



Научно-теоретический журнал

ALITER

№ 1 (2013)



Главный редактор
С. В. Пахомов

Редакционная коллегия
К. Ю. Бурмистров
Ю. Ю. Завгородний
Е. В. Зоря (секретарь)
В. В. Жданов
С. В. Капранов
Б. Менцель
Ю. Л. Халтурин
Ю. А. Шабанова

ISSN 2225-6954

СОДЕРЖАНИЕ

ЗАПАДНЫЙ ЭЗОТЕРИЗМ

<i>Родыгин К. М., Родыгин М. Ю.</i> Алхимико-философские рефлексии Джеффри Чосера: возможности и пути их интерпретации	3
<i>Фиалко М. М.</i> «Иероглифическая монада» Джона Ди как магико-алхимический символ	21
<i>Кузьмишин Е. Л.</i> Кодекс «Coriale». Исследование и перевод (часть первая)	33
<i>Игнатьев А. А.</i> Рене Генон. «Теософизм: история одной псевдорелигии» (часть первая)	57

ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ В РОССИИ

<i>Халтурин Ю. Л.</i> Общение с духами в российском масонстве (по материалам «Сборника снов и видений»)	95
---	----

САКРАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ

<i>Крайко Ю. В.</i> Предания об Атланте и сакральная география Атлантиды (по свидетельствам античных источников)	113
--	-----

РЕЦЕНЗИИ И НАУЧНЫЕ ОТЧЕТЫ

<i>Панин С. А.</i> Рецензия [на книгу]: <i>Frietsch, Wolfram</i> . «Newtons Geheimnis (Wissenschaft und Esoterik – Zwei Seiten einer Medaille)». Gaggenau: Verlag Neue Wissenschaft, 2006	135
<i>Пахомов С. В., Панин С. А., Родиченков Ю. Ф.</i> Отчет о международном научном симпозиуме «Путь гнозиса: мистико-эзотерические традиции и гностическое мировоззрение от древности до наших дней» (Москва, 10–13 апреля 2013 г.)	139

Summaries	153
Авторы номера / Authors of the Issue	156
Информация / Information	158
Contents	160

Мнение редакционной коллегии может не совпадать с позицией авторов статей.
© АИЭМ, «Aliter», 2013

ЗАПАДНЫЙ ЭЗОТЕРИЗМ

К. М. Родыгин, М. Ю. Родыгин

АЛХИМИКО-ФИЛОСОФСКИЕ РЕФЛЕКСИИ ДЖЕФФРИ ЧОСЕРА: ВОЗМОЖНОСТИ И ПУТИ ИХ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Таинственное и противоречивое творение человеческого духа – феномен алхимии – благодаря присущей ему глубине смысловых измерений и множественности их интерпретаций является привлекательным объектом многоаспектного исследования. «... чем глубже мы проникаем в темные лабиринты их (алхимиков – *К. Р., М. Р.*) мысли, тем больше чувствуем себя обязанными признать за ними право именоваться “философами”»¹. Алхимические проекции «дают <...> душе странно звучащие ответы на последние и важнейшие вопросы, оставленные разумом в стороне»². Профессор Б. Н. Меншуткин в свою очередь обращает внимание на философский аспект алхимии, связанный с ее протонаучной составляющей, но несводимый к истории естествознания: «... алхимия была, несомненно, и некоторым философским учением, имевшим целью <...> дать возможность познать Бога в сочетании химических действий с религиозными верованиями. <...> такая духовная алхимия ... привлекала к себе многих, надеявшихся достигнуть бессмертия»³.

Стремление к трансмутации⁴ материи и духа, поиски бессмертия и абсолютного знания были и остаются мощным источником творческого вдохновения «... художников, воспроизведших в своих картинах почтенных алхимиков в их темных, дымных лабораториях с таинственными приборами, печами, старинными книгами, черепами и чучелами»⁵. Немало пи-

© К. М. Родыгин, М. Ю. Родыгин

¹ Юнг К. Г. Видения Зосимы. С. 47.

² Юнг К. Г. Дух Меркурий. С. 55.

³ Меншуткин Б. Н. Химия и пути ее развития. С. 55–56.

