть и в течение непродолжительного времени) фигурой в околополитических сферах Франции и России. Нет ничего удивительного поэтому, что Н. Филипп стал предметом исследования, научного и литературного описания.

Следует перечислить здесь авторов – современников Мэтра Филиппа, на основании воспоминаний, записей и заметок которых был выстроен весь последующий образ самого Мэтра Филиппа в мировой исторической и оккультной литературе, а также образ его целительской и просветительской миссии.

Первый опыт сведения в одну книгу имевшихся на тот момент журнальных публикаций, воспоминаний, анекдотов и документальных свидетельств о биографии Мэтра Филиппа принадлежит перу прославленного оккультиста Жана Брико (Джонни, 1881–1934), гностического епископа (впоследствии патриарха), руководителя мартинистского и масонского движений ветви Папюса после смерти последнего. Его познакомил с Н. Филиппом Э. Лаланд в период проживания и врачебной практики целителя в Лионе в 1895–1898 гг.[1] В результате у Брико родилась книга «Мэтр Филипп» (Le Maître Philippe, 1926), во многом заложившая традиции биографических повествований об этом человеке. Будучи всю жизнь тесно связан с церковной жизнью (Гностической, Галликанской и Римско-католической церквей), Брико, начав свое повествование в достаточно ровной, нейтральной манере стороннего наблюдателя, биографа-архивариуса, уже к третьей главе кардинально меняет тональность и становится биографом-апологетом, фактически автором нового жития внецерковного святого, делая основной упор не на подробности биографии Мэтра Филиппа, а на описание сотворенных им чудес исцеления и изложение своими словами его наставлений, прозвучавших в ближнем кругу друзей и последователей.

Далее этой манеры придерживались практически все биографы Мэтра Филиппа из числа современников, и ярким примером являются публикации другого хорошо известного оккультиста и исследователя оккультиста круга Папюса – Поля Седира (Ивон ле Луп, 1871–1926), оставившего упоминания о Мэтре Филиппе в своих многочисленных статьях в издании «Инициация» в 1897–1899 гг., большинство из которых затем были включены в его книги «Оккульная медицина» (La Médecine occulte, 1900) и «Беседы о Евангелии» (Conférences sur l'Evangile, 3 tt., 1908–1911). Используя образ Мэтра Филиппа для иллюстрации своих теологических построений и отказываясь разделять документально подтвержденные сведения о нем и сложившиеся в оккультных кругах анекдоты, Седир также способствует формированию скорее жития святого, чем биографии реального исторического лица. Своего логического завершения в работах Седира эта тенденция достигает в его работе «Несколько Друзей Бога» (Quelques Amis de Dieu, 1910), где он составляет вполне сходные

[1] *Churton T.* Occult Paris: The Lost Magic of the Belle Epoque. N.Y.: Simon & Shuster, 2016. P. 176.

с каноническими, с церковной точки зрения, жития Жанны д'Арк, Блеза Паскаля, Мэтра Филиппа и нескольких других исторических личностей.

В этой связи с сожалением приходится констатировать двойственную роль в биобиблиографическом описании Н.-А. Филиппа его помощника и секретаря – доктора Эммануэля-Анри Лаланда (1868–1926), писавшего под псевдонимом «Марк Хэйвен». Зять Мэтра Филиппа, муж его дочери Жанны-Виктории (1878–1904), умершей в молодом возрасте, впоследствии женившийся вторично на экзальтированной русской пациентке своего учителя, которая последовала за ними во Францию по окончании их «русских гастролей» – Мари Лаланд (Ольга Шестакова, 1877–1952), – этот автор взял на себя труд, действительно по праву присущий человеку в положении наперсника и любимого ученика. Он кропотливо собирал, сортировал, редактировал и, по мере готовности, издавал труды своих великих учителей Мэтра Филиппа и Папюса, конкурируя в этом (иногда в достаточно агрессивной форме) с сыном Папюса – Филиппом Анкоссом. Перу Марка Хэйвена принадлежат несколько публикаций о Мэтре Филиппе в оккультной прессе, а также многочисленные упоминания о нем и проводимые с ним и его деятельностью параллели в фундаментальных трудах «Неведомый Мастер – Калиостро» (Le Maître Inconnu, Cagliostro, 1912) и «Жизнь и труды Мастера Арнольда из Виллановы» (La Vie et les œuvres de Maître Arnaud de Villeneuve, 1896).

Здесь мы снова встречаем «житийную» манеру описания биографий выбранных автором исторических персонажей. Приложением к работе о Калиостро Марк Хэйвен издает под той же обложкой небольшую художественную работу, озаглавленную «Евангелие от Калиостро» (L'Évangile de Cagliostro), и ее содержание практически совершенно исчерпывается ее заголовком, поскольку абсолютно во всем соответствует заявленным таким образом сюжету, распределению персонажей и общей манере изложения. В точно таком же «евангелическом» стиле выдержаны рассуждения Хэйвена о Мэтре Филиппе как в предисловии к «Неведомому Мастеру – Калиостро», так и в первой и второй главах «Жизни и трудов Мастера Арнольда из Виллановы», а также в статьях в альманахах «Инициация» и «Психе», например, «Тело, сердце человека и дух» (Le corps, le coeur de l'homme et l'esprit, Psyché, No 371, Mars 1927), где «Слова господина Филиппа» вынесены в отдельный раздел и оформлены сходно с традиционным изложением Нагорной проповеди.

Мари Лаланд впоследствии также издала небольшую брошюру мемуаров о Папюсе, Мэтре Филиппе и своем муже под заголовком «Белый свет» (Lumière blanche, 1948). В первую очередь ценность этой небольшой (24 страницы) работы определяется полным отсутствием у автора литературных амбиций: она представляет собой совершенно безыскусное изложение обстоятельств семейной жизни Мэтра Филиппа и Э. Лаланда в первом браке, а также включает нередактированные отрывки из разрозненных записей на слух наставлений Мэтра Филиппа, также записанные со слуха на протяжении

нескольких лет его афоризмы и философские максимы, несколько его писем к Э. Лаланду и Папюса – к нему.

Жорж Декормье (1868–1945) – член Ордена мартинистов Папюса, а также руководитель независимой группы «психофизических исследований», основатель «Дружеского евангелического общества» (Entente Amicale Evangélique), автор ряда книг по оккультизму и истории тайных наук, медиум и спирит. В своей работе «После ухода Мастера» (Après le départ du Maître, 1922), посвященной служению первоапостолов и трансформации евангелической миссии в первой общине учеников Христа, он много рассуждает о миссии «Друзей Божьих», которые на протяжении веков призваны служить связующей нитью между высшими и низшими сферами, Богом и Человеком во имя возвращения последнего в свой «небесный дом». В этой связи Декормье многократно цитирует в данной работе высказывания и письма Мэтра Филиппа, недвусмысленно подчеркивая (хотя ни разу не утверждая буквально) его тождество с апостолами первых веков нашей эры, если не по божественному призванию, то по характеру миссии и образу жизни и действий.

Альфред Аэль (1870–1957) – страсбургский фабрикант, наследник крупного состояния, прочитавший в 1889 г. в журнале «Инициация» о Мэтре Филиппе и, однажды навестив его в Лионе, вскоре переехавший в этот город, чтобы постоянно находиться рядом с новообретенным учителем жизни. В течение многих лет он собирал различные документы и вел записи о врачебной и духовной практике Мэтра Филиппа, которые были изданы после его смерти под заголовком «Жизнь и слова Мэтра Филиппа» (Vie et paroles du maître Philippe, 1959).

Клод Лоран (1854–1925) был одним из близких друзей Мэтра Филиппа с 1890 г. до его смерти, закончил лионскую школу магнетизма и массажа под руководством Н. Филиппа и впоследствии сам практиковал в том же городе. По результатам общения с Мэтром Филиппом, использовав также записи, сделанные во время прохождения учебного курса, он издал работу «Исцеления и наставления Мэтра Филиппа» **(**Guérisons et Enseignements de Maître Philippe, 1904), в которой практически без авторского текста воспроизводит то, чему учил Мэтр Филипп и чем он считал нужным делиться со своими учениками и друзьями.

Современные исследования, посвященные жизни Мэтра Филиппа Лионского, многочисленны и выполнены крупнейшими специалистами в области истории и философии эзотерических учений Новейшего времени – С. Кайе, Ф. Колленом, Г. Муазом и др.[1] Они выполнены на достойном уровне современных историографических исследований, на обширном архивном

---

[1] *Caillet S.* Monsieur Philippe l'ami de Dieu: Suivi du Recueil de Papus et d'un journal de séances, Paris: Dervy, 2013; Collin Ph. Maître Philippe de Lyon: Album souvenir 1905–2005, Grenoble: Le Mercure Dauphinois, 2005; Moyse G. Philippe: Le mystère de Lyon, Lyon: ELAH, 2005.

материале и содержат обзоры предшествующих исследований по данной теме и мемуарных источников.

Для нас же в данной работе особый интерес представляет собой сочинение, являющееся промежуточным звеном в цепочке историографической традиции, связанной с жизнеописанием Мэтра Филиппа, соединяющим работы современников лионского врачевателя с работами современных историков, пишущих о нем век спустя, – а именно работа Филиппа Анкосса (1906–1984) «Мэтр Филипп Лионский: Тавматург и Божий Человек» (Le maître Philippe, de Lyon: Thaumaturge et “Homme de Dieu”, 1955). За год до публикации в Париже издательством «La Diffusion scientifique» эта книга была удостоена французской Академией нравственных и политических наук престижной премии имени Виктора Дельбо за произведения в области религиозной философии (6 декабря 1954 г.). Филипп Анкосс, сын знаменитого Папюса, потерявший отца в 10 лет и с тех пор воспитывавшийся и опекавшийся Э. Лаландом, защитил диссертацию на звание доктора медицины по теме «Оккультные науки и душевные расстройства» (Sciences occultes et déséquilibre mental, 1935) и основные свои занятия на протяжении всей жизни посвящал развитию эзотерических учений и связанных с ними организаций. В 1952 г. совместно с А.-Ш. Дюпоном, Р. Амаду и Р. Амбеленом он возродил отцовский Орден мартинистов и Орден избранных коэнов, пребывавшие в упадке наряду с прочими французскими эзотерическими орденами, практически уничтоженными в период гитлеровской оккупации. Он также принимал активное участие в деятельности околомартинистских и розенкрейцерских духовных кружков, Гностической церкви нескольких деноминаций, масонских лож под эгидой Великой Ложи Франции. Любимым детищем Ф. Анкосса было созданное им в 1976 г. общество «Друзей Мэтра Филиппа», посвятившее свои труды собиранию свидетельств и документов о жизни и наставлениях этого прославленного духовного учителя [1]. В определенной степени на создание этого общества повлияло издание Ф. Анкоссом его книги о Мэтре Филиппе, после выхода которой в его адрес и адрес издательства начали поступать многочисленные письма с отзывами на сочинение и дополнениями к нему в форме свидетельств и документов, дополнявших жизнеописание Н. Филиппа.

Книга «Мэтр Филипп Лионский: Тавматург и Божий Человек» представляет собой попытку сбалансированного биографического повествования, выполненного с величайшим почтением к описываемой фигуре, но лишенного чрезмерной апологетичности, присущей ранее описанным работам, сконцентрированного в основном на изложении имеющихся документальных свидетельств о его жизни, с приведением аутентичной переписки, отрывков из мемуаров различных исторических персонажей, газетных статей и официальных документов. Примечательно, что красной нитью через все повествование Ф. Анкосса проходит та идея, что

[1] ABC illustré d’occultisme, Saint-Jean-de-Braye: Dangles, 1982. P. 211.

Мэтр Филипп был гораздо более значительной персоной, чем тот образ, который формировался вокруг него оккультным окружением в период работы его магнетической клиники в Лионе и позднее, что образ этот в определенной степени являлся продуктом самостоятельной пиар-кампании Папюса, решившего поднять Мэтра Филиппа на знамя своего недавно созданного Ордена мартинистов ради популяризации последнего. С удивительными непредвзятостью и откровенностью автор пишет о том, что величие Мэтра Филиппа позволило ему с честью выйти из множества сложных ситуаций и хитросплетений политических интриг, в которые он был вовлечен помимо своей воли и даже иногда вопреки ей. Впрочем, это свидетельствует лишь о справедливости той славы, которая сложилась вокруг его имени.

Книга Ф. Анкосса является важнейшим промежуточным итогом, обобщающим аналитическим сводом биографии Н. Филиппа, легшим в основу всех последующих исследований по этой теме. Знакомство с ней, вне всякого сомнения, подразумевает получение фундаментальных сведений об историческом лице, окружавших его лицах, его деятельности и учении, а также о множестве обстоятельств и персонажей, характеризовавших основные события эпохи, в которую жил и работал Н. Филипп во Франции и России.

Филипп Анкосс

МЭТР ФИЛИПП ЛИОНСКИЙ: ТАВМАТУРГ И «БОЖИЙ ЧЕЛОВЕК», ЕГО ЧУДЕСА, ИСЦЕЛЕНИЯ И НАСТАВЛЕНИЯ[1]

Папюс и Мэтр Филипп при русском дворе
(1900 – 1901 – 1902 – 1905 – 1906)

Итак, я приступаю к одной из самых важных глав, в которой раскрывается международная роль Папюса и Мэтра Филиппа. Они оба оказывали неоспоримое влияние на императора Николая II и императрицу. И оба они защищали интересы Франции. Весьма прискорбно, что творцы нашей дипломатии не осознали в то время всю важность пребывания Папюса и Мэтр Филиппа при царском дворе.

«Основа русского сознания – это мистицизм, – справедливо отмечает Ж. Брико в своей брошюре «Мистицизм при русском дворе». – Русская душа, от последнего мужика до самого могущественного из царедворцев, больна мистицизмом»[2]. Одним из подтверждений этой мысли является то огромное

---

[1] Источник: Encausse Ph. Le Maître Philippe de Lyon. Thaumaturge et “Homme de Dieu”, ses prodiges, ses guérisons, ses enseignements. Paris: Editions Traditionnelles, 1966, P. 67–105. Перевод с французского и примечания в тексте, если не указано иное, – автора публикации. Примечания Филиппа Анкосса помечены инициалами «Ф.А.». Выделения в тексте – Филиппа Анкосса.

[2] *Bricaud J.* Magie et mysticisme à la cour de Russie: de M-me Krüdener à Rasputin // Le Voile d'Isis, Paris: Editions Traditionnelles, 1920.

количество мистиков, или *спиритуалистов*, местных и иностранных, которые были допущены в разное время в ближний круг царей. Так было с мадам де Крюденер в начале XIX в. при дворе Александра I, затем с мадам Буше, урожденной Териной дез Иснар, известной под именем *Сестры Саломеи*. Когда Николай I унаследовал трон Александра I в 1825 г., при его дворе бывал Вроньский. Сын Николая I – Александр II (1855–1881) увлекался астрологией и мантикой. Он был также связан, указывает Ж. Брико, с главными символическими обществами Европы своего времени и установил отношения со многими оккультистами и розенкрейцерами. Великий князь Константин[1] представил ему в 1880 г. немецкого медиума барона Лангсдорфа, чьими услугами также благосклонно пользовался его преемник с 1881 г. – Царь Александр III (1881–1894), ярый поклонник спиритизма[2]. Три полных года, сообщает Ж. Брико, медиум оставался при дворе, проживая в самом императорском дворце. Спиритические сеансы проходили практически ежедневно и занимали по три с половиной часа. При таких условиях работы состояние здоровья спирита ухудшилось, и в 1886 г. он был вынужден удалиться на покой и вернуться к семье.

Барону Лангсдорфу *наследовал* монах Иоанн Хич (*JeanHitch*)[3], более известный под именем Иоанна Кронштадтского, умерший в 1908 г. в возрасте 80 лет, после того как был отстранен от двора и повторно приближен в 1894 г. умирающим Александром III, призвавшим его к своему одру.

Ж. Брико добавляет, что при восшествии на престол Николая II при дворе перед ним проследовала целая длинная процессия мистиков, пророков,

---

[1] Скорее всего, великий князь Константин Константинович (поэтический псевдоним К. Р., 1858–1915) – член Российского Императорского дома, генерал-инспектор Военно-учебных заведений, президент Императорской Санкт-Петербургской академии наук, поэт, переводчик и драматург.

[2] Варвара Юлия фон Крюденер, урожденная Фитингоф (1764–1824) – внучка фельдмаршала Миниха, франкоязычная писательница из остзейских дворян, проповедница мистического христианства, последовательница немецкого мистика и масона И.Г. Юнга-Штиллинга. Сестра Саломея – в действительности Мария-Тереза дез Иснар (1759 – ?) из Авиньона, в замужестве Буше, представительница французского общества сторонников реставрации – «спасителей Людовика XVII», собравшегося вокруг «претендента» К. В. Наундорфа, пророчица и ясновидящая; предрекла Наполеону I поражение в России; познакомилась с Александром I при его проезде на родину с Венского конгресса в 1815 г., однако провела полтора года при его дворе только в 1819 г., т.е. значительно позднее появления там Ю. фон Крюденер. Юзеф Мария Вроньский (Хёне, 1776–1853) – польский математик и философ-мистик, на рубеже XVIII–XIX вв. был на русской службе, затем поселился в Германии и, наконец, во Франции, вел обширную корреспонденцию с религиозными и мистическими философами своего времени. Георг фон Лангсдорф (1822–1921)– немецкий магнетист, исследователь психофизических феноменов и медиум, автор книг по автоматическому письму, ченнелингу, создатель аппарата «психограф» для автоматического письма.

[3] В наше время уже невозможно определить, ошибка ли это самого Брико или типографская опечатка при попытке передать слово «Ilitch» в имени Иоанна Ильича Сергиева (Иоанна Кронштадтского, 1829–1909). Она повторяется во всех последующих изданиях книг Брико и Анкосса, которые нам удалось разыскать.

просвещенных, и все они были весьма влиятельны, поскольку к ним прислушивалась императрица. Отца Иоанна Кронштадского многократно призывали ко двору, но он там не оставался надолго. По его смерти более 15 000 человек пришли проводить его в последний путь на петроградский вокзал.

По случаю прибытия во Францию императорской российской четы в 1896 г. Папюс обратился Императору всероссийскому Николаю II со следующим «Посланием французских спиритуалистов»:

«Государь,

Мы хотели бы от имени нижеподписавшихся французских спиритуалистических изданий и школ со всем почтением приветствовать Ваше величество в связи с вашим прибытием на нашу родину.

Превыше всяких политических споров, вне всяких религиозных объединений (при условии, что мы выражаем почтение им всем) мы следуем в молчании и неизвестности своему исследовательскому пути, цель коего состоит в том, чтобы просветить Науку Верой и уточнить Веру Наукой, и в сей возрожденной Науке мы ищем позитивных доказательств бытия Божия и бессмертия человеческой души.

Представляя одну из древнейших традиций человечества, мы получаем, благодаря существованию посвятительных братств, высшие наставления прошлых поколений и передаем грядущим поколениям слабый отсвет наших скромных вложений в копилку сих наставлений.

Великий тайный Закон Истории был раскрыт нам одним из наших Мастеров Фабром д'Оливе в его «Философической истории человеческого рода» и исследован другим нашим Мастером Сент-Ивом д'Альвейдром в его «Миссиях»[1]. Сей закон, ведомый египетским посвященным за 1600 лет до нашей эры, учит нас тому, что всем ходом событий в мире управляют три великих Принципа, и это – Божественное Провидение, Человеческая Воля и Судьба.

Божественное Провидение, которому служит человеческая воля, есть единственная опора Империй. Оно реализуется через действия и, когда праведный суд занимает место произвола, управляемого преимущественно правом сильного, через смирение и справедливость, смиряющие суровость государственного управления, тем самым исполняет на земле управляющий принцип Небес.

Империя, принявшая за правило своего поведения максиму «*Сила главнее Права*», тем самым изгоняет из своей судьбы всякое промыслительное влияние, полагается на одну лишь Судьбу, правит посредством одних лишь

---

[1] Антуан Фабр д'Оливе (1767–1825) – французский драматург, ученый и философ-мистик. Жозеф Александр Сент-Ив д'Альвейдр (1842–1909) – французский оккультист, последователь А. Фабра д'Оливе; оказал значительное влияние на Папюса и Станисласа де Гуайта; основатель учения о синархии; автор книг «Миссия суверенов», «Миссия рабочих», «Миссия индийцев», «Миссия евреев», «Археометр».

страха и силы, старается путем дипломатических интриг добиться того уважения к себе, которое лишь Бог способен ей дать, – и по этой причине, она со временем непременно падет под тяжестью собственных прегрешений.

Поскольку Ваше величество правит Империей Запада, поистине самой религиозной и самой приближенной к промыслительным Путям, мы осмеливаемся приветствовать Вас с прибытием на землю Франции, которая, помимо других свидетельств Божественной милости, заслужила Карла Мартелла, начавшего работу, которую Святая Русь намерена окончить, и Жанну д'Арк, которая возродила нам родину именем Небес.

Просим Ваше величество благосклонно принять наше приветствие и обессмертить свою Империю совершенным союзом с Божественным Провидением; таково самое горячее желание тех, кто просит Ваше величество снизойти до принятия знака их наиглубочайшего почтения.

Директор «Инициации»

Жерар Анкосс (Папюс)

Доктор медицины Парижского факультета, Председатель Независимой группы эзотерических исследований, Председатель Верховного совета Ордена мартинистов, Генеральный делегат Каббалистического ордена Розы-Креста»[1].

Со стороны Папюса, это была весьма смелая инициатива, но она несомненно принесла свои плоды. В бумагах Папюса я нашел еще одно письмо, помеченное штемпелем императорского российского посольства в Париже и датированное 30 ноября 1896 г. за подписью г. де Морвенгейма[2]: «Их императорские величества были весьма тронуты изъявлением почтения и приветствием г-на Жерара Анкосса». Не было бы разве естественным подумать, что влияние некоторых русских мартинистов, учеников Папюса, могло облегчить прямые контакты Великого Мастера их ордена с императорским двором и определить благосклонное его к нему отношение?

Папюс был представлен Николаю II в 1901 г. великим князем Николаем[3] (чей портрет с подписью хранится у меня), с которым у моего отца были прекрасные отношения. Папюс совершил три поездки в Россию – в 1901, 1905 и 1906 гг. До самой своей смерти он не прекращал общения с императорской четой и с двором. Будучи председателем Верховного совета Ордена мартинистов, он основал в Санкт-Петербурге ложу, в которую входил царь,

---

[1] К этому посланию присоединились (в порядке присоединения) издания *Инициация, Покров Исиды, Вселенский Мир, Гиперхимия, Журнал Магнетизма, Магнетическая Цепь, Спиритический Прогресс, Независимая группа эзотерических исследований, Орден мартинистов, Школа второй ступени Лионского массажа. – Ф.А.*

[2] Определенно имеется в виду барон Артур Павлович Моренгейм (1824–1906) – чрезвычайный и полномочный посол России во Франции в 1884–1897 гг.

[3] Великий князь Николай Николаевич (Младший, 1856–1929) – сын великого князя Николая Николаевича (Старшего), член императорского Дома; Верховный Главнокомандующий всеми сухопутными и морскими силами Российской Империи в начале Первой мировой войны; супруг великой княжны Анастасии (Станы) Черногорской.

как говорят (я не могу этого подтвердить), в звании S.I.[1] В этой ложе состояли также и другие очень влиятельные лица. По поводу влияния мартинистов в России того времени Виктор–Эмиль Мишле, мартинист и розенкрейцер, писал в своих «Сотоварищах Иерофании»[2]: «В период проживания в Санкт-Петербурге с 1802 по 1816 гг. Жозеф де Местр создал мартинистский Центр, чье влияние сохранялось еще век спустя. (Отметим наивность, с которой Сен-Бёв полагает, что провидческие «Рассуждения о Французской революции» де Местра выросли на почве соображений и наблюдений Луи-Клода де Сен-Мартена[3].) Последний царь русских, как и его предшественник Александр I, был принят в мартинисты. Отсюда можно вывести, в частности, объяснение того, почему он так неистово отстаивал союз с Францией, невзирая на все попытки убедить его выйти из него. Мартинистами также были в 1914 г. большинство балканских князей. Французское правительство, решительно никакого внимания не обращавшее на посвятительные общества, и не пыталось даже извлечь из этого какие–либо преимущества. Впоследствии ложи, в которых они состояли, по политическим причинам сохранили от масонства одно лишь название».

Будучи представлен к русскому императорскому двору, Папюс пользовался высочайшим уважением царской семьи. Его осыпали подарками, вышло издание его «Первоначальных сведений по оккультизму» на русском языке (Санкт-Петербург, 1904). В первый приезд в страну Царя Папюс воспользовался рекомендательным письмом, которое я нашел в 1949 г. в пакете со старыми архивными документами:

«Министерство иностранных дел
Кабинет министров
Французская республика
Париж, 26 января 1901 г.

Месье, это письмо будет вам вручено господином доктором Анкоссом, который отправляется в Россию в сопровождении графа Муравьева, двоюродного кузена покойного министра.

---

[1] Мартинистское посвящение в Ордене Папюса было распределено по трем последовательно присваиваемым степеням: Ассоциат, Ассоциат-Инициат и Неведомый Высший (SuperieurInconnu, S.I.).

[2] *Michelet V.-E.* Les compagnons de la Hiérophanie: Souvenirs du movement hermétiste à la fin de XIX siècle. Paris: Dorbon-Ainé, 1925.

[3] Жозеф-Мари, граф де Местр (1753–1821) – франко-итальянский католический философ, литератор, политик и дипломат, основоположник политического консерватизма. Известен как один из наиболее влиятельных идеологов консерватизма в конце XVIII — начале XIX вв. Шарль Огюстен де Сен-Бёв (1804–1869) – французский литературовед и литературный критик, заметная фигура литературного романтизма, создатель собственного метода, который в дальнейшем был назван «биографическим», посвятил де Местру ряд очерков в своих «Литературных портретах» (1844–1864).

Г-н Анкосс предлагает организовать в России школы психо–физиологии, и я серьезнейше прошу вас оказать ему благожелательный прием. При возможности также прошу вас оказать ему всяческую помощь в той мере, в какой вам это будет благоугодно.

Примите, месье, заверения в моем самом глубоком почтении.

От лица министра и по его распоряжению,

Глава кабинета

Делаво

Господам дипломатическим агентам и сотрудникам консульств Франции и России».

Покойный Морис Палеолог, член французской Академии, опубликовавший воспоминания посла Франции при царском дворе, описывает впечатляющую сцену, разыгравшуюся между царем Николаем II и царицей при участии Папюса:

«Занятие тайными науками всегда было в почете у русских; со времени Сведенборга и баронессы Крюденер все спириты и иллюминаты, все магнетизеры и гадатели, все жрецы эзотеризма и чудотворцы встречали радушный прием на берегах Невы.

В 1900 году воскреситель французского герметизма, маг Папюс, настоящая фамилия которого – д-р Анкосс, приехал в Санкт-Петербург, где он скоро нашел усердных поклонников. В последующие годы его здесь видели неоднократно во время пребывания его большого друга знахаря Филиппа из Лиона; император и императрица почтили его своим полным доверием; последний его приезд относится к февралю 1906 года.

И вот газеты, дошедшие к нам недавно через скандинавские страны из Франции, содержат известие о том, что Папюс умер 26 октября.

Признаюсь, эта новость ни на одно мгновение не остановила моего внимания; но она, говорят, повергла в уныние лиц, знавших некогда «духовного учителя», как называли его между собой его восторженные ученики.

Г-жа Р., являющаяся одновременно последовательницей спиритизма и поклонницей Распутина, объясняет мне это уныние странным пророчеством, которое стоит отметить: смерть Папюса предвещает ни больше ни меньше, как близость гибели царизма, и вот почему.

В начале октября 1905 года Папюс был вызван в Санкт-Петербург несколькими высокопоставленными последователями, очень нуждавшимися в его совете ввиду страшного кризиса, который переживала в то время Россия. Поражения в Маньчжурии вызвали повсеместно в империи революционные волнения, кровопролитные стачки, грабежи, убийства, пожары. Император пребывал в жестокой тревоге, будучи не в состоянии выбрать между противоречивыми и пристрастными советами, которыми ежедневно терзали его семья и министры, приближенные, генералы и весь его двор. Одни доказывали ему, что он не имеет права отказаться от самодержавия его

предков, и убеждали не останавливаться перед неизбежными жестокостями беспощадной реакции, другие заклинали его уступить требованиям времени и лояльно установить конституционный режим.

В тот самый день, когда Папюс прибыл в Санкт-Петербург, Москва была терроризована восстанием, а какая-то таинственная организация объявила всеобщую железнодорожную забастовку.

Маг был немедленно приглашен в Царское Село. После краткой беседы с царем и царицей он на следующий день устроил торжественную церемонию колдовства и вызывания духов усопших. Кроме царя и царицы, на этой тайной литургии присутствовало одно только лицо: молодой адъютант императора капитан Мандрыка, теперь генерал-майор и губернатор Тифлиса. Интенсивным сосредоточением своей воли, изумительной экзальтацией своего флюидического динамизма духовному учителю удалось вызвать дух благочестивейшего царя Александра III, несомненные признаки свидетельствовали о присутствии невидимой тени.

Несмотря на сжимавшую его сердце жуть, Николай II задал отцу вопрос, должен он или не должен бороться с либеральными течениями, грозившими увлечь Россию. Дух ответил: «Ты должен во что бы то ни стало подавить начинающуюся революцию, но она еще возродится и будет тем сильнее, чем суровее должна быть репрессия теперь. Что бы ни случилось, бодрись, мой сын. Не прекращай борьбы».

Изумленные царь и царица еще ломали голову над этим зловещим предсказанием, когда Папюс заявил, что его логическая сила дает ему возможность предотвратить предсказанную катастрофу, но что действие его заклинания прекратится, лишь только он сам исчезнет физически. Затем он торжественно совершил ритуал заклинания.

И вот с 25 октября маг Папюс «исчез физически», и действие его заклинания прекратилось. Значит – скоро революция!..

Простившись с г-жой Р., я возвращаюсь к себе в посольство и открываю «Одиссею» на XI песне, на знаменитом эпизоде жертвоприношения усопшим для того, чтобы вызвать их из подземного царства. Под влиянием только что выслушанного рассказа эта великолепная сцена из жизни первобытного человечества, эта мрачная и варварская фантасмагория представляется такой же естественной и правдивой, как если бы она происходила вчера. Я вижу, как Улисс в туманной стране Киммерийцев приносит жертву усопшим, копает землю мечом, совершает возлияние из вина и молока, затем над краем ямы перерезает горло черному барану. И поднявшиеся из Эреба тени толпой бросаются пить текущую ручьями кровь. Но царь Итаки с силой отталкивает их, ибо единственная душа, появления которой он ждет, – душа его матери, достопочтенной Антиклеи, которая откроет ему будущее при посредстве гадателя Тиресия... И я вспоминаю, что от Улисса до Николая II, от гадателя Тиресия до мага Папюса прошло только тридцать столетий»[1].

---

[1] Цит по: *Палеолог М.* Воспоминания и дневники: 1914–1917. М.: Издательство И. В. Захаров, 2003 [Исторические материалы – URL: http://istmat.info/node/25183].

На одной эзотерической конференции Папюс говорил, не называя его, о своем *Духовном Мастере*, не скрывая, впрочем, своего восхищения им. Нужно быть слепым, чтобы не узнать этого человека, а нескромность одного русского мартиниста полностью раскрыла его личность.

Две придворные русские дамы однажды, проезжая Лион, проконсультировались у Мэтра Филиппа и впоследствии стали его самыми горячими поклонницами. Великий князь Владимир[1] также познакомился с ним в Лионе и по возвращении в Россию вызвал его к себе. Мэтр Филипп ответил на приглашение 29 декабря 1900 г. Отъезд его состоялся с Восточного вокзала, где, как впоследствии отмечал Эмиль Бессон, «Анкоссы, Фийоли, Жерар, Барди и Седир собрались поприветствовать Мэтра». Он пробыл в России всего два месяца, и там он пользовался уважением всех тех, кто сводил с ним знакомство, и они почитали честью для себя внимать ему.

После отъезда во Францию он стал объектом столь хвалебных отзывов, что августейшие особы вознамерились познакомиться с этим человеком, который произвел на всех столь неизгладимое впечатление. При случае с ним познакомилась княгиня Милица, которая также воспылала к нему восторженными чувствами после первой же встречи в Компьене. Русский царедворец Мануйлов[2], с поручением *наладить контакты* с Мэтром Филиппом в Компьене направленный в Париж, работавший на Охранку, позднее сказал г. Палеологу (о чем тот пишет в своей книге «Царская Россия во время мировой войны»):

«Передо мной стоял, – рассказал Мануйлов, – крепко сбитый малый с большими усами; он был одет в черное, выглядел спокойным и суровым и был похож на учителя начальной школы, принарядившегося ради воскресного дня. На нем была самая простая одежда, но на ней ни единого пятнышка. В нем не было ничего примечательного, за исключением глаз – голубых глаз, полуприкрытых тяжелыми веками, время от времени в них вспыхивал мягкий блеск. На шее у него висел небольшой треугольный мешочек из черного шелка. Я спросил его, что это. Он туманно извинился, что не может мне ответить. Когда потом я опять видел Филиппа, этот амулет по-прежнему был на его груди. Однажды вечером я был с ним наедине в железнодорожном купе. Он заснул и храпел, как солдат. Я попытался снять с его шеи талисман, чтобы посмотреть, что в мешочке. Но не успел я дотронуться, как он тут же проснулся»[3].

---

[1] Великий князь Владимир Александрович (1847–1909) – третий сын императора Александра II, младший брат Александра III, дядя Николая II, член Государственного совета, сенатор.

[2] Иван Федорович Манасевич-Мануйлов (1869/1871–1918) – деятель российских спецслужб, журналист, агент охранного отделения, чиновник особых поручений Департамента полиции, надворный советник.

[3] Автор ошибается: это сообщение также взято из «Воспоминаний и дневников» М. Палеолога, а не из «Царской России…», Указ. соч. [URL: http://istmat.info/node/25186].

Именно во дворце в Компьене 20 сентября 1901 г. Мэтр Филипп был представлен императору Николаю II и императрице Александре, пишет Анри Роллен в своей замечательной (и, конечно, запрещенной нацистами в годы оккупации) работе, озаглавленной «Апокалипсис нашего времени – Изнанка немецкой пропаганды по неизданным документам»[1]. Представление Мэтра Филиппа прошло при посредстве великой княгини Милицы[2], супруги великого князя Петра Николаевича, и ее сестры княгини Анастасии Романовской[3], герцогини Лейхтенбергской, в 1907 г. вышедшей замуж за великого князя Николая Николаевича. Архивы Папюса подарили мне рукописную записку Мэтра Филиппа следующего содержания:

«С почтением вспоминаю о знакомстве с Его имперским высочеством великим князем Николаем по причине великой чести, оказанной простому человеку посредством визита мадам… Наша подруга г-жа Пушкина несет вам доброе слово от того, кто просит вас считать его своим верным слугою во N.S.J.C. [Господе нашем Иисусе Христе]».

Эта первая встреча стала решающей. Августейшие особы попросили Мэтра соизволить возвратиться еще в Россию, где ему приготовили бы дом в Царском селе, императорской резиденции. Влияние Мэтра Филиппа на царскую семью было значительнее влияния Папюса, что естественно, учитывая сверхъестественные способности Мэтра. Вскоре Мэтр Филипп уже оказывал такое влияние и на императора, и на императрицу, что никакое важное решение в принципе не принималось без совещания с ним. Разные источники пытались представить дело так, что Мэтр Филипп сумел завоевать такое уважение потому, что прибегал к практикам некромантии и спиритизма! Это заблуждение, поскольку Мэтр относился неизменно враждебно ко всем подобным практикам. В 1902 г., когда шеф русской полиции в Париже пытался дискредитировать *лионского знахаря* во французской прессе, Папюс, верный слуга своего духовного учителя, опубликовал в «Молнии» следующую отповедь:

«Филипп – удивительный человек, в котором нет ничего из того, что о нем говорят. Он не магнетизирует и не насылает порчу, не гипнотизирует и не занимается внушением. Он говорит, и вся тайна его огромной силы – в его слове. Мэтр Филипп виделся с царем Николаем, беседовал с ним; и я могу вас заверить в том, что ему не присущи ни колдовство, ни черная магия, ни спиритизм, ни оккультные практики какого–либо сорта, ни магнетизм какого–либо более безопасного вида. И вопиющая клевета – утверждать в печати, что он каким–либо образом оказывал влияние, неведомо, для какой цели, на императрицу».

---

[1] *Rollin H.* L'Apocalypse de notre temps. Les dessous de la propagande allemande d'après des documents inédits, Paris: Gallimard, 1939.

[2] Великая княжна Милица Николаевна (1866–1951) – супруга великого князя Петра Николаевича, черногорская княжна, сестра великой княгини Анастасии Николаевны.

[3] Так у автора вместо «Романовой».