⁴ В данном случае латинский термин *transmutatio* следует понимать не буквально как «изменение» или «перестановку букв» (*Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. С. 1026–1027), а алхимически – как преобразование в стремлении к совершенству.

⁵ Таинственный и романтический образ лаборатории алхимика (см. рис. 1) стал каноническим и прочно укоренился в научно-популярной литературе: «... перед нашим ... взором встает мир Средневековья, той эпохи, которую столь часто называли “темной”. Этот полумрак ... приводит нас к памяти картины голландского художника Теньера (Тенирса – *К. Р., М. Р.*) младшего, вводящие нас в ... лаборатории алхимиков. <...> на больших каменных очагах сверкали раскаленные угли, раздуваемые сильными мехами. Смерд и дым густыми облаками поднимались к почернелым сводам. <...> Странные чучела животных висели под потолком ...; из таинственной полутьмы выступали черепа, скелеты то животных, то человеческие. На столах и полках нагромождены ... плавильные тигли ...; реторты и приемники разнообразнейших форм; чудные перегонные кубы <...> сверкала ма-

сателей <...> оставили нам образы алхимиков своего времени с их философскими воззрениями»¹.

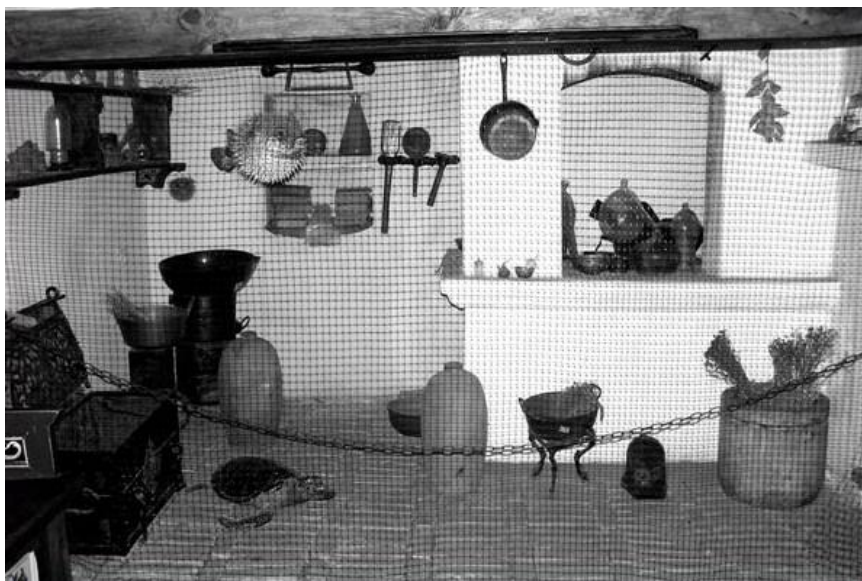


Рис. 1. Экспозиция алхимической лаборатории в музее-аптеке «Под черным орлом» (Львов)

Общее социокультурное восприятие феномена алхимии в средневековой Европе² было неоднозначным, ибо «на небольшое число ... истинных философов-алхимиков сколько <...> приходилось алхимиков другого рода (также увековеченных художниками) ... аферистов, пользовавшихся алхимией, как средством обмануть доверчивых людей, выманить у них настоящее золото»³. Отмеченное противопоставление образов «истинных» и «ложных» алхимиков характерно и для социокультурной рефлексии алхимии Запада в художественных произведениях ее современников.

Среди последних видное место занимает «отец английской поэзии» Джеффри Чосер (1342? – 1400), чей «Рассказ Слуги каноника»⁴ из цикла «Кентерберийские рассказы» полностью посвящен алхимии. Изучение

гическим отблеском наполненная ядом колба. <...> Среди этого скрытого от солнца мира проводили свою жизнь алхимики ... » – Шмидт Г. Мечтания алхимиков. С. 24–25. Текстуально близкое описание лаборатории алхимика не является редкостью и в художественной литературе. См., например: Нефф В. У королев не бывает ног. С. 24–26.

¹ Мениуткин Б. Н. Ук. соч. С. 55–56.