Генерал Спиридович, бывший шеф личной охраны императора, подтвердил в 1928 г. свидетельство Папюса. По его словам, знахарь был человеком «хорошим, очень набожным и способным лечить молитвой большое количество болезней» («Последние годы Двора в Царском Селе»[1]). Восхождение звезды Мэтра Филиппа при царском дворе произошло, по сути, вследствие – и затем было еще более прославлено последующим исполнением – одного его пророчества. Оно исполнилось лишь по возвращении его автора во Францию, но оно переполнило всех радостью. Это касалось рождения цесаревича. До тех пор императрица производила на свет только дочерей, к величайшей скорби императора Николая, который, естественно, желал получить наследника. Ранее профессор Шенк из Вены, знаменитый акушер, прописал императрице особый режим, весьма сложный, призванный увеличить вероятность рождения мальчика, но Природа опровергла его надежды. Со своей стороны, отец Иоанн Кронштадтский, специально призванный к царскому двору, также не мог сделать так, чтобы его молитвы были должным образом услышаны. Мэтр Филипп, когда царская чета спросила его мнения по этому поводу, ответил, что следующие же роды принесут им мальчика. Так и произошло в 1904 г., правда, после *ложной тревоги* в 1902 г., когда неприятели Мэтра Филиппа приложили немало усилий к тому, чтобы опровергнуть его пророчество и посмеяться над ним. За время пребывания при дворе Мэтр Филипп совершил несколько исцелений, которые стали настоящей сенсацией, – исцелений, конечно, не лекарствами, а одними лишь молитвами. Наконец, он поверг в удивление придворных медиков точностью и безошибочностью своих диагнозов. Августейшие особы выразили желание, чтобы Мэтр Филипп получил французский диплом доктора медицины. На эту тему Анри Роллен приводит в своем «Апокалипсисе наших дней» следующие строки из интереснейшей работы Абеля Комбарьё «Семь лет в Елисейском дворце с президентом Эмилем Лубе»[2], опубликованной в 1932 г.:

«Впечатление, которое произвел Филипп на Николая II и императрицу с самой первой встречи, было таково, что он получил приглашение приехать в Царское село. Он был настолько деликатен, что счел своим долгом предупредить их, что не имеет медицинской степени. Царь еще в Компьене выразил через г-на Деклассе желание, чтобы Мэтру Филиппу выдали диплом врача. Эта нескромная просьба не могла не расположить наше правительство против Мэтр Филиппа. Они даже не сомневались, что он не выдержит конкуренции с Распутиным… Они видели в лионском знахаре лишь авантюриста, которому не стоило верить, но который не мог и принести большого беспокойства.

В любом случае, его успех при русском дворе раздражал нашу бюрократию и даже обескураживал ее. Министр иностранных дел г-н

---

[1] *Spiridovich A.* Les Dernières années de la Cour de Tsarskoe Selo, 2 vols. Paris: Payot, 1928.

[2] *Combarieu A.* Sept ans à l'Élysée avec le président Loubet. Paris: Hachette, 1932.

Деклассе был обязан уведомить президента республики о просьбе российского императора, высказанной в Компьене. Но не решаясь сообщить о ней сразу, г-н Деклассе сперва посоветовался с министром народного просвещения г-ном Леге и г-ном Лиаром. Был дан формальный ответ. Законы и уложения государства препятствуют осуществлению этой незаконной и недопустимой просьбы. В Елисейском дворце отлично знали, что царь в Компьене проводит наедине с Мэтром Филиппом бóльшую часть того времени, что остается от насыщенной программы празднеств. Но там задавались вопросом: как Николай II мог настолько заинтересоваться этой *жалкой персоной*, этим *неотесанным магнетизером,* этим *шарлатаном*, чтобы прибегать к услугам генерального секретаря президента? Г-ну Деклассе посоветовали обратиться к префекту департамента Рона, чтобы он оценил достижения и наставления Мэтра Филиппа и нашел какое-нибудь *элегантное решение*. Между тем великий князь Петр снова и снова *настоятельнейше* обращался к президенту Лубе по поводу просьбы императора. Она не была исполнена, и всего через несколько дней в Елисейском дворце узнали, что царь, не желая больше ждать, назначил этого *магнетизера* военным медиком российской армии и статским советником, что равнялось генеральскому рангу. После этого царского демарша в связи с получением Мэтром Филиппом звания доктора медицины, что было действительно невозможно по закону, в Лион был отправлен профессор Бруардель, который ассистировал при одном из сеансов на рю Тет-д-Ор.

Там находилась бедная женщина, страдавшая болями во всем теле. Мэтр Филипп предложил профессору осмотреть больную в смотровой в присутствии любого количества лиц по его выбору. В конце осмотра он сам присоединился к ним.

– Итак, – спросил он именитого медика, – что вы думаете об этой женщине?

Тот сказал, что женщина страдает водянкой в последней стадии и что ей осталось жить несколько часов.

Возвратившись в зал сеансов, куда также ввели женщину (причем, ее буквально приходилось нести на руках), Мэтр Филипп вместе с врачами обернулся к ней… И тут Мэтр Филипп довольно грубо приказал ей идти.

– Я не могу.

– Иди!

Она сделала пару осторожных неуверенных шагов, а потом, словно по велению свыше, пошла нормально. И через несколько шагов вскричала:

– А теперь я станцую! – что она и сделала, с трудом придерживая свое платье, которое мгновенно стало ей велико. Она была исцелена. Профессор снова осмотрел ее. Чудовищная опухоль исчезла, и на ее месте остался лишь небольшой мокрый след. Он сказал Мэтру Филиппу: «Происшедшее здесь не объяснимо известными в наше время законами науки, мне остается лишь вам поклониться». И откланявшись Мэтр Филиппу и всем присутствовавшим, он удалился».

Я нашел также весьма неплохо документированную статью г-на Луи Пелтье «Филипп – лионский волшебник» в журнале «Жиль Блаз» за пятницу, 25 ноября 1904 г. Она представляет собой интервью, данное автору Папюсом на эту тему. В ней есть ответ на вопрос, который я привожу ниже. Папюс говорит об официальной должности Мэтра в России:

«– Итак, насколько я понимаю, он теперь русский генерал? (говорит Луи Пелтье)

– По сути, да. Знаете, в России гражданские должности уравниваются с военными. Не имея возможности получить медицинские степени во Франции, г-н Филипп получил их в России, и не только, как говорят иногда, единственно по воле царя, потому что одна лишь власть не сделает из человека врача, – но подвергнувшись экзаменам. В этой связи произошел курьезный случай. В качестве последнего экзамена он должен был установить диагнозы шестерых пациентов в больнице. И он не только установил их, но и вылечил больных. И это именно он предсказал царице, что ее последний ребенок будет мальчиком. Вскоре царь удостоил его своей особой дружбы. В свой последний приезд во Францию император совершил с ним, к великому возмущению сотрудников протокольной службы, прогулку один на один в Компьене, которая длилась два часа. Возвращаясь к должности г-на Филиппа, он в России председатель Комиссии санитарной инспекции, и это генеральская должность. <…> И заметьте, что Филипп ездит только на свои деньги. Посредством женитьбы на своей исцеленной больной он владеет некоторым состоянием, и с тех пор если что–то и получает иногда от других исцеленных, то передает все обездоленным.

– А его силы ограничиваются этой необычной способностью к целительству?

– Нет, он идет дальше. Г-н Филипп владеет силой воздействия на саму природу. Например, он говорит, что в определенное место попадет молния, и она туда попадает».

Так говорил Папюс. Конечно, всем очевидно, что никто не в силах управлять силами природы. Но все равно у меня сложился по этой публикации удивительный образ! Это упоминание *генеральской* должности Мэтра Филиппа было необходимо. Этот анекдот является свидетельством, среди прочих, огромного уважения, которое испытывали члены царской семьи к Мэтру Филиппу. Но как во Франции, так и в России, его с ними разделяли далеко не все. Любопытствующие, невежды, фрондерыи полицейские были разгневаны. Стоит лишь прочесть газету «Освобождение», издававшуюся в Штутгарте, где была опубликована статья «Мэтр Филипп при дворе», где говорилось:

«Неопровержимый факт: Николай не принимает никаких решений, ни в делах своей семьи, ни в международной политике, не спросив сначала совета господина Филиппа! Что прикажете думать о режиме, вверяющем бесконтрольно судьбы России первому встречному шарлатану?».

«Дело Филиппа», начатое таким образом редактором «Освобождения» 1 июня 1902 г., вызвало всеобщий смех в Европе. Другие газеты также

заинтересовались «делом Филиппа». Среди них миланская «*Stampa*», которая 28 ноября 1902 г. опубликовала примечательную документированностью и беспристрастностью статью. Эта длинная статья наделала много шума. По сути, это был сигнал, посланный Папюсу одним итальянским мартинистом, чьи письма я обнаружил среди корреспонденции отца. Он писал, в частности:

«Мэтр Филипп – удивительная личность, таинственная, наделавшая много шума в окружении императора и императрицы. Кто он? Откуда он прибыл? Никто этого не знал. Одни говорили, что он француз из Лиона, другие утверждали, что он черногорец. При дворе так и не сумели определиться, как к нему нужно относиться. Он обладает волшебным и безошибочным ясновидением. Это Мастер, читающий мысли других людей, даже самые сокровенные, и покоряет души даже самые сильные и непреклонные… За несколько месяцев своими добротой и обходительностью покорив даже маловеров, служа своим ближним и блюдя их души, Филипп достиг большой власти в самом сердце Русской империи. Образованный, осмотрительный психолог, врач–ясновидец, он, иностранец, стал для них чуть ли не оракулом. Но при этом он остался непроницаемой тайной… Одинокий, всё исследующий, размышляющий, он не нуждался в допросе человека, чтобы вникнуть в суть его дела, ему не было нужды слушать, чтобы услышать голос ближнего. Он читал мысли, проницал дела, еще не совершенные. У него психическая природа невероятной ценности, ментальность, устремленная к мудрости и философии, глубокое знание людей, беспрецедентная способность к прорицанию. Он исследователь душ. Он обладает человеческой силой, без сомнения, той же природы, что одухотворяла древних пророков».

О том же вспоминает Габриэль Гоброн в своей книге «Распутин и русская оргия»[1]:

«Русская церковь с огромным неудовольствием наблюдала, как императорский двор окружают чудотворцы. Сам Распутин с тех пор как поселился в Царском Селе с трудом, но сдерживал приток новых *просвещенных людей (illuminés)*. Но основная масса русского народа считала всех этих советников царицы и спасителей великого князя–наследника бандой авантюристов и шарлатанов, самозванцев без закона и веры в сердце; царствие Распутина стало вершиной этого жанра. Он возводил одиозную клевету на Папюса и Мэтра Филиппа, которую мы теперь, к сожалению, так хорошо знаем».

Это благожелательное свидетельство Гоброна в пользу Папюса и Мэтра Филиппа делает ему честь, особенно после того, как смерть унесла столь многих достойных спиритуалистов. Я замечу здесь, что как только мне удалось ознакомиться с книгой г-на Родзянко «Царство Распутина»[2], я написал

---

[1] *Gobron G.* Rasputin et L'orgie russe. Paris: Louis Querelle, 1930.

[2] Михаил Владимирович Родзянко (1859–1924) – русский политический деятель, лидер партии Союз 17 октября (октябристов); гофмейстер Высочайшего Двора, председатель Государственной думы III и IV созывов, один из лидеров Февральской

наследнику бывшего председателя имперской Думы, выражая протест против клеветы. Г-н Родзянко–сын обязался в письменном виде (письмо от 30 сентября 1930 г.) проследить, чтобы в следующем издании было учтено мое мнение и удалены несколько абзацев. Но дадим снова слово покойному Габриэлю Гоброну:

«В 1900 г. в Петроград приехал из Парижа Папюс (доктор Анкосс), умудренный практик и оккультист, имеющий большой вес в тех кругах, которые занимаются изучением *темных сторон* души. Его работы числятся в ряду прекраснейших образцов высшей мудрости. В свой первый приезд Папюс завязал знакомство с императорской семьей и продолжал его впоследствии до самой смерти, включая последующие визиты в 1905 и 1906 гг. До 1916 г. Папюс сохранял связи с двором, и, по словам Фюлёпа–Миллера[1], это он в 1900 г. представил ко двору Филиппа. Мудрый оккультист знал Распутина и его *роман*[2]. Этот последний старался изгонять всех *божьих людей*, в которых обычно видел претендентов на часть духовного влияния, которое он оказывал на правителей России, а также резко противился спиритическим сеансам, но Папюс не внушил святому *Staretz* мыслей о соперничестве».

Далее Г.Гоброн пишет о Мэтре Филиппе:

«После Папюса Мэтр Филипп также появился в Царском Селе. После парижанина – лионец. Клеветы доброй Русской церкви и рыцарственной русской аристократии с новой силой обрушились на голову нового представителя *тьмы*…».

Строки, посвященные г-ном Родзянко лионскому мистику, представляют собой ткань, сотканную из одних лишь лжи и выдумок без всяких серьезных обоснований. Я не берусь утверждать, оказал ли Мэтр Филипп какие–либо услуги царю или России, но вот что я берусь утверждать и готов кричать об этом во весь голос, равно как и о Папюсе: он не был авантюристом, как пишет о нем Родзянко. Но Русская церковь действовала без устали, мечтая удалить от двора всех чудотворцев без исключения: венца Шенка[3], парижанина Папюса, лионца Филиппа… Коль скоро г-н Гоброн доказал свою беспристрастность и строгую правдивость, остается лишь с горечью констатировать, что он остается ныне в меньшинстве относительно основной массы авторов, пишущих на данную тему. Например, г-н Мишель де Лезинер в сборнике публичных чтений, посвященных г-ну Полу Хьюзу, опубликовал целую главу, посвященную оккультистам *прекрасной эпохи*. На этих

революции 1917 г., в ходе которой возглавил Временный комитет Государственной думы. Книга: RodziankoM. Le règne de Raspoutine. Mémoires de M.V. Rodzianko, Paris: Payot, 1927.

[1] Рене Фюлёп-Миллер (Филипп Мюллер, 1891–1963) – австрийско-американский писатель и историк культуры, специалист по русской литературе.

[2] У автора: «Le savant occultiste connut Raspoutine et son “roman”», – без дальнейших пояснений.

[3] Самуэль Леопольд Шенк (1840–1902) – австрийский врач-эмбриолог, профессор; в 1898 г.приобрел известность своей теорией искусственного производства того или другого пола зародыша у млекопитающих и человека при помощи соответственного кормления родителей; консультировал семью императора Николая II.

нескольких страницах он сообщает нам удивительные подробности о Папюсе, правда, перемешанные с самыми причудливыми ошибками и заблуждениями! Конечно, само по себе это доброе дело, но как можно излагать факты, настолько перемешанные с доверчиво воспринятыми выдумками и ложными измышлениями? Оккультное движение у сего мрачного цензора заслужило весьма суровый приговор. По его мнению, это было «англо–немецкое движение, где евреи держали в своих руках управление и кассу… Это также было политическое движение, призванное ставить палки в колеса целым народам, которые, увлекшись столоверчением и вызыванием дьявола да повелеванием стихиями, забывали о своих флоте, армии, финансах, колониях и школах… Все государство падало жертвой этой гигантской аферы, несущей ему новый общественный яд. Это была веселая эпоха, когда лавочники–оккультисты покончили со своими родинами, залившись пиконом и перно (sic)». И далее автор продолжает пламенно обличать «проклятых тварей оккультизма, смехотворные глупости Каббалы, бредовые измышления алхимии, отбросы магии, подлость спиритизма (sic)».

Без комментариев! Но вернемся к императорскому двору и к положению при нем Мэтра Филиппа. В «Апокалипсисе нашего времени» Анри Роллен убеждает нас в том, что нашел разумное объяснение выказывавшегося ему уважения и его влияния:

«Вид у Филиппа был грубоватый и жизнерадостный, высокий лоб, голубые глаза, свежий цвет лица, густые вислые усы, широкие плечи, кряжистое телосложение. Все приближавшиеся к нему чувствовали в нем превосходящую силу и властность. Но вместе с тем все в нем внушало невероятную доброту и говорило о мягкости и невероятной проницательности. Звук его голоса, добрый изгиб его улыбки, *отражение внутренней загадочности*, то, как он говорил, какие у него были мягкие и простые жесты, как его слова были проникнуты необоримым очарованием, – все это непременно отдавало всякого собеседника прямо ему в руки. Никто лучше него не умел утешить, убедить, внушить надежду на самое лучшее. Владея в высшей степени даром убеждения и поразительными психическими качествами, он был способен поистине творить чудеса для слабых натур, налагать суровейшие узы дисциплины на самых буйных и темпераментных, осаживать самых наглых, но все проявления его силы и власти осуществлялись с добротой и мягкостью, при этом оставляя ощущение превосходящей необоримой силы и умения, как о том пишет г-н Шервебель, «сопоставлять мельчайшие причины и побуждения для выстраивания абсолютно логических связей», – чем он поразил и Папюса, который прекрасно знал, что интуиция – это все равно что второе зрение. Влияние Мэтра Филиппа на Николая II и императрицу Александру объясняется даже лучше, чем влияние на них Папюса. Он своей силой покорил этого монарха, который избегал смотреть прямо в глаза своим министрам, и эту несчастную женщину, которой больше угрожали дворцовые интриги, чем заговоры революционеров, императрицу, неспособную обеспечить продолжение династии, видевшую слабость своего супруга, осознававшую свою совершеннейшую неспособность придать ему ту

энергию, которую сама считала обязательно присущей императорской власти, – вот в чем была истинная трагедия. Огражденный от всех своей властью и своим одиночеством, царь неосознанно ощущал, что он покинут Богом, что божественная искра никак не прилетает просветить его ум в этих угрожающих обстоятельствах, – и он, пребывая в сомнениях и страхе, пусть даже неосознанных, искал посредника, который бы установил связь между ним и Богом. Священник не мог ему дать нужного совета. Не глава ли он Православной церкви, чтобы склоняться перед священником? Ему нужен был иной посредник, чуждый дворцовым интригам, посторонний, говорящий на другом языке, иностранец, от которого нельзя было бы ждать ни поклонения, ни измены. По этой причине, к нему приблизились и Филипп, и Распутин, – оба поражали его, это точно, но также оба были простыми людьми, обладавшими простым здравым смыслом, не парализованными его имперским величием, способными, как говорил сам Распутин, донести до государя голос простого *moujik* как он есть, а не как его обычно передавали ему чиновники или интеллектуалы, притворявшиеся говорящими с царем от его имени».

Из множества русских врагов Мэтра Филиппа и Папюса мне видится уместным процитировать некого Рачковского[1], начальника русской полиции за границей, чья штаб–квартира находилась в самом Париже. В серии статей, опубликованных под псевдонимом НЕТ (NIET) в «Эко де Пари» за несколько недель до приезда Николая II в Компьен, можно найти довольно подробные откровения не только относительно общих дел царской империи, но и в особенности относительно ее полиции. «Злодеяния русской полиции за границей осуждены!» НЕТ обещал раскрыть действия внутри России огромного международного финансового синдиката, имевшего свою тройственную цель в том, чтобы 1) ослабить Францию, 2) ослабить Россию, 3) рассорить Россию с Францией. НЕТ планировал таким образом уничтожить злокозненное влияние его агентов путем максимальной огласки. Первая статья серии вышла 24 октября 1901 г. «Эко де Пари» предварил ее следующим пояснением:

«Сегодня мы начинаем публикацию всестороннего исследования, проведенного лицом, облеченным большой властью и высоким постом, и посвященного внутренним секретам наших союзников. Это исследование, проведенное с совершенным беспристрастием, без гнева и жестокости, а также без всякого снисхождения, имеет своими основаниями непосредственные наблюдения за тайными процессами, происходящими в обширной Русской империи. Наши читатели смогут в некотором роде проникнуть в министерские кабинеты, в сложную и запутанную систему полицейских департаментов и даже ко двору, в ближний круг императора. Они увидят как недостатки, так и достоинства истинной современной России, о которой мы до сих пор имели лишь смутное представление, невзирая на все наше желание узнать правду».

---

[1] Петр Иванович Рачковский (1851–1910) – полицейский администратор, глава заграничной агентуры Департамента полиции в Париже, вице-директор Департамента полиции в 1905–1906 гг.

НЕТ хватило нескольких объездов вокруг дворца, чтобы понять, что в стране зреет революция. Крестьяне не восстают лишь потому, что видят себя окруженными имперской силой со всех сторон. Но шаткое равновесие существует лишь до тех пор, писал НЕТ, пока это имперское могущество может устоять, не дрогнув. Он обещал раскрыть злонамеренные действия в Государственном совете, в финансах, полиции международного синдиката, о котором говорилось выше: «Николай II совершенно ничего об этом не знает, будучи погружен в непрерывную иллюзию, навеваемую на него советниками самого ближнего круга. Также при его абсолютном неведении самые благотворные его планы превращаются в ничто его собственным министром финансов и его Государственным советом. Поэтому было бы благим делом оказать нашему союзнику России услугу, сообщив ей об измене, которая нацелена против нее и нашего союза, против ее благополучия». Министр финансов Витте, подвергщийся особенно острой критике отважного НЕТ, всеми силами старался дознаться, кто стоит за псевдонимом. Русские агенты в Париже начали на автора настоящую охоту. Со своей стороны, Деклассе, министр иностранных дел в то время, тоже приказал одному из своих информаторов Хансену раскрыть личность г-на НЕТ. И вскоре Хансен пришел к выводу, что господин НЕТ – не кто иной, как сам Папюс! Он получил за это 12 000 франков, отправленных русским министерством финансов его парижскому представителю «на покрытие расходов по исполнению услуг в российских интересах во французской прессе». Статьи господина НЕТ были собраны вместе и изданы отдельной книгой[1] под тем же заголовком «Россия сегодня»[2].

Как упоминает в своей ранее уже цитировавшейся книге Анри Роллен, посвятивший важную главу господину НЕТ, «Рачковский был не таким человеком, который был с этим смирился». В том, что касается личности Папюса и влияния, которое он оказывал вместе с Мэтром Филиппом на императора и императрицу, а также на их ближайшее окружение, события приобрели самый серьезный оборот. Не оставалось сомнений в том, что откровения НЕТ и, вне всякого сомнения, некоторые другие, со дня на день дойдут до ушей царя. Если кое-кто из лиц, упомянутых в откровениях НЕТа, уповал на то, что Рачковский быстро уладит дело с этим *гистрионом*, раскрыв его личность, сам шеф тайной полиции за границей никоим образом не собирался покончить с Папюсом и Мэтром Филиппом. Однако посыпались отчеты и доносы, наполненные измышлениями и клеветой в адрес Папюса и его Мастера. Нападки на Мэтра Филиппа были более низкими и подлыми, чем на Папюса, потому что он оказывал большее влияние на монархов. По

---

[1] На форзаце авторского экземпляра, находящегося у меня, сохранилась рукописная заметка самого Папюса: «Эта книга была сначала опубликована в виде отдельных статей в «Эко де Пари». Она создана: 1. Папюсом – в части документов; 2. Жаном Каррером – в части редакции; 3. Мадам Жан Каррер – в части производства и продажи книги». Издание было куплено в Японии перед русско–японской войной. Сейчас это раритет. – *Ф.А.*

[2] *Niet.* La Russie d'Aujourd'hui, Paris: Félix Juven, 1902.

получении очередного, особенно грязного, *досье* на Мэтра Филиппа Николай II вызвал Мастера к себе, показал ему досье и спросил, что он про него думает.

– Сир, – отвечал Мэтр Филипп, – если ваше величество хотя бы на секунду поверили содержащимся там сведениям, я с радостью отдамся в руки правосудия и потребую предъявления доказательств всего там описанного.

Царь отвечал с улыбкой:

– Что вы такое говорите? Это, наверное, со зла. Если бы я поверил хотя бы слову отсюда, мы бы с вами не разговаривали.

Вскоре Николай лишил своего доверия… самого доносчика, неверного Рачковского, который лишился своего поста главы русской тайной полиции за границей и возвратился в Россию. Это было очередное доказательство уважения и дружбы, которых царь удостаивал Мэтр Филиппа. Рачковский вышел на пенсию 13 июля 1903 г. и умер в 1910 г.

О пребывании Мэтра Филиппа в России есть несколько анекдотов, которые, несомненно, заинтересуют читателя, который их еще не знает.

Во время прогулки царя на яхте поднялся сильный ветер, и доктор Лаланд[1], сопровождавший Мастера, передал ему просьбу царя утихомирить бурю. В этот момент ветром чуть не сдуло за борт номер военной газеты, лежавшей на палубе. Мэтр Филипп ответил Лаланду, что ветер утихомирить сейчас не получится, но зато он, очевидно, дует только над водой, а не над землей, потому что не поднимает пыли[2].

Вторая поездка в Россию состоялась летом 1902 г., тоже вместе с д-ром Лаландом. Они приехали в Крым, в Дюльбер, усадьбу великого князя Петра Николаевича. Каждый день он брал их с собой на прогулки, и повсюду их сопровождали адъютанты великого князя, которые не оставляли их ни на минуту и не отходили от них ни на шаг, помимо прочих проявлений наивысшего почтения и всяких почестей.

«Я встречалась с мадемуазель Ольгой Пушкиной [3] много раз впоследствии, – пишет мадам Лаланд, – и это она рассказала мне, что во время прогулки с царской семьей Мэтр Филипп пообещал императрице сына, и императрица в тот раз поцеловала Мастеру руку. Ольга рассказывала об этом со слезами на глазах».

В другой раз Царское Село накрыл ураган, принесший песок, так что не было ничего видно, и великий князь сетовал по этому поводу. По мановению руки Мэтра Филиппа ветер немедленно прекратился, и перед глазами

---

[1] Эммануэль Лаланд (Марк Хэйвен, 1868–1926) – врач и писатель, известный французский оккультист, мартинист, соратник Папюса и ряда других видных мартинистов и розенкрейцеров его времени; муж дочери Мэтра Филиппа – Виктории.

[2] Вероятно, каламбур: слова *пыль* и *порох* звучат одинаково, и суть в том, что ветер не унес военную газету.

[3] Вероятно, Ольга Александровна Пушкина-Павлова (1864–1933) – внучка А. С. Пушкина, в 1904 г. была начальницей Приюта для неизлечимых больных в Москве, в 1909 г. – смотрительницей Стрекаловской больницы в Москве.

очевидцев, по свидетельству доктора Лаланда, предстало удивительное зрелище: деревья еще гнулись, а ветер совершенно исчез.

Один из великих князей сообщил, что однажды он командовал полком на военном смотре, и вдруг увидел в отдалении карету императрицы, в которой с ней рядом сидел незнакомец в штатском. Он, конечно, галопом примчался к карете – для того лишь, чтобы увидеть, что императрица сидит там одна. Он снова отъехал на некоторое расстояние – и снова увидел в карете с императрицей незнакомца. Трижды он подъезжал к карете, чтобы убедиться, что императрица сидит в одиночестве, и трижды же видел незнакомца в штатском, удалившись от кареты. Это был Мэтр Филипп, которому сама императрица разрешила и даже повелела сопровождать ее на смотр.

Г-жа Константинович утверждала, что брак между великим князем Николаем и герцогиней Лейхтенбергской был устроен Мэтром Филиппом (записано Полем Седиром[1]).

Он рекомендовал царю Николаю II, единственному справедливому и благому монарху Европы, «посылать меньше людей в Сибирь», а также сказал, что ему надлежит больше думать о своей выгоде и не допускать на государственные посты евреев и немцев (записано Полем Седиром).

Затем он возвратился во Францию, где все его родные, близкие, друзья, ученики, протеже и пациенты с нетерпением ожидали его возвращения. Монархи сделали ему дорогой подарок в виде последней по тому времени модели автомобиля. В статье «Набросок с натуры», посвященной автором Пьером Миллем Филиппу Лионскому, в газете «Тан» от 21 ноября 1904 г., между прочим описывается и этот знаменитый автомобиль, подаренный Мэтру Филиппу царем. Пьер Милль записал свой разговор с лионским приятелем:

«– Царь назначил Мэтра Филиппа инспектором санитарной службы портов. Эта должность подразумевает медицинскую степень и генеральские лампасы.

Сейчас (уточняет Милль) я не могу себе позволить говорить обо всем совсем уж открыто. Разве что в «Тысяче и одной ночи» бывает так, что простой человек в одночасье становится великим визирем, и последний том в переводе Мардрюса только что вышел из печати, и в него уже поздно вносить правку. Мой друг позволил мне договорить, а потом мягко продолжил:

– Вы вольны мне не верить, но это свершившийся факт: тот самый царь, о котором я вам говорю, даровал Мэтру Филиппу автомобиль, прекрасный Серполле, в благодарность за оказанные ему услуги[2]. Вы можете сами посмотреть на него. Он стоит на автомобильной стоянке у Кристи.

Я все равно сохранял к нему недоверие. Потом я отправился к Кристи. И соврал. Это не было хорошим поступком, но я выдал себя за богатого

---

[1] Ивон ле Луп (Поль Седир, 1871–1926) – французский оккультист, мартинист, автор книг по эзотерике и христианскому мистицизму.

[2] Кроме автомобиля, Мастер получил в дар двух прекрасных борзых – Утекая и Птицу. – *Ф.А.*

любителя машин, который хотел бы приобрести новый автомобиль. Мне показали несколько. Но я оказался привередливым шофером. Я на все кривил рот. Наконец я процедил: – Мне сказали, здесь у вас стоит авто Мэтр Филиппа. Не покажете его мне? – Механик ответил мне: – К сожалению, его здесь больше нет, он увез его к себе. Но он все равно вам не подошел бы, месье. – Почему же? – Он слишком дорогой, месье, слишком шикарный, это президентское ландо» (С. 385).

В отличие от того, что сообщали некоторые неверно информированные или злонамеренные авторы, ни Папюс, ни Мэтр Филипп не подвергались изгнанию по указу. Это подтверждает и Анри Роллен в своем самом полном на настоящий момент собрании документов о жизни царской России. «Об этом пишут, – говорит он, – те же авторы, кто утверждает, что Мэтр Филипп в присутствии царской четы проводил эвокации и взывание к духам». О том, что касается Мэтра Филиппа и многочисленных нападок на него в самой России, Роллен добавляет:

«Во время своего пребывания в России, а именно у великого князя Петра Николаевича в Царском Селе, Филипп ни с кем не виделся, кроме ближайшего окружения своих гостеприимных хозяев, и его таинственность интриговала, по словам генерала Спиридовича, высшее общество Петербурга. Не в состоянии проникнуть сквозь пелену таинственности или просто игнорировать его присутствие, они день за днем выдумывали все новые и новые байки, анекдоты, где с радостью перемывались кости императрице и бог знает кому еще, ведь столько было тех, кто презирал его за простоту обращения, за простоватый внешний вид, за холодность и молчаливость, которые были всего лишь свидетельствами величайшей скромности и пугливости, которые воспитаны были в нем матерью и супругой. Под давлением Православной церкви и в особенности духовника императрицы преосвященного Феофана[1], того самого, кто представил ко двору Распутина, императорская чета отказалась вернуть Филиппа во дворец еще до его второго приезда в Россию в 1902 г.»[2].

По возвращении во Францию Мастер приступил к переписке с русскими дворянами, длившейся вплоть до его «*смерти*» в 1905 г. На эту тему Ж. Брико

---

[1] Архиепископ Феофан (Василий Дмитриевич Быстров, 1872–1940) – епископ Русской Православной Церкви заграницей; ранее архиепископ Полтавский и Переяславский, состоял на должностях инспектора, затем ректора Санкт-Петербургской духовной академии, был неофициальным духовником царской семьи; сыграл решающую роль в переезде Г. Е. Распутина в Санкт-Петербург и стяжании им первоначальной популярности, позднее переменил свое мнение о Распутине и стал бороться против него.

[2] Между Мэтром Филиппом и августейшими особами не происходило «трагических прощаний», как о том свидетельствует трогательное письмо от великой княгини Милицы доктору Лаланду, родственнику Мэтра, после получения в Петербурге печальных вестей о его смерти 2 августа 1905 г.: «Мы все вместе шлем вам от нашего общего имени все наше сочувствие, ваше горе – и наше тоже. Вам известна наша любовь, которая была к вам и есть. От нашего общего имени прошу вас неизменно считать нас навсегда своими самыми преданными и самыми верными друзьями». – *Ф.А.*

владеет, по его утверждению, *весьма примечательными документами*: например, полковник К. из Царского села, из императорского дома, спрашивает Мэтра Филиппа, как разорвать связь с одним офицером, чье поведение огорчает его мать, или как остановить эпидемию дифтерии, поразившую один из его уделов.

Другой офицер, из Петрограда, просит молитв за своего управляющего во исцеление от туберкулеза, за жену своего друга, которой предстоит операция, между тем как хирурги уже опустили руки и ни на что не надеются, за своего начальника в Государственном совете, у которого опасная форма бронхита.

Из Петергофа великий князь Николай и великая княгиня Лейхтенбергская просят его духовного вмешательства в очень серьезном деле, напрямую затрагивающем члена их семьи. Они подробнейшим образом сообщают ему о состоянии здоровья тех, кого он лечил в России, и прилагают в качестве материала для изучения пряди волос. И Мэтр Филипп отвечал на все эти письма. Он постоянно состоял в личной непосредственной переписке с императором и императрицей, к величайшему неудовольствию и беспокойству французских властей! Он был подозрителен, потому что среди множества фотографий, писем и памятных подарков, подписанных или иначе помеченных царем и царицей, которые были так счастливы его успешному предсказанию появления наследника, было также письмо, подписанное «*Вильгельм, кайзер*». Его почту перлюстрировали, его телеграммы копировали и передавали властям, шифровки следовали за шифровками, за ним следили во время всех его передвижений, владельцы табачной лавки напротив его дома сообщали полиции обо всех его посетителях, сколь много их ни бывало бы там за день; префектура департамента Рона требовала себе копии всех получаемых им писем, и даже письмо, где царь просил у него совета и урока, как упросить Бога просветить его, а также ответ Мастера, были также скопированы. Эта постоянная слежка возмущала его, она была противна его обычной искренности, верности своей стране и любви к Франции; всё это пугало Мэтра Филиппа и повергало в печаль. И его можно понять. Некоторые даже считают, что это ускорило его конец.

Хотя он больше не приезжал в Россию, Мастер сохранял такое всепоглощающее влияние на монархов, что в разгар войны, уже ввиду грядущей катастрофы, царица писала Николаю II:

«Наверное, есть какой-либо способ для женщины помогать и быть полезной. Мне так хочется облегчить тебе твою задачу. И все эти министры, которые между собой ссорятся, тогда как все должны были бы в такое время дружно работать и забывать свои личные обиды, – иметь целью благо своего царя и народа, – это приводит меня в бешенство. Попросту говоря, это предательство, потому что народ об этом знает, народ чувствует, что в правительстве раздоры, и левые этим пользуются. Если бы только ты мог быть строгим, мой дорогой, это так необходимо. Они должны *слышать* твой голос и видеть неудовольствие в твоих глазах. Он слишком привык к твоей мягкой, всепрощающей доброте.

Иногда даже тихо сказанное слово далеко доходит, но в такое время, какое мы сейчас переживаем, необходимо, чтобы послышался твой голос, громко звучащий протестом и упреком, когда они продолжают не повиноваться твоим приказаниям, когда они медлят в их выполнении. Они должны выучиться дрожать перед тобой. Ты помнишь, Mr. Ph.[ilippe] и Гр.[игорий] говорили то же самое. Ты должен просто приказать, чтобы то или другое было выполнено, не спрашивая, возможно ли это (*ты* ведь никогда не потребуешь ничего нелепого или безумного), – например, приказать, как во Франции (республике), чтобы те или другие заводы производили снаряды, патроны (если пушки или винтовки – слишком сложная работа) – пусть большие заводы пошлют инструкторов. Там, где есть воля, там есть и способ осуществления, и они все должны понять, что ты настаиваешь на том, чтобы твое желание было быстро выполнено. Они должны найти людей, фабрикантов, чтобы все наладить, пусть они всюду побывают и примут меры сами, чтобы работа была выполнена»[1].

В другом письме, тоже от 1915 г., она пишет: «Григорий всегда говорил, и Филипп говаривал: я смог бы всё вовремя предотвратить, если буду в курсе дел»[2].Здесь имеется в виду то же, что Анри Роллен соответствующим образом описывает в своей работе: «Если Мэтр Филипп счел за благо взять на себя роль ангела–хранителя и сделать ее своим постоянным занятием, то это потому, что лионский тавматург реалистично оценивал натуру людей, составлявших правящие круги России и делился со своим другом Папюсом мнением об опасностях, которые несут с собой интриги и эгоизм одних, бездарность других, которые угрожали не только российскому трону, но и Франции – его союзнице».

Папюс, как и Мэтр Филипп, в полной мере способствовал отстаиванию французских интересов перед царским двором, и немало в этом преуспел. Я отлично помню замечание Папюса, сделанное за несколько дней до его ужасной смерти в 1916 г., когда он узнал очередные новости из России. Он при мне обратился к моей дорогой матери со следующими словами: «К счастью, я уверен в верности царя нашему союзу. Мы с Мэтром Филиппом хорошо поработали»[3]. Сожаления достойно то, что у нас в высших эшелонах власти отказываются принять во внимание те действия, которые были совершены Великим Мастером Ордена мартинистов и Мэтром Филиппом. Виктор-Эмиль Мишле писал: «Усилия, предпринятые Русской церковью, двором и французскими дипломатами, привели к удалению Мэтра Филиппа от двора. Скрепя сердце, царственная чета отправила его домой. Но уже стали

---

[1] Цит. по: Письма императрицы Александры Федоровны к императору Николаю II / Под ред. В.Д. Набокова. Берлин: Слово, 1922. Т. 1. С. 117–118.

[2] Там же. С. 474.