² Следует отметить, что существование феномена алхимии не ограничивается хронологическими рамками Средневековья, которые, в свою очередь, весьма неодинаково оцениваются историками и объективно разнятся в разных странах. Исследовательский подход школы «Анналов», связанный с изучением истории ментальностей, позволил историкам переосмыслить многие привычные представления о Средних веках в контексте, представляющемся нам наиболее оправданным. В частности, Ж. Ле Гофф рассматривает ментальное «Долгое Средневековье» в пределах с III в. по середину XIX в. Подробнее см.: Ле Гофф Ж. В поддержку долгого средневековья. С. 31–38.

³ Мениуткин Б. Н. Ук. соч. С. 55–56.

⁴ Чосер Дж. Рассказ Слуги каноника. С. 455–474.

рефлексии средневековой алхимии в художественных произведениях ее современников может дать картины, вплетенные в общую социокультурную канву, насыщенные неповторимым колоритом и духом эпохи¹. По замечанию Ипполита Тэна, литературные произведения несут отпечаток нравов своего времени, знаки определенного интеллектуального настроения, а потому не должны рассматриваться как простая игра воображения автора². В таком контексте уместной представляется и сентенция Аристотеля («Поэтика», 9): «... историк и поэт различаются <...> тем, что один говорит о том, что было, а другой – о том, что могло бы быть. Поэтому поэзия философичнее и серьезнее истории, ибо поэзия больше говорит об общем, история – о единичном»³. Касательно алхимии, существующей, в частности, как художественная реальность⁴, такой философско-поэтический подход представляется оправданным и весьма перспективным.

Цель настоящей статьи – путем анализа алхимических смысловых пластов «Рассказа Слуги каноника» выявить своеобразные ипостаси алхимико-философских рефлексий Чосера и рассмотреть принципиальные направления их возможной интерпретации. Таковых, по нашему мнению, насчитывается как минимум три.

«Боковое освещение» герметического искусства

«Рассказ Слуги каноника», написанный около 1388 г., имеет выразительный сюжет, позволяющий читателю составить определенное впечатление об алхимических реалиях тех времен⁵. Ф. Уокер отмечает, что «Рассказ» воспроизводит «синопсис чосеровой картины алхимии», видение этого феномена в Англии XIV в. глазами современника⁶. Вопреки первоначально возникающей мысли, что отношение Чосера к алхимии негативно, а целью «Рассказа» является ее сатирическое высмеивание и осуждение, «боковое освещение» (*side-light*) алхимии Чосером⁷ представляется более сложным, а оценка герметического искусства – не столь однозначной.

В частности, Ф. Шервуд Тейлор, не соглашаясь с категоричностью высказанного автором фундаментального «Введения в историю науки» Дж. Сартонем мнения, пишет, что «Чосер был сатириком, рассказчиком

¹ Walker F. Geoffrey Chaucer and Alchemy. P. 1378.

² Тэн И. Об отношении литературы каждой эпохи к ее истории. С. 913.

³ Аристотель. Поэтика. С. 655.

⁴ Рабинович В. Л. Алхимия. С. 308.

⁵ Stillman J. M. The Story of Alchemy and Early Chemistry. P. 275.

⁶ Walker F. Op. cit. P. 1378.

⁷ Подход, который можно условно определить как изучение «бокового освещения» алхимии в литературе, применяется Ф. Уокером и при рассмотрении творчества другого средневекового поэта – Жана из Менга. Подробнее см.: Walker F. Jean de Meun and Alchemy. P. 2863–2874.

веселых историй, но не историком <...> Случаи алхимического мошенничества в конце XIV в. <...>, конечно, были скандально известны, о чем свидетельствует Акт против мультипликаторов металлов¹, изданный через несколько лет после «Рассказа». Однако было бы несправедливым принимать эту забавную историю за возможное выражение отношения Чосера к алхимии. Наконец, много ли хороших людей <...> фигурировало в этих рассказах?»².

По-видимому, сатирический удар Чосера направлен не на алхимическую доктрину как таковую, а на конкретные и более понятные широкому кругу читателей стороны деятельности алхимиков – поиски золота, стремление к личному обогащению и сопряженные с этим авантюры:

Вот золото, что нас манит все боле.
С людьми борьбу ведет оно, доколе
Людей в борьбе совсем не побеждает,
Само ж от нас бесследно исчезает³.