[3] «Импульса, приданного Мэтром Филиппом, д-ром Папюсом и мартинистской придворной Ложей, хватило для того, чтобы стать главной причиной, почему Царь остался посреди всех интриг и всех смертоносных нападок сохранить верность Франции и франко-русскому союзу» (Ж. Брико «Мэтр Филипп», 1926). – *Ф.А.*

проявляться из тьмы черты того человека, который вскоре займет место Мэтра Филиппа при петербургском дворе. Это был *staretz* Распутин».

Преемником Папюса и Мэтра Филиппа действительно стал Григорий Ефимович Распутин, неграмотный сибирский крестьянин, родившийся в 1872 г. в селе Покровском, которого немцы, более дальновидные, чем французское правительство, в том, что касалось Папюса и Мэтра Филиппа, сделали, возможно, своим орудием, весьма плохо скрытым. Газета «Рассвет» из Монпелье опубликовала 31 октября 1939 г. статью под заголовком «Узник Кастилье», где анонимный автор позволил себе предположить, что Папюс находился в тесной связи с немецкими масонскими ложами и непосредственно участвовал в подготовке русской революции в интересах Германии! Чем так увлекаться изучением биографии Папюса, лучше бы *узник Кастилье* подробнее изучил *дело* Распутина. В 1906 г. придворная партия преуспела в устранении от двора Илиодора[1] и представила царице Распутина. После разных людей в этой роли он стал активнее всех добиваться влияния на Николая II и более всего – на царицу, постоянно нервировал ее и играл на ее чувствах в связи со здоровьем ее сына, страдавшего от гемофилии.

Неоспоримым фактом является то, что быстрое вмешательство (дистанционное или нет) Распутина примечательно часто совпадало по времени со значительным улучшением самочувствия царевича, к вящему удивлению всей врачебной коллегии. Эти совпадения были также отслежены в течение продолжительного времени и засвидетельствованы в воспоминаниях о Папюсе, опубликованных П. Корнелем под заголовком «Аналогия» в газете «Меллуа» от 13 марта 1943 г.:

«Революции, в каких бы странах они ни происходили, всегда имеют одни и те же истоки: прогрессивные перемены в обществе, несовместимые с имеющимися социальными условиями, и неспособность властей найти свое место в этих переменах. Но пример Франции в 1789 г. не может распространяться на Россию. При этом события разворачиваются в Санкт-Петербурге точно так же, как у нас, и по тем же причинам и с той же неумолимой фатальностью. Обстоятельства складывались таким образом, что я имею данные из первых рук о целом ряде событий, которые стали первоосновой и главными причинами разворачивающейся ныне московитской трагедии. В особенности важно, что я был знаком с одним человеком, который был в свое время знаменитостью и которого сам я называл светочем мира оккультизма, хотя и все его окружение никак нельзя было назвать обителью мрака, – это был доктор Анкосс. Его многочисленные работы, опубликованные под псевдонимом *Папюс*, с интересом изучались в Царском селе, где всегда было много поклонников спиритизма и магии. Однажды Папюс, с которым мы были соседями, пришел ко мне, весь одержимый бурной радостью: его пригласили ко двору Русской империи! Он прожил там полгода. По возвращении предо мной предстал человек, весь образ мыслей которого

---

[1] Сергей Михайлович Труфанов (Илиодор, 1880–1952) – русский иеромонах-черносотенец, протеже Г. Е. Распутина и автор записок о нем.

стремительно переменился. Несмотря на увлечение более или менее осовремененной магией, доктор Анкосс отнюдь не был имбецилом. Он скорее увлекался изучением природных явлений, чьи секреты наука так еще до конца и не раскрыла, но которые мы с ее помощью раскроем со дня на день, по мере расширения и углубления наших познаний, но он и представить себе не мог до своей поездки в Россию, что двор абсолютного монарха, в руках своих держащего судьбы 150 000 000 людей, готов поручить решение самых важных вопросов политики и экономики империи *волшебникам*. А именно так оно и было. Пораженный событиями, которым он стал свидетелем, Анкосс, сам будучи магом, как–то высказал мне совершенное в своем содержании пророчество: «Этот народ безумен. Они отдаются на милость первой же канальи, которая польстит их мании. Они катятся в пропасть».

Папюс и Распутин не симпатизировали друг другу – совсем наоборот! При каждом удобном случае Папюс старался сорвать со *старца* маску пред лицом монархов. Посол М. Палеолог в своих воспоминаниях пишет под датой 28 января 1917 г.:

«Госпожа Т., бывшая одной из самых ревностных последовательниц Распутина и к тому же пристрастившаяся к оккультным наукам, поведала мне о взаимоотношениях, которые существовали с 1900 года между русскими монархами и знаменитым французским чудотворцем Папюсом.

В прошлом ноябре в этом дневнике я описал спиритуалистический сеанс, который проводил этот чудотворец в 1905 году в Царском Селе.

– Прошло лет двенадцать или около этого, – рассказывала мне госпожа Т., – после того, как Папюс в последний раз был в России; но он не прекращал переписку с их величествами. Несколько раз он пытался убедить их в том, что Распутин оказывал на них пагубное влияние, поскольку оно шло к нему от дьявола. В результате этого отец Григорий возненавидел Папюса, и, когда их величества упоминали при нем имя Папюса, он обычно взрывался от гнева: «Почему вы слушаете этого шарлатана? И чего он сейчас лезет не в свои дела? Если бы он не был жалким интриганом, то он был бы занят работой со всеми теми безбожниками и фарисеями, которые его окружают. Нигде еще нет столько фехов, как там, на Западе; нигде еще распятый Иисус не подвергался стольким оскорблениям... Как часто я говорил вам об этом! Все, что приходит из Европы, преступно и опасно!»

Госпожа Т. также рассказала мне, что она видела в руках мадемуазель Головиной[1], фаворитки старца, письмо, которое императрица получила от Папюса около пятнадцати месяцев назад. Письмо заканчивалось следующим образом: «С каббалистической точки зрения, Распутин подобен сосуду вроде ящика Пандоры, содержащему в себе все пороки, преступления и грязные вожделения русского народа. В том случае, если этот сосуд разобьется, мы сразу же увидим, как его ужасное содержимое разольется по всей России».

---

[1] Мария Евгеньевна Головина (Муня, 1891–1972) – одна из ближайших «духовных дочерей» Г.Е. Распутина, оставила мемуары о нем и предреволюционной и революционной России.

Когда императрица прочитала это письмо Распутину, он просто ответил ей: «Но я же говорил тебе об этом много раз. Когда я умру[1], Россия погибнет»[2].

При этом Распутин не был лишен совершенно очевидной и реальной силы, результаты действия которой были налицо. Сам Папюс, имевший возможность наблюдать ее проявления лично, свидетельствовал, что это был *великий медиум*. Вполне правдоподобно и то, что он был медиумом, и то – что *великим*. Распутин напрямую управлял некими *силами*. Некоторые авторы пытаются оправдать действия *старца* тем, что его приход «был возвещен царствующей чете непосредственно Мэтром Филиппом», и это совершенно верно. Надо полагать, Мэтр не судил строго того, кому суждено было прийти ему на смену. Он оставил об этом трогательные воспоминания, которые впоследствии были переданы дочери Распутина, которая, к ее чести, старалась оправдать своего отца в глазах глупцов. Они цитировали, в частности отрывок из письма, отправленного Распутиным в 1914 г. Николаю II перед объявлением о вступлении в войну: «Милый друг, еще раз скажу, грозна туча над Рассеей. Беда, горя много, и просвету нету. Слез–то море, и меры нет, а крови? Что скажу? Слов нету, неописуемый ужас. Знаю, все от тебя войны хотят, верно, не зная, что ради гибели. Тяжко Божье наказание, когда ум отринет, тут начало конца. Ты Царь, отец народа, не попусти безумным торжествовать и погубить себя и народ. Вот Германию победят, а Рассея? Подумать так, воистину не было от веку горшей страдальницы, все тонет в крови, велика погибель, без конца печаль»[3].

Это очень тонкая материя, и я не чувствую себя вправе делать какие–то определенные выводы. Я полагаю, что Папюс, вне всякого сомнения, счел необходимым оповестить императрицу о вероятной опасности, которую представлял собой, по его мнению, Распутин. Что же касается простого и благоговейного предсказания Мэтра Филиппа о пришествии после него человека, наделенного определенными духовными силами, то это ни в коей мере не может являться *моральным патентом* и изъявлением якобы пламенного одобрения Распутина этим Существом Света, истинным духовным учителем. Это во всех смыслах слова была просто констатация факта, уведомление о грядущих событиях, сообщением Мэтра Филиппа о том, что некое *орудие* божественной Воли будет использовано в конце концов для свершения судеб царской четы и всей огромной России[4].

---

[1] Он предвидел свою гибель в 1916 году, писал знакомому, что не переживет этот год. Его убил князь Юсупов 17 декабря 1916 г. – *Ф.А.*

[2] Цит. по: *Палеолог М.*, указ. соч. [URL: http://istmat.info/node/25189].

[3] Цит. по: *Юсупов Ф.Ф.* Загадка убийства Распутина. Записки князя Юсупова. М.: LitRes, 2017. С. 214.

[4] В крайне важной статье «Апелляция по делу Распутина», опубликованной в журнале «Инициация» (№ 3, июль–август–сентябрь 1979 г., новая серия), историк и литератор Робер Амаду подверг беспристрастному анализу случай Распутина, приводя, в частности, нижеуказанное свидетельство Папюса, которое предваряет своим замечанием: «Папюс выносит о нем [Распутине] суждение, которое противоречит здравому смыслу и тем привлекает внимание: как если бы он повторял за другими обычные вульгарные обвинения

В марте 1954 г. я нашел в пакете с документами в библиотеке Папюса, разграбленной в 1942 г. немецкими оккупантами и их Гестапо, а затем возвращенной мне, рукописный текст, озаглавленный «Неведомый Мастер» и описывающий деятельность Мэтра Филиппа в России. Вне всякого сомнения, эти несколько абзацев, написанные в 1904 г., привлекут внимание читателей, изучающих свидетельства о жизни духовного учителя Папюса.

«В полной мистике: Неведомый Мастер

Я пытаюсь доказать то, что в ближнем кругу Царя, в маленьком мирке, окружавшем его, резко контрастировавшем с обществом великих князей, чьи высокомерные и жестокие действия возмущали Европу, было несколько милых и обаятельных персонажей, молодых принцев крови, не известных широкой публике, потому что они вели тихую и незаметную жизнь. Среди прочих я выделил бы великую княгиню Марию, или Милицу, и ее мужа – великого князя Петра. Эти двое были искренними *мистиками*, как и большая часть славян вообще. Действительно, чтобы понять некоторые события и идейные течения, обуревавшие в то время Российскую империю, чтобы вообще яснее понимать историю России, нельзя забывать о мистицизме как краеугольном камне ментальности московитов. Там попы провоцировали беспорядки, а члены Святейшего Синода были государственными советниками. Все там были мистиками, от царя до последнего *мужика*, от Толстого до самого последнего нигилиста. И царь, загадочный правитель-фаталист, был мистиком самого высшего сорта. Он сам говорил: «Когда Господь призовет меня к Себе, будь то и от руки убийцы, я лишь благословлю Божью волю». Сколько раз по вечерам, после своих бесконечных переездов и визитов, в которых каждая минута была посвящена государственным целям, царь, оказавшись в своих личных покоях, давал волю возвышенным устремлениям своей души и молился, простершись, пред святыми иконами… Эта пламенная молитва, укрепляемая слезами, была воззванием правителя миллионов людей ко Христу за помощью в тяжком непрестанном труде, во искупление императрицы, которая, будучи урожденной протестанткой, не могла понять всю высоту православных мистических устремлений супруга. Среди мистических идей, одна за другой охватывавших русский царский двор, которые зачастую оказывали благотворное влияние на судьбы империи и императора, была одна, к удивлению моему, хорошо известная в России, но практически никому не ведомая в Европе, которая была представлена одним удивительным человеком, смиренным до такой степени, что его скорее

Распутина в роскоши, обжорстве, жадности и гордыне. Мнение Папюса демонстрирует новые глубины понимания и в случае Распутина заново открывает нам роль в нем Друзей Бога. Распутин, берущий на себя грехи своего народа, напоминает козла отпущения, но разве не является это имитацией, пусть и несколько натянутой, Агнца Божьего?.. Действительно, не очистились ли виновные пролитой им на них кровью?». – *Ф.А.*

пристало именовать *Неведомым Мастером*. Прошло три года с посещения царем и его двором Франции и их краткого пребывания в Компьене в гостях у Вальдека-Руссо[1], после того вечера, когда приглашенные ко двору были препровождены в замок. Император с императрицей совершали официальную прогулку по обширному парку, без свиты, без охраны, лишь под наблюдением нескольких агентов. Во время этой прогулки царь принял в укромном уголке парка одного человека, чья простая, почти плебейская одежда ввела в заблуждение и шокировала придворных, несших ответственность за представление посетителей Его величеству.

Это был человек около пятидесяти лет, среднего роста, в скромной одежде и мягкой шляпе. У него были большие усы и энергичное лицо с грубо вылепленными чертами, придававшими ему сходство с отставным капитаном. По мере того как придворные подробнее рассмотрели этого загадочного человека, они были поражены выражением его глаз, исполненных сверхъестественной доброты, в которых время от времени мелькала искра чистого гения. Их удивление возросло до неведомых высот при виде того, как царь шел навстречу этому *буржуа на воскресной прогулке*, брал его за руку, любезно разговаривал с ним, что граничило чуть ли не с фамильярностью. По окончании же разговора, продлившегося достаточно долго, на виду у придворных и агентов, скрыто наблюдавших за ними, царь и царица проводили незнакомца до выхода из парка, сердечно попрощались с ним и вверили его своим сопровождающим лицам. Те сопроводили незнакомца до самого вокзала, где он молча сел в купе третьего класса. Это был *Неведомый Мастер*.

Неведомый Мастер – тавматург. Он живет в густонаселенном пригороде большого города во Франции, где широко известна его благотворительность и всякого рода помощь обездоленным, которые его обожают; иногда он переезжает жить в небольшую деревушку по соседству, где принимает живейшее участие в жизни местной общины и исполняет почетные обязанности местного брандмейстера. Почему же этот врач для бедных, этот тихий брандмейстер, тем не менее, удостоился разговора с царем, который длился дольше, чем с его собственными министрами? Потому, что Неведомый Мастер – владыка, посвятитель, незримый, но пламенный апостол великого мистического движения, наряду с официальными религиями, но без свойственных им догм, распространенного в наше время среди народов запада. Несмотря на неизвестность, в которой решил проживать, Неведомый Мастер, скрываясь от нескромных взглядов света во Франции, завел множество учеников в Италии, Германии и Скандинавии, но более всего в Англии и Америке, которые все испытывают к нему высочайшее почтение и горячую восторженную любовь. Например, мне известно, что недавно он гостил в Италии, где у него появилось множество друзей и пламенных поклонников. Несмотря на то, что он скрывается и избегает действовать

---

[1] Пьер-Мари-Рене-Эрнест Вальдек-Руссо (1846–1904) – французский государственный деятель, председатель совета министров Франции в 1899–1902 гг.

публично, разве что в кругу самых близких своих учеников, его поступки не могут полностью избежать огласки и часто навлекают на него как славу, так и людское порицание. Его обвиняют иногда в шарлатанстве и извлечении выгоды из доверчивости общества, но он никогда не отвечает на эти нападки и ведет себя так, словно не замечает их. Напротив, люди из народа, бедные и простые, которые приходят к нему и получают от него утешение, любовь и ласку, любят его как отца, почитают как святого и готовы убить, защищая его. Неведомый Мастер способен вызывать как горячую ненависть, так и экзальтированную привязанность. Само существование столь могущественного человека, ведущего такую таинственную жизнь, не могло остаться в тайне для страны, где мистицизм обладает всепоглощающей властью. Многие славянские мистики искали общения с Неведомым Мастером, и некоторым удалось свести с ним знакомство, из числа последних некоторые принадлежали к ближнему кругу царя – это были несколько молодых великих князей, о ком я и веду речь. Популярный пригород, где живет Мастер, и деревня, куда он наведывается летом, видели весьма высокопоставленных лиц, которые в своих богатых экипажах приезжали проведать скромного *кудесника*. В этой связи достоин упоминания курьезный эпизод. Неведомый Мастер попросил великих князей, желавших навестить его, делать это инкогнито, без своей многочисленной свиты и лучше всего на трамвае. И для кузенов императора эти условия не показались непреодолимыми. Так ему удалось переодеть князей в плащи, а княгинь – в дорожные парки. Великий князь Р. и придворный гофмаршал запутались в мелких монетах, которыми нужно было платить за проезд, и пребывали в совершенно растерянности, пока им не решилась помочь одна смелая женщина.

Без сомнения, о Неведомом Мастере много говорят в Санкт-Петербурге, потому что царь пожелал познакомиться с ним и пригласить к своему двору. Он обращался с ним с величайшей вежливостью и несколько раз повторил приглашение посетить его столицу. Единственное препятствие для его посещения возникло отнюдь не во Франции, а в той же России, потому что те же самые великие князья и княгини, которые не гнушались простонародным внешним обликом, чтобы посетить его у него дома, воспротивились тому, чтобы он со своим демократичным внешним видом вошел в царские покои на родине монарха. Ему даже дали при русском дворе почетный титул, только чтобы это позволило ему носить в царских покоях генеральскую форму, вопреки его обычной манере вести себя незаметно. Он смиренно принял эти лампасы и то, что император приглашал его прокатиться в своем собственном экипаже. Нет смысла отдельно упоминать о том, что и в России, как во Франции, он подвергается постоянно нападкам, вызванным завистью, особенно при условии, что в императорской резиденции огромное значение имеют вопросы придворного этикета, а он, не принадлежа ни к числу принцев крови, ни к числу императорских лейб-медиков, пользуется все равно такими же почестями и таким же уважением.

Кроме того, влияние, которое, по всей видимости, приобрел Неведомый Мастер на мистическую душу царя, делает его врагом влиятельной придворной партии. Той, вне всякого сомнения, которая готовит войну и намерена держать царизм в страхе. В чем же именно состоит это влияние Неведомого Мастера? Если судить по гневу, который вызывает у придворных скромный и таинственный советник царя, то можно предположить, что его влияние направлено на сохранение в стране внешнего и внутреннего мира. Также он стоит за подготовкой и организацией мирного конгресса. Для христианина, наполненного евангелическими идеями Назарянина, каким является Неведомый Мастер, естественно трудиться всеми силами своей души над насаждением единства между народами и общественным согласием. Он полагает, что если такой могущественный властитель, как Николай II, решится посвятить свои труды этой идее, она дарует ему жизнь, более реальную, чем обещают все философы и все моралисты. И этот император станет воистину императором мира во всем мире, ведь почва для него уже готова, и сам природный мистицизм этого царя заставляет его желать мира. Николай II испытывает врожденное отвращение к войне и считает царей единственными полноценными ответственными за всякую пролитую народами за их ошибки кровь.