Неоднозначность чосеровского образа алхимии и алхимиков может быть понята и по-другому, ведь наряду с изображением беспринципного представителя герметического искусства⁴ поэт утверждает существование принципиально иного типа алхимиков – искателей философского камня, искренне преданных своему делу⁵, согласных жить в нищете, работать в ужасных условиях, терпеть неудачи и унижения, подвергать опасности свою жизнь ради преследования высокой цели. Их изображение наводит на

¹ Предположительно, в принятии этого статута английским парламентом в 1403 г. не последнюю роль сыграл чосеровский «Рассказ», засвидетельствовавший острую социальную актуальность проблемы алхимического мошенничества (Дианова Г. А. Язык алхимии. С. 27). Разумеется, этот акт не был единственным в своем роде, а продолжал европейскую традицию «антиалхимического» законодательства, представленную, в частности, протоколами Генерального капитула ордена доминиканцев 1287 и 1313 гг. и буллой папы Иоанна XXII от 1317 г. В то же время известны документы иной направленности, например, лицензии на занятия алхимией, впервые изданные Генрихом VI Английским в 1456 г. (Geoghegan D. A License of Henry VI to Practice Alchemy. P. 10–17). При этом Акт против мультипликаторов формально оставался в силе до 1689 г. Важную роль в его отмене сыграл знаменитый химик-скептик Роберт Бойль, считающийся одним из основателей научной химии и в то же время, очевидно, веривший в алхимическую трансмутацию металлов. – Дианова Г. А. Ук. соч. С. 27.

² Sherwood Taylor F. Review: Introduction to the History of Science. By George Sarton. P. 151–152.

³ Чосер Дж. Ук. соч. С. 472 (здесь и далее перевод И. А. Кашкина). Созвучными этому пассажиру представляются слова Мефистофеля из оперы «Фауст» Шарля Гуно: «Люди гибнут за металл».

⁴ С историей об алхимике-шарлатане, обманувшем доверчивого священника, изложенной во второй части чосерового «Рассказа», перекликается диалог «Алхимия», созданный век спустя другим мастером сатирического слова – Эразмом Роттердамским. См.: Эразм Роттердамский. Алхимия. С. 277–285.

⁵ Walker F. Op. cit. P. 1378.

мысль, что мотив личного обогащения является здесь, по крайней мере, не единственным и, похоже, вовсе не главным:

Алхимиков уж таковы замашки, —
Они постель заложат и рубашку
И плащ последний лучше продадут,
Чем скрытые мечтанья предадут¹.

Рассказывая об этих энтузиастах, к которым принадлежит и герой-рассказчик, Чосер превращает произведение в своеобразный алхимический компендиум металло-планетной космологии, теории начал-принципов, предметно-операционной и материально-технической деятельности алхимиков, их методологии, терминологии² и т. д., подкрепленный ссылками на авторитеты Гермеса Трисмегиста, Платона, Арнольда из Виллановы. Автор «Рассказа» рассматривает алхимическую проблематику широко и обстоятельно, не только как основу сюжета авантюрной истории, но и в гносеологическом³, этическом⁴, религиозно-философском контекстах⁵.

Совокупность этих факторов закономерно обусловила возникновение взгляда на Чосера как алхимика. Выдающимся представителем «розенкрейцерского Просвещения»⁶ Элиасом Ашмолем в 1652 г. «Рассказ» был включен в классический алхимический корпус «Theatrum Chemicum Britannicum», где Чосер представлен «герметическим философом»⁷. С фигурой Чосера-алхимика связываются хранящаяся в Колледже Святой Троицы в Дублине рукопись трактата «Стихи об эликсире» («The Verses on Elixir»), известную как MS. D. 2.8. По-видимому, авторство этого труда не принадлежит Чосеру. Однако имя поэта прочно укоренилось в традиции алхимических авторитетов последующих времен⁸.

Так или иначе, алхимические познания Чосера представляются весьма основательными⁹. Анализ «Рассказа Слуги каноника» действительно позволяет не только определить его как *текст об алхимии*, но и обнаружива-

¹ Чосер Дж. Ук. соч. С. 460.