Сказанные именно сейчас, эти слова звучат горькой иронией и вызывают закономерный вопрос, почему эта ужасная внешняя война и эта кровавейшая гражданская война случились именно в правление такого доброго, мирного и человечного царя. И также правда то, что многие живущие близ царя, в его ближнем кругу, без гнева и пристрастия склонны обвинять Неведомого Мастера в разрушительном влиянии на правителя. Они полагают, что любое сильное воздействие на такую верующую душу, как у царя, обладает таким же разрушительным действием, как влияние Толстого на умы интеллигентов, в том смысле, что оно противодействует влиянию судеб России. Проповедуя царю и русскому народу мир, мистики тем самым усложняли приготовления к неизбежной мировой войне. Так ли это в действительности? Стоит ли обвинять мистицизм в том, что он приводит к слабости? В любом случае, не я могу дать ответ на этот вопрос. Возможно, Николаю II не хватило энергии влияния на свое окружение, пусть он и желал мира искренне? Может быть, он не так уж егои желал? В судьбах народов всегда остается место мистике в том, что касается обстоятельств, неизбежно приводящих к ужасным событиям».

Многие задаются вопросом, как Папюс и Мэтр Филипп так легко обрели вход в некоторые весьма высокопоставленные и высокородные дома России. В случае Мэтра Филиппа я уже имел счастье объяснить, что рекомендации великого мастера Ордена мартинистов открыли ему кое-какие двери. Но есть и другое объяснение тому же феномену. Папюс был связан горячей дружбой с одной высокопоставленной личностью, которая вскоре сделалась его *Интеллектуальным Учителем*, с маркизом А.Сент-Ивом д'Альвейдром. Сент-Ив был женат на графине Келлер, принадлежавшей к одной из самых почтенных и прославленных дворянских семей Европы, принятой при многих

европейских дворах, в частности, при датском дворе, где королева, урожденная принцесса Гессенская, всегда принимала супругов как близких друзей. Королеву называли *всеевропейской бабушкой*, потому что она удачно выдала замуж и женила многих своих отпрысков. Одна из ее дочерей вышла замуж за русского императора Александра III, другая – за греческого короля Отона, третья – за принца Уэльского, будущего короля Великобритании Эдуарда VII. Через датский и частично российский дворы Сент-Ив был вхож в высшие круги всей Европы. Это позволяет предположить, что используя свое влияние, он сумел устроить связи и облегчить выполнение тайных миссий своему другу и протеже Папюсу. О том, что касается первого приезда Папюса в Россию, я нашел его рукописную записку, адресованную Сент-Иву незадолго до отъезда, которая сама по себе является весьма примечательным документом:

«Дорогой Мастер, я точно отъезжаю в Петербург 27 января. Мне организовали 3 недели встреч, преимущественно при дворе, с великими князьями. Хотелось бы на некоторых из них обсудить «Археометр» и вашу работу. Мне давно не предоставлялся такой случай, и я в вашем распоряжении, если вам угодно будет меня уполномочить на это. Е.В. Царь невероятно интересуется христианским эзотеризмом, и я полагаю, «Археометр» может быть ему полезен для просвещения. Если вам будет угодно меня уполномочить, я посвящу день–два разговорам о вашей работе. Также я предпринял шаги к тому, чтобы получить распоряжения от правительства. Простите, что в спешке, дорогой Учитель, и с сердечной привязанностью к вам, остаюсь

Ваш Жерар Анкосс».

Остается заметить, что великий князь Петр совершенно точно познакомился с Сент-Ивом д'Альвейдром до отъезда Папюса в Россию. Я нашел телеграмму, адресованную *доктору Анкоссу, 87, бульвар Монморенси,* бароном Сталем (*Staël*) 15 сентября 1900 г.:

«Великий князь Петр поручил мне уведомить вас, что он намерен приехать в Версаль вечером в четверг, и попросить вас организовать визит и предупредить известное лицо. Прошу вас сообщить мне, возможно ли посещение и в котором часу в таком случае мне выезжать из Парижа».

Известно, что Сент-Ив проживал в Версале. И я вполне обоснованно полагаю, что *известное лицо* в таком случае – это не кто иной, как маркиз.

Во время первой поездки в Россию Папюса засыпали подарками, в частности, там был эмалевый сервиз с его монограммами, и на большом кубке там была надпись: «Спризнательностью от ваших русских братьев, которые надеются, что этот кубок всегда будет наполнен радостью, силой и здоровьем». Да будет исполнена воля этих мартинистов, братьев Папюса! Да перестанут все люди уничтожать друг друга, позволять царить меж собою насилию, эгоизму и несправедливости! Да познаем все мы мир сердечный и

душевный, да просветит нас учение Мэтра Филиппа и да исполнится оно на практике в нашем современном нервном и неспокойном атомическом мире! Ведь это учение вдохновлено божественной мудростью Того, кто учил верных последователей своих: «*Да любите друг друга!*».

ЛИТЕРАТУРА

Источники, использованные во вступительной статье

Галтье Ж. Сыны Калиостро: египетское масонство, розенкрейцерство и новое рыцарство. М.: Ганга, 2012.

Городницкий Р.А., Кузьмишин Е.Л. Становление мартинизма в современной России: 2006–2018 // Кузьмишин Е.Л. Масонство. Издание второе, исп. и доп., М.: Ганга, 2019. С. 483–518.

ABC illustré d'occultisme, Saint-Jean-de-Braye: Dangles, 1982.

*Caillet S.*Monsieur Philippe l'ami de Dieu: Suivi du Recueil de Papus et d'un journal de séances, Paris: Dervy, 2013.

Churton T. Occult Paris: The Lost Magic of the Belle Epoque, N.Y.: Simon & Shuster, 2016.

Collin Ph. Maître Philippe de Lyon: Album souvenir 1905–2005, Grenoble: Le Mercure Dauphinois, 2005.

Moyse G. Philippe: Le mystère de Lyon, Lyon: ELAH, 2005.

Ronat Th. Les trois piliers initiatiques d'Occident: Rose-Croix, Franc-Maçonnerie et Martinisme, Paris: Montanor, 2011.

Vivenza J.-M. Les élus coëns et le Régime Écossais Rectifié. De l'influence de la doctrine de Martinès de Pasqually sur Jean-Baptiste Willermoz. Grenoble: Le Mercure Dauphinois, 2010.

Источники, упоминаемые в тексте Ф. Анкосса

Палеолог М. Воспоминания и дневники: 1914–1917. М.: Издательство И. В. Захаров, 2003 [Исторические материалы – URL: http://istmat.info/node/25183].

Письма императрицы Александры Федоровны к императору Николаю II / Под ред. В.Д. Набокова. Берлин: Слово, 1922.

Юсупов Ф.Ф. Загадка убийства Распутина. Записки князя Юсупова. М.: LitRes, 2017.

Bricaud J. Magie et mysticisme à la cour de Russie: de M-me Krüdener à Rasputin // Le Voile d'Isis. Paris: Editions Traditionnelles, 1920.

Combarieu A. Sept ans à l'Élysée avec le président Loubet. Paris: Hachette, 1932.

Gobron G. Rasputin et L'orgie russe. Paris: Louis Querelle, 1930.

Michelet V.-E. Les compagnons de la Hiérophanie: Souvenirs du movement hermétiste à la fin de XIX siècle. Paris: Dorbon-Ainé, 1925.

Niet. La Russie d'Aujourd'hui. Paris: Félix Juven, 1902.

Rodzianko M. Le règne de Raspoutine. Mémoires de M. V. Rodzianko. Paris: Payot, 1927.

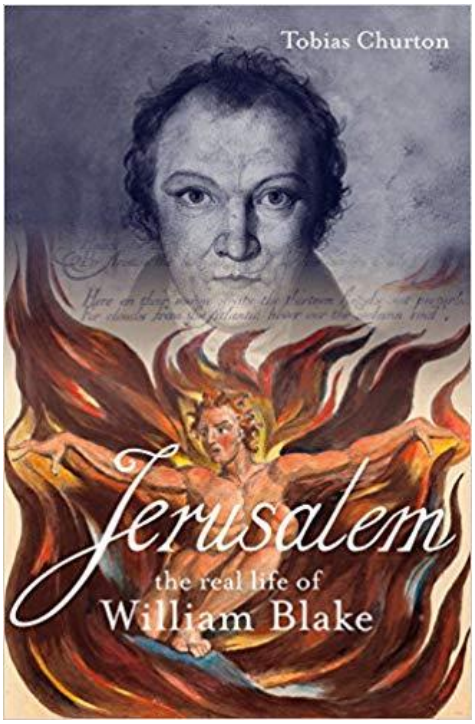
Rollin H. L'Apocalypse de notre temps. Les dessous de la propagande allemande d'après des documents inédits. Paris: Gallimard, 1939.

Spiridovich A. Les Dernières années de la Cour de Tsarskoe Selo, 2 vols. Paris: Payot, 1928.

РЕЦЕНЗИИ

Д. Д. Гальцин

Рецензия на книгу: *Churton T.* «Jerusalem! The Real Life of William Blake». London: Watkins, 2015.



Тобиас Чёртон (р. 1960 г.) – известный британский журналист и историк, лектор в Эксетерском университете, исследующий самые разные феномены, связанные с областью западного эзотеризма. Он автор книг об Алистере Кроули, Георгии Гурджиеве, гностицизме, европейском оккультизме XIX в., масонстве, современной конспирологии[1]. В отличие от многих европейских ученых, Чёртон не скрывает своих симпатий к героям своих сочинений и своей личной заинтересованности в тех областях культуры, которые воспринимаются как маргинальные в современном обществе. Это в значительной степени делает его подход инсайдерским. Тем интереснее написанная им биография Уильяма Блейка, где автор стремится поместить взгляды и творчество великого английского поэта, визионера и художника в контекст диссидентского христианства и эзотеризма XVIII – начала XIX вв., прямо заявляя: “Denial of Blake’s esotericism will lead you nowhere” («Отрицание эзотеризма Блейка не приведет нас ни к чему») (P. 263).

Уильям Блейк (1757 – 1827) при всем том влиянии, которое он оказал на литературу и искусство Англии и всего мира в самые разные эпохи, остается художником во многом непонятым, и, хуже того, – сознательно игнорируемым в наиболее важных для него самого аспектах творчества. Загадку Блейка в свое время пытались разрешить Элджернон Суинберн, Уильям Йейтс, Герберт Честертон, Жорж Батай, а специальным исследованиям о Блейке, его биографии и наследии нет числа. Удивителен, например, феномен «советского Блейка»: во многом благодаря усилиям В. М. Жирмунского[2], Блейк оказался в

© Д. Д. Гальцин

[1] Изданные книги Т. Чёртона см.: https://tobiaschurton.com/4_books.html Доступны переводы некоторых глав книги Чертона о Блейке на русский язык, выполненные Ульяной Айтакеевой: castalia.ru/perewody/agiografii.html

[2] *Жирмунский В. М.* Из истории западноевропейских литератур. Л.: Наука, 1981. С. 175 – 187.

советское время в числе «разрешенных» английских классиков по причине своей бедности и своей (преувеличенной) политической оппозиционности, а русский читатель получил ряд прекрасных переводов блейковских текстов, выполненных К. Бальмонтом, С. Маршаком, В. Топоровым, С. Степановым.

Отдельные сюжеты, связанные с эзотеризмом Блейка, изучены довольно основательно. Кэйтлин Рэйан (которой Чёртон посвящает свою книгу) еще в 1969 г. писала о связи Блейка с движением английского филэллинизма конца XVIII в., со взглядами основоположника сравнительной мифологии Джейкоба Брайанта и языческим неоплатонизмом философа и переводчика Томаса Тэйлора[1]. Рональд Хаттон (2009) довольно детально рассматривает фигуру друида в творчестве Блейка и его роль в художественной репрезентации древней британской религии, репрезентации, оказавшей решающее значение на формирование современного неодруидизма[2]. Зависимость Блейка от континентальных эзотерических традиций, связанных с именами Парацельса, Якоба Бёме и Эммануэля Сведенборга, была очевидна уже современникам поэта. Тем не менее, как отмечает Чёртон, в публичном восприятии Блейка доминируют совсем другие мотивы: «Титанические духовные усилия Блейка игнорировались многочисленными учеными и специалистами, которые, по моему мнению, часто не различали леса за деревьями… Так, для некоторых Блейк был поэтом-романтиком, предвосхитившим свое время в области поэтической формы. Другим он представлялся прото-социалистом, разгневанным революционером-кокни,… в добавок исповедовавшим идеологию свободной любви… тогда как его визионерские способности воспринимались как отклонение, непонятное современному человеку» (P. xxix).

Чёртон стремился, по его собственным словам, «увидеть жизнь Блейка такой, какой он видел ее в собственном сознании» (P. xxiii), однако он признается, что «историческое понимание Уильяма Блейка невозможно без основательного знания тех культурных сил, которые господствовали в его время» (P. xxxvi). Это поистине «титаническая» задача, поскольку «Блейк-человек» воспринимал свою жизнь не в контексте природы и истории, а в контексте духовного мира и вечности; насколько с этой задачей справился Чёртон, я предоставляю судить его потенциальным читателям, а сам обращусь к рассмотрению тех тем и сюжетов в творчестве и биографии Блейка, которые Чёртон напрямую увязывает с рядом эзотерических и околоэзотерических движений раннего Нового времени. На мой взгляд, это может помочь нам в очередной раз посмотреть на границы академических определений

[1] *Raine K.* Blake and Tradition. Vol. I. New York: Routeledge, 2002. P. 69 – 93.

[2] *Hutton R.* Blood and Mistletoe: The History of the Druids in Britain. New Haven, London: Yale University Press, 2009. P. 183 – 210.

эзотеризма, и проверить, насколько оперирование этой категорией плодотворно в конкретно-исторических исследованиях.

Опираясь на работы Кэри Дэвис и Марши Шукард, Чёртон рассматривает религиозные корни семьи Блейка – в частности, влияние на Уильяма того факта, что его мать, Кэтрин (урожденная Райт, Wright), так же как ее первый муж Томас Армитадж, принадлежали к лондонской конгрегации церкви моравских братьев (P. 11 – 26). Моравские братья, христианская община, ведущая свое происхождение от средневекового движения гуситов, в Англии XVIII в. имела ярко выраженные пиетистские черты: центральным для религиозной жизни «братьев» и «сестер» считалось духовное воспитание, которое каждый человек получал в постоянном внутреннем собеседовании с Христом. При этом огромную роль в этом воспитании играла специальная духовная литература, в которой большое внимание уделялось визуальным символическим изображениям (гравюрам), наглядно изображавшим то или иное состояние души христианина на его жизненном пути. Метод подобного воспитания пропагандировался основателем современной педагогики Яном Амосом Коменским (Комением, 1592 – 1670), пастором церкви моравских братьев и автором книги “Orbis sensualis pictus”, которая призвана была служить начальным этапом воспитания в его монументальной системе «пансофии», испытавшей влияние «розенкрейцерского просвещения»[1]. Чёртон связывает с влиянием моравских братьев первоначальные идеи о религии, которые Блейк, получивший домашнее образование, воспринял от матери: представление о тесной, интимной связи с Христом как спасителем (в одном из сочинений моравских братьев верного буквально призывали «забраться в раны Христа», чтобы там отыскать себе приют) и об огромной роли визуального искусства в религии. Можно добавить, что «моравская» школа пиетизма научила Блейка не сомневаться в собственном спасении: несмотря на свои головокружительные визионерские опыты, в которых ему являлись в том числе персонажи «ада» и сам «Сатана», Блейк, по-видимому никогда не испытывал столь обычных в протестантской английской религиозности сомнений в собственной избранности Богом: по выражению Ж. Батая, «никогда этот человек не поджимал губы»[2]. Сам выбор жизненного пути – стать гравером, а не художником («первая большая ошибка в жизни Блейка», как говорит Чёртон) тоже мог быть продиктован очарованностью наивными иллюстрированными книгами для духовного чтения. Чёртон подробно останавливается на одной из них – “Pia Desideria” Германа Хуго (английская версия 1690 г.); книга была написана монахом-иезуитом и

---

[1] Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / ed. W. J. Hanegraaff, A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach. Leiden, Boston: Brill, 2006. P. 269–271.

[2] *Батай Ж.* Теория религии. Литература и зло / Пер. с фр. Ж. Гайковой, Г. Михалковича. Мн.: Современный литератор, 2000. С. 225.

получила широкое распространение по всему христианскому миру, но английские моравские братья, в частности, пастор Джон Сенник, высоко ее ценили, рекомендуя для семейного чтения. Глядя на эту книгу, утверждает Чёртон, «видишь формирование юной души Блейка» (P. 16). На одной из гравюр “Pia desideria” Чёртон находит источник одной из метафор Блейка – «стрелы желания» (“arrows of desire” в переводе Маршака «стрелы молний») – так эмблематические изображалось стремление души к «вечной обители, Иисусу Христу» (P. 16). Другая гравюра того же сочинения проливает свет на куда более известную блейковскую метафору, ставшую фразеологизмом – «мельницы Сатаны» (в переводе Маршака, что знаменательно, «фабрики Сатаны»). В литературе стало штампом истолкование строк

And was Jerusalem builded here,
Among these dark Satanic mills?

И был ли здесь Ерусалим
Меж темных фабрик Сатаны?
(пер. С. Маршака)

в качестве романтического протеста против ранней индустриализации с ее фабриками, угольными копями и работными домами, которые разрушают естественный ландшафт и низводят человека до придатка машины. Однако гравюра из “Pia desideria” показывает совершенно иной источник метафоры: на гравюре мы видим крылатую фигуру, которая заносит плеть над другой человеческой фигурой с повязкой на глазах, связанной упряжью с жерновом, который, видимо, ее принуждают вращать. «Я полагаю, мир именуется Мельницей, – говорится в толковании эмблемы, – потому что он вращается жерновами Времени и перемалывает тех, кто больше всего им восхищается» (цитата, P. xl). Блейк действительно был противником индустриальной революции, поскольку видел в ней унижение человека и подчинение его низшему порядку; но «мельницы Сатаны» для него скорее были теми природными циклами (наиболее наглядно видимыми во вращении небесных тел), которые ограничивают Беспредельность законами, заключая дух и Поэтический Гений в тесные рамки физической реальности. Как пишет об этом Чёртон: «Он видел, как мельничные жернова вселенной обретали воплощение в механистической философии, которая в сочетании с механистической технологией определила индустриализм, научную теорию и социальную философию XIX в. Но эти жернова – в душе: они порабощают вселенную рассудка, а плод их работы – отчаяние» (P. 112).