² Считается, что Чосер, возможно, первым ввел в английскую литературу иноязычные термины и положил начало активному заимствованию английским языком новых терминов латинского, арабского, греческого происхождения. К таковым относятся, например, фигурирующие в «Рассказе...» слова *alembic*, *amalgam*, *mercury*, *magnesia*, *multiply* и т. д. Подробнее см.: Дианова Г. А. Ук. соч. С. 71–74.

³ Родигін К. Гносеологічний аспект феномена алхімії в рефлексії Джеффри Чосера. С. 266–281.

⁴ Родигін К. М. Соціокультурні суперечності феномена алхімії в рефлексії Джеффри Чосера. С. 245–256.

⁵ Там же.

⁶ Йейтс Ф. Розенкрейцерское Просвещение. С. 343.

⁷ Theatrum Chemicum Britannicum. P. 470.

⁸ Dunleavy G. W. The Chaucer Ascription in Trinity College, Dublin MS. D. 2.8. P. 2–21. Исследователи связывают Дублинский манускрипт с фигурами известных английских алхимиков XV – XVI вв. – каноника Джорджа Рипли или доктора Джона Ди.

⁹ Гарднер Дж. Жизнь и время Чосера. С. 122, 127.

ет в нем признаки собственно *алхимического текста*¹. Они то выступают имманентными тексту, то переосмысливаются автором, превращаясь в объект иронии, то принципиально не соблюдаются – как исключение, подтверждающее правило².

В пользу интегрированности «отца английской поэзии» в мир герметической премудрости свидетельствует не только автоисторический дискурс алхимии. Многие обстоятельства жизни и творчества Чосера, блестящего носителя ученой культуры своего времени, наверняка приводили его к соприкосновению с областью тайного знания³, которое, как отмечает Л. Февр, было неременным спутником «официальной» учености Средневековья⁴.

Если же Чосер не был в алхимическом сообществе посторонним человеком, то его рефлексии герметического искусства оказываются уже не только «боковым освещением», но и внутренним видением феномена – амбивалентным отражением его эзотерических и экзотерических аспектов. Таким образом, «Рассказ» Чосера занимает важное место не только в «экзотерической» – общелитературной, но и в алхимической традиции эпохи⁵, что позволяет перейти на новый уровень интерпретации произведения.

Алхимическая «Осень Средневековья»

Несмотря на неизменный эзотерический характер и автодефиницию «герметическое искусство», алхимия в средневековой Европе вовсе не была изолированной от всеобщих социокультурных процессов. Она не только претерпевала влияние внешних воздействий, но и сама играла роль фактора социокультурного бытия⁶.

Чосерова рефлексия алхимии представляет конец XIV в., то есть приходится на период «Осени Средневековья»⁷ – интервал между двумя эпо-

¹ Rodygin K. M., Rodygin M. Yu. The Adaptability and Sociocultural Lability of Scientia Immutabilis. P. 131. М. Кросланд характеризует алхимические тексты следующими типичными чертами: 1) непредназначенность обычному читателю; 2) практическая невозможность почерпнуть из книг реальные навыки лабораторной работы; 3) редкость описаний авторами собственного опыта; 4) обилие вводящих в заблуждение и ошибочных положений. – Crosland M. P. Historical Studies in the Language of Chemistry. P. 45.

² Например, Слуга каноника рассказывает широкому кругу слушателей о своем личном опыте алхимической практики, но прежде порывает с сообществом искателей философского камня и тем самым снимает с себя своеобразный «обет молчания». Однако многие места алхимического повествования Слуги каноника не становятся от этого яснее. – Родигін К. М. Соціокультурні суперечності феномена алхімії в рефлексії Джеффри Чосера. С. 242–253.

³ Гарднер Дж. Ук. соч. С. 197–199.

⁴ Февр Л. Научный порыв Возрождения. С. 391.

⁵ Rodygin K. M., Rodygin M. Yu. Op. cit. P. 132.

⁶ Родигін К. Феномен алхімії Заходу в діяхронному вимірі. С. 137–147.

⁷ Й. Хейзинга применяет метафору «Осень Средневековья» к периоду XIV–XV вв. в Западной и Северной Европе, несводимому исключительно к предпосылкам Ренес-

хальными вехами истории европейской алхимии (Рис. 2) – бурным расцветом в эпоху высокой схоластики (XIII в.) и не менее блестящей противоречивой порой парацельсианской революции и поздней алхимии (XVI – XVII вв.).



Рис. 2. «Временная ось» европейской алхимии

Наследие обоих периодов составляет «золотой фонд» алхимии, однако во внешних и внутренних проявлениях, по форме и содержанию они весьма различны, а то и противоречивы. Чосерово видение герметического искусства сохранило свидетельства протекания длительных подготовительных процессов будущих мировоззренческих перемен – симптомы алхимической «Осени Средневековья», где органическое сочетание «ростков» нового и «плодов» старого создает неповторимый целостный образ.

«Рассказ» действительно содержит критику определенных типов алхимиков – от отъявленных мошенников до незадачливых простаков, разорившихся в бесплодных поисках философского камня. Однако эта критика приобретает парадоксальное звучание на общем фоне глорификации тайного знания. Поэт не осуждает алхимию как таковую, напротив – устами апокрифического Платона объявляет ее божественным искусством, секреты которого доступны избранным:

И мы, философы, без нужды крайней
Открыть не можем тайну никому.
Она известна Богу одному.
Лишь избранным Он тайну открывает,

санса, а представляющему собой часть Средневековья, наполненную собственным специфическим содержанием: в то время, когда везде появляются ростки нового, на дереве средневековой культуры созревают и перезревают собственные плоды. Подробнее см.: Хейзинга Й. Осень Средневековья. М.: Наука, 1988.

А чаще доступ к тайне преграждает¹.

Таким образом, чосерово повествование сочетает «ростки» новаторского жанра «алхимической сатиры»² с не менее важными «плодами» ментального консерватизма. Алхимический афоризм гласит: «Наше золото – не золото черни» – *Aurum nostrum non est aurum vulgi*³. Однако, вопреки этому предостережению герметических философов, многочисленные энтузиасты и авантюристы, подобные чосеровским алхимикам, ищут именно *aurum vulgi* – профанируют древнее искусство Гермеса, превращая его в объект общественного осуждения⁴. Симптоматично мнение поэта и герметика Джона Гауэра, друга Чосера, что Гермес Трисмегист и Гебер владели Искусством ради личностного совершенствования, но последователи поняли лишь малую толику из их наследия⁵. Сатирический пафос Чосера неожиданно оказывается созвучным с консервативным умонастроением классика европейской алхимии Роджера Бэкона: «... по словам Аристотеля из книги *Тайная тайных* и его учителя Сократа, “мы не записываем на пергаменте тайны наук, чтобы они не стали доступными для толпы”. <...> невежественная толпа никогда не достигает совершенства в мудрости: ибо ей неизвестно, как пользоваться вещами благороднейшими, а если она иногда случайно и достигает их, то все обращает во зло»⁶.

Видимо, именно поэтому Чосер устами своего героя предостерегает слушателей и читателей «Рассказа» от алхимической практики пафферов⁷, оборачивающейся безумной погоней за призрачным золотом:

¹ Чосер Дж. Ук. соч. С. 474.

² Linden S. J. Darke Hieroglyphicks: Alchemy in English Literature from Chaucer to Restoration. P. 37–61.

³ Senior Zadith filius Hamuel. Senioris Antiquissimi Libellus. P. 252.

⁴ Видимо, именно поэтому Данте в «Божественной комедии» упоминает двух алхимиков в десятом рву восьмого круга Ада – как фальшивомонетчиков. Реплика одного из них весьма красноречива: «... всмотришь в мои черты // И убедишь, что этот дух скорбящий – // Капоккьо, тот, что в мире суеты // Алхимией подделывал металлы; // Я, как ты помнишь, если это ты, // Искусник в обезьянстве был немалый» (Ад, XXIX, 134–139; пер. М. Лозинского) – Данте Алигьери. Божественная комедия. С. 131. Однако взгляды исследователей на дантову рефлексии алхимии разнообразны и противоречивы. Вопрос, относится ли дантово осуждение алхимии к герметическому искусству в целом или же только к группе шарлатанов, является открытым. – Vagner P. Artistic Reflection of Alchemy in the European Literature of the 13th to 16th Centuries. P. 121.