Если духовность моравских братьев повлияла на Блейка лишь косвенно (его мать покинула общину до его рождения), то сведенборгианская церковь «Новый Иерусалим», которая формировалась в Лондоне в конце 1780-х гг.,

стала единственным местом, где Блейк и его жена Кэтрин недолгое время пытались найти собратьев по духу. Доктрине ангельских миров Эммануэля Сведенборга (1688 – 1772) Блейк обязан целым рядом конкретных заимствований и теоретических обоснований своего художественно-визионерского метода, своему воззрению на Бога как на Поэтический Гений и отчасти своими взглядами на сексуальность. В частности, у Блейка находил отклик способ квазифизического, почти чувственного познания духовного мира, который применялся Сведенборгом: на место метафизической или теологической спекуляции шведский пророк ставил «собеседования» с ангелами и демонами и визионерские путешествия. Таким же был и метод Блейка – он всегда открыто говорил о том, что способен прозревать духовную реальность по ту сторону феноменального мира, притом называл эту способность Воображением, ставя последнее выше рационального познания. Именно Сведенборг подсказал Блейку две силы, ограничивающих беспредельность – Время и Пространство: «Тот, кто сумеет поднять свой ум над идеями, взятыми из времени и пространства, - пишет Сведенборг в памфлете «Божественная любовь и божественная мудрость», - переходит от тьмы к свету, и становится мудр в вещах духовных и божественных…» (цитата, P. 139). «Если бы двери восприятия были очищены, всякая веща явилась бы человеку такой, какова она есть – беспредельной», – вторит ему Блейк в «Бракосочетании Неба и Ада». – «Быть может, птица, чей полет ты следишь в воздухе, мир восторга, от которого тебя отделяют твои пять чувств»[1]. Примечательно, что Блейк, знакомясь с сочинениями Сведенборга, комментирует его теорию трех «степеней возвышения» человеческого существа – натурального, духовного и небесного, в соответствии со своим представлением о преимуществе интуитивного, поэтического восприятия по сравнению с рациональным познанием: Чёртон говорит здесь, с одной стороны, о зависимости Блейка от моравских братьев, с другой – о его осведомленности о трех градусах масонского посвящения, добавляя, впрочем, что такая перекличка идей ничего не говорит о возможной причастности Блейка к масонским организациям (P. 138–140).

Однако Блейк не был «сведенборгианцем»: его наиболее зрелые работы содержат открытую критику Сведенборга, который предстает в его видениях (особенно в «Бракосочетании Неба и Ада», 1790) в лучшем случае, односторонним и неоригинальным мистическим философом («Сведенборг беседовал с ангелами, которые все сплошь религию чтут, но не беседовал с Диаволами, которые все как один религию ненавидят, ибо оказался он бессильным в силу своего самомнения»), в худшем – совершенно бесполезным для «духовного странника» пересказчиком «старой лжи» («любой борзописец

[1] *Блейк У.* Песни Невинности и Опыта / пер. с англ. С. Степанова. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 190, 173.

может состряпать из сочинений Парацельса и Бёме десять тысяч томов равной ценности со Сведенборговыми, а из сочинений Данте и Шекспира – бесчисленное множество»[1]. Такое отношение к Сведенборгу, как показывает Чёртон, во многом было продиктовано серьезным скандалом в церкви «Новый Иерусалим», который возник по поводу сексуальных доктрин Сведенборга. В отличие от многих мистических протестантских сект XVIII в., шведский учитель относился к сексу (в «супружеской любви») как к духовному свершению: «Довольно знать, что любовь поистине супружеская имеет непосредственное сообщение с третьим небом, а также, что любовь сама по себе с ее небесным наслаждением здесь сохранена во всем своем разнообразии, и также ее действия, такие как поцелуи, объятья и многие другие вещи, которые радуют это небо, ибо это небо есть сообщение добрых чувств…» (цитата, P. 144). При всей лояльности таких деноминаций, как, например, моравские братья, к сексуальности, помещение секса на небо было для Англии конца XVIII в. очень смелой идеей. Скандальность сексуальных доктрин Сведенборга вызвало в «Новом Иерусалиме» раскол, в котором Блейк не хотел участвовать, потому что в организованной религии как таковой он видел «царство Уризена», дисциплинарное бремя, которое не мог выносить ни в каком виде до самой смерти. Вместе с тем, совершенно очевидно, что Блейк полностью разделял позитивное отношение Сведенборга к сексу как духовной деятельности – он даже пошел гораздо дальше, утверждая, что «очищение чувственных наслаждений» (P. 191) является основной целью апокалиптической эпохи, в которую он жил. Тем не менее, если Сведенборг тяготел к выстраиванию метафизических схем, рационализации мистического опыта и даже его институционализации, Блейк принципиально выбирал путь мистика-одиночки, претендуя, к тому же, на собственную пророческую миссию, обращенную не к узкому кругу последователей, но ко всему человечеству. Бог Сведенборга имел мало общего с Поэтическим Гением Блейка, скорее напоминая «Великого Архитектона» масонства, который в блейковской мифологии более всего был похож на главного антигероя – создателя «мельниц Сатаны», демиурга Уризена.

Чёртон не следует стандартному делению карьеры Блейка на три стадии – раннюю, «христианскую» «эпоху Невинности» (вершиной которой стали «Песни невинности» и «Книга Тель», до 1790 г.), бунтарскую и революционную «эпоху Опыта» (1790-е гг., «Песни Опыта», «Бракосочетание Неба и Ада», пророческие поэмы «Европа», «Америка», «Видение дщерей Альбиона», «Книга Ахании», «Книга Уризена», «Книга Лоса») и поздний консервативный этап творчества (поэмы «Мильтон», «Вала», «Иерусалим»), когда Блейк возвращается к более общепринятым взглядам на религию и

[1] *Блейк У.* Песни Невинности и Опыта. С. 203.

общество[1]. По его мнению, мировоззрение Блейка, сложившееся к началу 1790-х гг., существенно не менялось в дальнейшем: поэт свято верил в свою миссию говорить о религиозном и даже апокалиптическом смысле Искусства как откровения божества – Поэтического Гения, в мире, который создан и поддерживается враждебными Гению духовными силами, стремящимися ограничить свободное течение энергии. Влияние гностиков на Блейка очевидно, и Чёртон прослеживает путь знакомства Блейка с историческим гностицизмом. Отправной точкой интереса к гностикам для Блейка стала книга унитарианского священника Джозефа Пристли «История искажений христианства» (1782); в 1788 г. Блейк напечатал свое первое религиозное сочинение, гравированный памфлет «Не существует естественной религии» в качестве опровержения идей Пристли[2]. По словам Чёртона, в 1780-е гг. на книжном рынке Британии гностицизм был «горячей темой», и поэтому глубокое знакомство Блейка с системами Валентина или Василида вполне вероятно (P. 92). Мифология Блейка выстраивается по примеру гностических генеалогий духовных реальностей (его «Вечные» (Eternals), подобно гностическим эонам, тоже порождают друг друга, вступают в любовную связь, имеют сложные отношения), отдельные ее элементы имеют прямое соответствие в гностицизме – «Бездна» (как область Пространства и Времени, куда «Вечные» оказываются заточены Уризеном), враждебный духовному миру демиург, материальный мир как тюрьма, «Божественный человек» как один из эонов духовного мира (в мифологии Блейка он получает имя Альбион и отчасти отождествляется с Британией). В предисловии к книге Чёртон вспоминает, как впервые пытался поговорить о Блейке в документальном фильме о гностиках, который готовил для компании «Би-би-си» в 1980-е гг. (P. xix – xx) Блейк для Чёртона (автора нескольких книг о гностиках) встраивается в «золотую цепь» преемства духовных и эзотерических учений, восходящих к поздней античности. Имя вселенского тирана Уризена (Urizen) Чёртон, упоминая его обычное происхождение от английского Reason («рассудок», «рациональный ум», вернее даже Your Reason – «*твой* рассудок»), также гипотетически возводит к греческому οὔριζειν – «ограничивать», «связывать» (P. 199). Видимо, на Блейка оказало значительное влияние знакомство с эллинистом Томасом Тэйлором в конце 1780-х гг., когда этот «английский язычник» (как Тэйлора называли при жизни) работал над корпусом переводов неоплатоников и собственными сочинениями, посвященными «элевсинским и вакхическим мистериям». В своем художественном и поэтическом стиле Блейк во многом стремился создать противовес господствовавшему в английской и континентальной культуре филэллинизму, открыто заявляя о собственной враждебности таким

[1] *Блейк У.* Песни Невинности и Опыта. С. 10–20.

[2] *Блейк У.* Избранные стихи. Сборник / сост. А. М. Зверев. М.: Прогресс, 1982. С. 556.

фигурам как Гермес Трисмегист, Пифагор, Сократ и Платон, поскольку они ассоциировались с позитивной оценкой рациональности – детища Уризена. Хорошо зная античную традицию (ср. мотивы из Апулея в «Ночи радости Энитармон», 1795 г. и Гомера в «Море пространства и времени», 1821 г.), Блейк, по выражению Чёртона, находился с ней в состоянии «любви-ненависти» (P. 89), предпочитая собственный идиосинкратический культурный код, основанный на Библии и мифологизированной истории Британии. Божественный человек Альбион, спасение которого представляет собой главную цель «священной истории» Блейка и его «духовной битвы» (Mental Fight), является также Британией; библейские патриархи и сам Иисус, в поэтическом космосе Блейка, жили в Англии, оставив ей истинное учение о Поэтическом Гении и о губительности рационализма. Им противостояли последователи Уризена – друиды, исказившие чистую религию патриархов, заменив ее человеческими жертвоприношениями и ньютоновской механикой. Прошлое «патриархальной религии» в Британии Блейк знал по сочинениям основоположника археологии Уильяма Стьюкли, «ньютонианского мага», как его назвал Пол Монод[1], а причудливые имена для блейковских «Вечных» и драматизм их истории отзываются влиянием «Песен Оссиана» Джона Макферсона, пользовавшихся колоссальной популярностью в годы молодости Блейка.

Ни один биограф Блейка не может обойти вниманием два трудных вопроса – вопрос о его политических взглядах и о его личной жизни. Чёртон, взвешивая противоречивые и поздние свидетельства о личности Блейка, приходит к довольно неожиданным выводам об относительной консервативности поэта как в отношении революции, так и в отношении брака. Эпатирующие и порой шокирующие гимны «свободной любви» и мятежу, которыми полны пророческие поэмы, были частью «духовной битвы» Блейка, но им вряд ли соответствовало девиантное поведение в мире Пространства и Времени: анекдоты о том, что в 1790-е гг. Блейк ввел в свой дом любовницу или что он носил на улицах революционный фригийский колпак поздние по происхождению и, как показывает Чёртон, заслуживают доверия не больше, чем слухи о том, что Блейк какое-то время был пациентом Бедлама (P. 149 – 158). Чёртон показывает, что Блейк мог довольно положительно отзываться об английских монархах (он находит теплые слова в адрес покойного Георга II), а во время судебного процесса об «изменнических речах», которые вменялись ему в вину, Блейк вел себя отнюдь не вызывающе. Вместе с тем остается фактом приверженность Блейка идеям аболиционизма и, возможно, идеям раннего феминизма, которые он мог почерпнуть у Мэри Уоллстонкрафт (P. 186 – 188), с которой был знаком. Блейк

[1] *Monod P. K.* Solomon's Secret Arts: The Occult in the Age of Enlightenment. New Haven, London: Yale University Press, 2013. P. 167–179.

порой шокировал своих собеседников заявлениями о том, что полигамия заповедана Библией и что он не возражал бы, если бы его жена ему изменила, однако, вряд ли видел свою миссию в реформировании общественных нравов, оставаясь верным своему призванию в Искусстве.

В книге Чёртона «эзотеризм Блейка» предстает практически неотделимым от того, что в биографиях художников выступает как «культурная атмосфера». Труднее всего разграничить в творчестве Блейка «оккультное» (в терминологии П. Монода) и «религиозное» - задача нелегкая в любом исследовании феноменов западного эзотеризма, которая в данном случае представляется практически невыполнимой. Именно поэтому, как мне кажется, Тобиас Чёртон мудро воздержался от рассуждений по поводу природы эзотеризма, хорошо сознавая контркультурный характер творчества Блейка и его взглядов, невписанность поэта в религиозный, политический, художественный мейнстрим своей эпохи. Именно оригинальность, эксцентричность (даже на фоне других эксцентриков) в сочетании с неколебимой убежденностью в собственной миссии, которая воспринимается крайне серьезно, делает чёртоновского Блейка «эзотериком»; парадоксальным образом, именно его эзотеричность вновь и вновь заставляла поэта отвергать исхоженные дороги и вступать в спор с признанными авторитетами в области, обычно именуемой «эзотеризмом».

ЛИТЕРАТУРА

Батай Ж. Теория религии. Литература и зло / Пер. с фр. Ж. Гайковой, Г. Михалковича. Мн.: Современный литератор, 2000.

Блейк У. Избранные стихи. Сборник / сост. А. М. Зверев. М.: Прогресс, 1982.

Блейк У. Песни Невинности и Опыта / пер. с англ. С. Степанова. СПб.: Азбука-классика, 2004.

Жирмунский В. М. Из истории западноевропейских литератур. Л.: Наука, 1981.

Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / ed. W. J. Hanegraaff, A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach. Leiden, Boston: Brill, 2006.

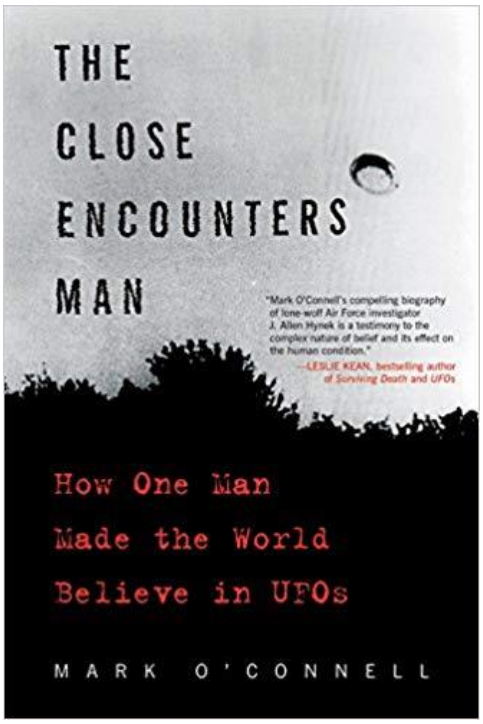
Hutton R. Blood and Mistletoe: The History of the Druids in Britain. New Haven, London: Yale University Press, 2009.

Monod P. K. Solomon’s Secret Arts: The Occult in the Age of Enlightenment. New Haven, London: Yale University Press, 2013.

Raine K. Blake and Tradition. Vol. I. New York: Routeledge, 2002.

А. В. Зайцева

Рецензия на книгу: *O'Connell M.* «The Close Encounters Man: How One Man Made the World Believe in UFOs». New York: HarperCollins Publishers, 2017.



Возможно, имя Джозефа Аллена Хайнека – известного американского астронома и одного из родоначальников уфологии – покажется знакомым лишь немногим российским читателям. Но практически каждый киноман и любитель историй о неопознанных летающих объектах сможет вспомнить его лицо, огромные очки в роговой оправе и опрятную козлиную бородку, ведь в 1977 году профессор Хайнек снялся в блокбастере Стивена Спилберга, посвящённом контакту землян с инопланетянами – «Близкие контакты третьей степени». Хотя учёный появляется на экране всего на мгновение, идея и название фильма были позаимствованы Спилбергом из книги Хайнека «Опыт с НЛО: научное расследование». Слава пришла к Хайнеку задолго до этого фильма – за время своей работы учёный совершил множество важных открытий в области астрономии, принял участие в проектах по изучению космоса и разработке спутников и провёл бесчисленное количество лекций в различных университетах. В 60-70-е года имя Хайнека было также связано со спорным и только зарождающимся полем науки – уфологией.

Книга Марка О'Коннелла «Человек близких контактов. Как один человек заставил мир поверить в НЛО» («The Close Encounters Man: How One Man Made the World Believe in UFOs») является биографией Джозефа Хайнека. О'Коннелл является сценаристом и преподавателем, чей интерес к НЛО (О'Коннелл ведёт блог, посвящённый феномену) и научной фантастике заставил его заинтересоваться личностью профессора Хайнека. Через биографию Хайнека он прослеживает историю развития уфологии в США, отмечая сложности, с которыми сталкивались как учёные, так и свидетели феномена НЛО, чей опыт бросал вызов привычному восприятию реальности.

Джозеф Аллен Хайнек родился в 1910 году в пригороде Чикаго. Хайнек заинтересовался астрономией ещё в детстве и после окончания школы поступил на факультет естественных наук Университета Чикаго. Хайнек был талантлив и отличался особым усердием среди своих коллег, что помогло ему получить место преподавателя в Университете штата Огайо, а также доступ к

© А. В. Зайцева

новой обсерватории при университете. Молодого Хайнека особенно интересовало странное и на первый взгляд необъяснимое поведение некоторых звёзд. Исследования в этой области сделали его идеальным кандидатом для изучения феномена НЛО, потревожившего покой как простых американцев, так и военно-воздушных сил США практически сразу после окончания Второй мировой войны. В 1948 году ВВС США объявило о начале секретного исследовательского проекта «Знак», целью которого стало объяснение феномена НЛО. Хайнек был приглашён в проект в качестве официального консультанта. Интерес к необъяснимым физическим явлениям, хладнокровный и непредвзятый характер, а также разрешение на работу с секретными материалами сделали Хайнека чуть ли не единственным учёным, с которым ВВС сотрудничали практически на постоянной основе, и так за «Знаком» последовали другие засекреченные проекты, спонсированные военными – «Градж», «Голубая книга» и другие. Хайнек и его коллеги пытались найти объективное объяснение многочисленным сообщениям о визитах НЛО.

Но Хайнек вскоре понял, что работа под руководством ВВС затрудняла исследование феномена НЛО. Информация в проектных отчётах менялась в соответствии с распоряжениями вышестоящих офицеров, которые требовали от Хайнека простого объяснения странных событий. С растущей популярностью историй о неопознанных летающих объектах и появлением первых людей, заявлявших о своём похищении инопланетянами, перед ВВС встали новые требования – люди хотели знать «правду» об НЛО и многие начали подозревать, что государство скрывает от них настоящее положение дел. Но правда состояла в том, что и сами военные пребывали в полной растерянности. В научном сообществе феномен также не пользовался особой популярностью и считался мифом, не достойным глубокого исследования. Но Хайнеку удавалось совмещать карьеру серьёзного учёного (он преподавал в Северо-Западном университете, работал над запуском первого американского спутника, создал систему наблюдения за сверхновыми звёздами, и т.д.) с исследованиями НЛО. В 1972 году он написал научно-популярную книгу, посвящённую классификации контактов с НЛО, а в 1973 году основал независимую исследовательскую организацию под названием Центр исследований НЛО (Center for UFO Studies), действующую и по сей день.

У книги есть лишь один недостаток, связанный с темой, интересующей большинство читателей данного журнала – эзотерикой. О'Коннелл несколько раз упоминает об интересе Хайнека к оккультизму, особенно к работам знаменитого австрийского мистика Рудольфа Штайнера. По словам автора, Хайнек увлёкся философией Штайнера ещё в подростковом возрасте, и возможность достижения сверхчувственного знания особенно волновала его в студенческие годы. Но научный руководитель не разделял интерес своего подопечного к оккультному учению Штайнера. О'Коннелл повествует о трогательном моменте взаимопонимания между уже взрослым Хайнеком и его молодым коллегой Жаком Валле, только начинавшим свой путь в области уфологии. Во время работы над совместным проектом по исследованию НЛО

Валле и Хайнек поняли, что являются духовными единомышленниками, после беседы о Рудольфе Штайнере, а также об учении розенкрейцеров и герметизме. На этом упоминания о эзотерических интересах Хайнека заканчиваются. Хотя книга пронизана чувством восхищения перед неизведанным и по сути воспевает решительность и оригинальность Хайнека, О'Коннелл лишь мельком затрагивает тему эзотерики, предоставляя читателей гадать, существовала ли связь между оккультными интересами учёного и его исследовательской работе в области астрономии и уфологии.

Возможно, объяснение столь кратким упоминаниям духовным взглядам Хайнека кроется либо в недостатке архивных упоминаний об увлечениях учёного, либо в попытке О'Коннелла подчеркнуть его объективность и хладнокровность – качества, которые редко ассоциируются с людьми, интересующимися оккультными учениями. Исследования неопознанных летающих объектов были и до сих пор являются объектом насмешек в научном сообществе. Сам Хайнек подвергался нападкам коллег, например, в дебатах со знаменитым популяризатором науки Карлом Саганом.

В книге «Летающие тарелки. Современный миф о небесных знамениях» Карл Юнг утверждал, что с точки зрения психологии истории о контактах с НЛО являются новоформирующимся мифом, черпающим силу в массовом повторении. Убедительность этого мифа заключалась в его тотальности, ведь о нём без устали говорили как и те, кто верил в существование НЛО, так и непоколебимые скептики.[1] С точки зрения здравого смысла О'Коннелл поступил верно, лишь мимолётно упомянув об увлечениях, которые могли бы дискредитировать учёного. И всё же после прочтения книги у читателя остаётся едва заметное ощущение недосказанности.

Несмотря на это, книга О'Коннелла является достойной биографией столь удивительного человека, как Джозеф Хайнек. Она подробно и доступно рассказывает о личности учёного, его карьере и вкладе в развитие астрономии и уфологии. Личная история Хайнека становится неразрывно связана с развитием астрономии и уфологии в США, и с её помощью читатель может узнать о главных событиях в истории изучения контактов с НЛО. Более того, книга ставит вопрос о задачах и проблемах естественных и точных наук: может ли учёный позволить себе откинуть сообщения о сверхъестественных явлениях, какими бы странными они не казались? Есть ли у нас возможность исследовать те события, которые бросают вызов нашим представлениям о реальности? Эти вопросы стали главной движущей силой в исследованиях и жизни Хайнека: «Чего стоила вера Хайнека в законы физики и астрономии, если эти самые законы могли столь легко затуманить его взгляд на вещи? Эта загадка подстёгивала его на протяжение всей жизни» (P. 114). Книга поднимает важные вопросы, касающиеся философии науки, но несмотря на это она читается на одном дыхании, благодаря лёгкому и увлекательному языку.

---

[1] *Jung C. G.* Flying Saucers: a Modern Myth of Things Seen in the Skies. P. 7.

Загадка НЛО до сих пор является волнующей и таинственной темой, ставящей под вопрос наше восприятие реальности. Сообщения об инопланетных контактах поступают в исследовательские центры и сегодня. Множество простых людей, знаменитостей, политиков и учёных утверждает, что хотя бы раз в жизни сталкивались с НЛО (включая сорокового президента США Рональда Рейгана, певца Элвиса Пресли и актёра Расселом Кроу). Книга Марка О'Коннелла, посвящённая биографии Джозефа Хайнека, проливает свет на историю возникновения и изучения данного феномена. Остаётся надеяться, что книга будет переведена на русский язык и станет доступна читателям за пределами англоязычного мира.

ЛИТЕРАТУРА

Jung C. G. «Flying Saucers: a Modern Myth of Things Seen in the Skies». Translated by R. F. C. Hull. Princeton: Princeton Universtiy Press, 1978.

SUMMARIES

***Dmitry Galtsin.* Book review: Churton T. Jerusalem! The Real Life of William Blake. London: Watkins, 2015.**

Churton's book on Blake is dealt with in light of Western Esotericism studies, highlighting the moments in Blake's life, frequently neglected by scholars, but taken upon by Churton (Blake's family background in the church of Moravian brothers, Blake's involvement with Swedenborgianism and his awareness of Gnosticism).

Keywords: William Blake, Tobias Churton, Western Esotericism, Romanticism, biography.

***René Guénon.* The Spiritist Fallacy (continuance) / Tr. from French by A. Ignatiev**

Nowadays the spiritualism (spiritism) is almost forgotten, but in 1840s-1930s this movement was very popular. Many famous writers and scientists (for example, Victor Hugo, Thomas Edison, Marie Curie) took part in the spiritualist seances. That is why the study of spiritualism is useful for exploration of cultural life of Europe and America in this period. Besides, modern New Age is deeply influenced by the spiritualism. In his book "The Spiritist Fallacy" ("L'erreur spirite", 1923) French traditionalist René Guenon examines the main theories and the history of spiritualist movement. Guenon does not deny a real character of many phenomena of spiritualism, but he thinks that spiritualists are incapable to give them the correct explanation. First of all, he rejects the possibility of communication with the deceased. Guenon gives a convincing demonstration that the spiritualism is modern phenomenon pointing out such its traits as the faith in progress, the moralist tendencies, the sentimentalism and the claim for scientific methodology.

Keywords: René Guénon, Spiritism, Traditionalism, esoteric criticism, occultism.

***Ullrich Kleinhempel.* Traces of Buddhist Presence in Alexandria: Philo and the "Therapeutae"**

The origins of Christian monasticism are still in the process of clarification. Noted scholars have suspected that they are probably to be traced back to Buddhist models in the realm of Alexandria. Early Christian authors have claimed a spiritual community, which Philo of Alexandria called "Therapeutae" has been a model. The traditional identification of this community as Jewish has come under scrutiny in recent years. In this essay Philo's description is investigated under the perspective that he has applied a rhetoric of appropriation towards this spiritual community of men and women, claiming it implicitly – though not expressly – for Judaism. Salient features of his report can however be shown to agree with Buddhist models of monasticism. Therefore I argue that this community in all likelihood was essentially

Buddhist – possibly with some syncretistic aspects, worth noting, as common in Alexandria at the time. This thesis is supported by evidence of Buddhist missionary activity in the eastern Mediterranean, as documented in Emperor Ashoka's "Rock Edicts". It is supported by testimonies on Indian spiritual presence in the realm of Alexandria in contemporary Greco-Roman literature, including Christian authors. The pathways of this syncretistic reception are discussed in historical and systematic perspective.

Keywords: Therapeutae, early Christianity, Buddhism.

Yuliya V. Kraiko. **New Age as a Challenge for Evangelism: The History of Catholic Theological Polemics with the "New Spirituality" in Official Publications of the Catholic Church for 1989–2015**

The article deals with the history of the Catholic theological polemics with the "new spirituality" and the New Age movement. The sources of the study were official documents of the Catholic Church for the period 1989–2015 – papal encyclicals, papal apostolic addresses, documents of the main departments of the Roman Curia (Papal Councils on Culture, on Inter-religious Dialogue, on Promoting Christian Unity, Congregation for Dogma and thinkers. During the controversy, a number of key dogmatic, philosophical, theological, ideological differences of Catholic Christianity with the new spirituality are analyzed and their incompatibility is emphasized. At the same time, in the context of the historical events of the XX – XXI centuries that occurred in the Christian church, as well as the reforms of the Catholic Church, it is particularly important that the analysis of the New Age and the new spirituality is conducted in accordance with the principles of interreligious dialogue. The Catholic Church does not seek to condemn and reject it unconditionally, but it is trying to determine the reasons for the popularity of New Age's views and to understand what the modern man lacks in his religious and spiritual life, which attracts him to the new-age spirituality.

Keywords: Catholic theology, New Age.

Evguenii L. Kuzmishin. **Philippe de Lyon in his Contemporaries' Biographic Narrative**

The name of Mâitre Philippe de Lyon, healer and religious morals teacher of late XIX century, stands aside in the row of the French occultists' names within Papus' close circle. His outstanding personal qualities as well as miraculous curing abilities, and his very special religious doctrines, had made Master Philippe a central figure in the history of esotericism of his time. Being totally deprived of ambition and high society trends and habits, he had been, nevertheless, drawn by his friends and associates into the interrelations among powerful and influential personalities of the period, both in his own country and abroad, especially in Russia, where he appeared to exert some real influence on the atmosphere at the court and among the

nobility during several years. Biographies of Master Philippe have been compiled by several his contemporaries and friends, his image therein being presented with various degrees of reliability, authenticity and historicity. In this article, an analysis of these literary sources has been attempted to be made. The article is followed by an academic annotated translation of a chapter "Papus and Maitre Philippe at the Russian imperial court" from the book by Philippe Encausse "Master Philippe of Lyons. Thaumaturge and God's Own Man. His miracles, his healing, his teachings".

Keywords: martinism, Papus, Mâitre Philippe de Lyon, healing, esotericism, occultism, magneticism

Arjan Sterken. **Gnostic Souls in an Alien Body: Motif H43 "One Creates the Body, Another the Soul" and its Cognitive Mechanisms in Gnostic Mythologies**

This paper examines nineteen Gnostic texts which recount Berezkin's motif H43 *One creates the body*, another the soul, in a structuralist and cognitive fashion. Eleven actor-functions are uncovered in the narratives: the highest God, the provider of the soul or spirit, the Demiurge, the parent of the Demiurge, the underlings of the Demiurge, the voice from above, the provider of the image, the creator(s) of the human body, the male human, the female human, and the helper(s) of humanity. Five syntagmatic moments were uncovered in the narratives: the setting, the revelation, the motivation, the recreation, and the animation, all of which include different paradigmatic choices. In terms of cognitive mechanisms, all texts rely on the container body image and the target is source metaphor. The basic metaphor active in all texts is the body is a container for the soul. Certain texts also rely on ratcheting, which supplants one of the terms in the basic metaphor. The container can be supplanted by clothing, a prison, or the earth. The soul can be supplanted by a seed, which always implies that the body is conceived of as the earth.

Keywords: Gnosticism, mythology, structuralism, cognitive approach.

Arina Zaytseva. **Book review: *O'Connell M.* «The Close Encounters Man: How One Man Made the World Believe in UFOs». New York: HarperCollins Publishers, 2017**

This is a review of the book written by Mark O'Connell. The book examines the life and work of Joseph Allen Hynek – a famous American astronomer and ufology pioneer.

Keywords: paranormal, UFO.

АВТОРЫ И ПЕРЕВОДЧИКИ / AUTHORS AND INTERPRETERS

Гальцин Дмитрий Дмитриевич (Санкт-Петербург) – кандидат исторических наук, научный сотрудник Научно-исследовательского отдела редкой книги Библиотеки Российской Академии наук (Санкт-Петербург), член Совета АИЭМ.

Dmitry Galtsin (Saint Petersburg) – PhD in History, is a researcher at Rare Book Department of Russian Academy of Science Library (Saint Petersburg), ASEM Board member. E-mail: dmitrygaltsin@gmail.com.

Зайцева Арина Витальевна (Хьюстон) – соискатель степени доктора философии университета Уильяма Марша Райса, магистр исторических наук (Центрально-Европейский Университет, Будапешт).

Arina Zaytseva (Houston) – PhD Student at the Department of Religion, Rice University; MA in Medieval Studies (Central European University, Budapest, Hungary). E-mail: Arina.Zaytseva@rice.edu.

Игнатьев Андрей Александрович (Калининград, Россия) – независимый исследователь, член АИЭМ.

Andrey A. Ignatiev (Kaliningrad, Russia) – independent researcher, ASEM member. E-mail: ali-kgd@mail.ru.

Ullrich Kleinhempel (Schweinfurt, Germany) – Ph.D. candidate; teacher at the Bayernkolleg and FFS senior secondary schools; ESSWE and ASEM member. E-mail: u.kleinhempel@gmail.com.

Крайко Юлия Владимировна (Балашиха) – кандидат филологических наук, редактор издательства «Академический проект», независимый исследователь, член АИЭМ.

Yuliya V. Kraiko (Balashikha) – PhD in Philology, editor in publishing-house «Academic Project», independent researcher, ASEM member. E-mail: yuliya.kraiko@gmail.com, celeno@mail.ru.

Кузьмишин Евгений Леонидович (Москва) – кандидат исторических наук, независимый исследователь, член Совета АИЭМ.

Evguenii L. Kuzmishin (Moscow) – PhD in History, independent researcher, ASEM Board member. E-mail: mefuselah@mail.ru.

Arjan Sterken (Groningen, the Netherlands) – MA in Religious Studies (University of Groningen), independent researcher. E-mail: arjansterken@gmail.com.

ИНФОРМАЦИЯ

Редколлегия журнала «Aliter» принимает оригинальные авторские материалы на английском или русском языках, посвященные эзотеризму и мистицизму, ранее не публиковавшиеся либо публиковавшиеся в бумажных изданиях тиражом не более 100 экз. Материалы следует отправлять в электронной форме (формат *.rtf) по адресу aiem-asem@aiem-asem.org, они должны сопровождаться краткими аннотациями на русском и английском языках и иметь сведения об авторе (ФИО, год рождения, ученая степень, должность и место основной работы / учебы, домашний и рабочий адрес, контактный телефон и email). Публикации бесплатны и безгонорарны. Объем каждого материала от 0,5 до 2 авт. л. Публикации проходят строгий отбор. В случае принятия материалов к публикации материал редактируется в тесном сотрудничестве с автором. Редакция оставляет за собой право отклонять присланные материалы, если те не отвечают высоким научным нормативам, содержат ангажированные пассажи, имеют многочисленные орфографические и стилистические ошибки. В качестве образца оформления текста можно взять любую из размещенных в номере журнала статей.

Журнал выпускается на регулярной основе 2 раза в год, каждый номер содержит 5–10 материалов. Все выпуски журнала размещаются на сайте АИЭМ в свободном (временно) доступе; в дальнейшем планируется перемещение журнала на иные виртуальные ресурсы.

Редколлегия журнала приглашает к сотрудничеству ученых, представляющих различные области гуманитарного знания, интересующихся проблемами эзотеризма и мистицизма и придерживающихся строгого академического подхода к данному предмету исследования. Кроме того, редколлегия приглашает также веб-дизайнеров, переводчиков, редакторов, корректоров и внимательно выслушает предложения о пожертвованиях и спонсорской помощи.

Главный редактор – С. В. Пахомов.

Составитель и выпускающий редактор 11-го номера журнала – С. А. Панин.

Автор логотипа журнала – А. М. Двинянинова.

Страница журнала на сайте:

http://aiem-asem.org/ru_RU/archives/category/aliter

Учредитель и издатель журнала: Совет Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма.

E-mail: aiem-asem@aiem-asem.org.

INFORMATION

The Editorial board of on-line journal «Aliter» accepts original authors' materials on Esotericism and Mysticism in English or in Russian, previously un-published or published in paper editions with a print run of less than 100 copies.

Materials should be sent in electronic form (*.doc or *.docx format) to e-mail: aiem-asem@aiem-asem.org. They must be accompanied by brief summaries in English, and include information about the author (name, date of birth, academic degree, position and place of the main work / education, home and work address, tele-phone number, and email). Publications are free and royalty-free. The size of a material is approx. 4,000 –8,000 words. Publications pass through strict selection and review. In case of acceptance, the material is edited in close collaboration with the author. The editors reserve the right to reject submitted materials if they do not meet high academic standards, provide biased passages, and have numerous spelling and stylistic errors. Any of articles placed in the issue can be used as a guideline for formatting.

The journal is published on a regular basis two times per year, each issue contains 5–10 materials. All issues of the journal are placed on the ASEM' website in free (temporary) access, but in the future we plan to move the journal to other virtual resources.

The Editorial board invites for publication researchers from different areas of the humanities who both interested in the problems of Esotericism and Mysticism and dedicated to adhering to a strict academic approach in their research. In addition, the Editorial board invites web-designers, translators, editors, proofreaders and is open to any donations and negotiations of sponsorship.

Editor in Chief: Sergey V. Pakhomov, President of ASEM.

Editor of the 11th Issue: Stanislav Panin.

The Editorial Board: Yuri L. Khalturin, Birgit Menzel, Stanislav Panin, Yuri F. Rodichenkov, Julia A. Shabanova, Yuri Yu. Zavhorodniy.

The designer of the journal logo: Alexandra M. Dvinyaninova.

Journal website: http://aiem-asem.org/en_US/archives/category/aliter.

Founder and publisher of the journal: ASEM Board.

E-mail: aiem-asem@aiem-asem.org.

The opinion of the Editorial Board may not necessarily coincide with those of the authors of articles.

CONTENTS

RESEARCH PAPERS

U. R. Kleinhempel. Traces of Buddhist Presence in Alexandria: Philo and the “Therapeutae” …… 3

Yu. V. Kraiko. New Age as a Challenge for Evangelism: The History of Catholic Theological Polemics with the “New Spirituality” in Official Publica-tions of the Catholic Church for 1989–2015 ……..… 32

A. Sterken. Gnostic Souls in an Alien Body: Motif h43 “One Creates the Body”, Another the Soul and its Cognitive Mechanisms in Gnostic Mythologies …….…… 60

PRIMARY SOURCES

R. Guénon. The Spiritist Fallacy / Tr. by A. Ignatiev (continuance). Chapters IV …… 88

E. L. Kuzmishin. Philippe de Lyon in his Contemporaries’ Biographic Narrative …… 103

Encausse Ph. The Master Philippe de Lyon. Thaumaturgist and “God’s Man”, His Miracles, His Healings, His Teachings / Tr. by E. Kuzmishin …… 110

BOOK REVIEWS

D. Galtsin. Book review: *Churton T.* «Jerusalem! The Real Life of William Blake». London: Watkins, 2015 …… 141

A. Zaytseva. Book review: O’Connell M. «The Close Encounters Man: How One Man Made the World Believe in UFOs». New York: HarperCollins Publishers, 2017 …… 150

Summaries (in English) …… 154

Авторы и переводчики / Authors and interpreters …… 157

Информация …… 158

Information (in English) …… 159

Contents (in English) …… 160

****
Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций РФ.

Возрастное ограничение: 18+

Свидетельство ЭЛ № ФС 77–58956 от 11.08.2014.

Дата выпуска: 30.06.2019
Объем: 160 с. / 11.4 авт. л.

ISSN 2225-6954
©ASEM, «Aliter», 2019