⁵ Ibid. P. 124–125.

⁶ Бэкон Р. Большое сочинение. С. 59. Такие идеи, неоднократно повторяющиеся у европейских герметиков, созвучны мыслям Разеса, одного из авторитетнейших алхимиков арабского мира, отраженной уже в названиях его трудов – «Книги тайн» и «Книги тайны тайн», – очевидно реминисцентных с заглавием упоминаемого Р. Бэконом аристотелевского апокрифа «Тайная тайных».

⁷ Чосеровы алхимики могут быть охарактеризованы как *пафферы* или *суфлеры* (букв. «раздуватели» – от англ. *to puff* или франц. *souffler* – дуть, раздувать), ставящие во главе угла делание золота и стремящиеся ускорить Великое Делание непомерным

Моя судьба – неопытным урок.
Начать лишь стоит, а потом игрок
За ставкой ставку без конца теряет,
Пока дотла всего не проиграет.
Никто ему не восстановит разум,
Теряет кошелек и ум свой разом.
И не подняться уж ему вовек,
И конченный совсем он человек¹.

«Рассказ Слуги каноника» в итоге отстаивает эзотерический характер алхимического искусства, и не удивительно, что при кажущейся легкости «энциклопедической» манеры изложения алхимического материала последнее все же не сводится к некоему экзотерическому «лабораторному практикуму». Препятствуют этому дух герметической недосказанности и причудливые переплетения канвы повествования. Эффект «темноты» усиливается тем, что герой-рассказчик, по его собственному признанию, не вполне разбирается в специфике своего предмета:

Жаль, не силен я в тонкостях наук
И не умею толком объяснять,
Не то я мог бы много рассказать
Того, что вам вовеки не измыслить.
Попробую так просто перечислить
То, что само собой на ум придет,
А тот, кто ведает, пусть разберет².

В мировоззрении Слуги каноника парадоксальным образом сосуществуют алхимико-гносеологический скептицизм и вера в авторитет избранных, несомненно, достигших цели Великого Делания³:

По-вашему, нетрудно изучить
Искусство это? Нет! И можно быть
Каноником начитанным иль братом,
Священником, иль клерком, иль прелатом,
А этого искусства не постичь –
Такая в нем нелепица и дичь.
А неученому так и подавно
Век не понять науки своенравной.
Но будь он книжник или будь невежда,
Добиться цели – тщетная надежда.
Исход трудов, увы, сравнивает всех.
Недостижим в алхимии успех¹.

раздуванием огня без надлежащего учета закономерностей Природы: «... печь // Я раздуваю так, как будто сжечь // Себя самих в ней думаем...» – *Чосер Дж.* Ук. соч. С. 456.

¹ *Чосер Дж.* Ук. соч. С. 456.

² Там же. С. 457.

³ *Rodygin K. M., Rodygin M. Yu.* Op. cit. P. 132.

<...>

Кто терминов не знает и секретов
Искусства нашего, тот пусть совета
Послушает и с миром отойдет.
Иначе он погибель в том найдет.
Кто ж все постигнет, тот всему хозяин:
В науке той – тайнейшая из тайн².

Таким образом, в «Рассказе», возможно, впервые среди алхимических текстов, ярко выражается диалектическое противоречие: негативный опыт алхимической практики и, как следствие, ее неоднозначное социокультурное восприятие, сталкиваются с мировоззренческим «алхимическим оптимизмом» – уверенностью, что цель Великого Делания безусловно достижима, поскольку уже была достигнута мастерами прошлого³.

В этом контексте «Рассказ» Чосера предвосхищает мысль Фрэнсиса Бэкона, констатирующего: «Алхимик вечно питает надежду, и, когда дело не удастся, он это относит к своим собственным ошибкам. Он обвиняет себя, что недостаточно понял слова науки или писателей <...> Или он думает, что ошибка в каких-то мелких подробностях его работы, и поэтому до бесконечности повторяет опыт»⁴. Отмеченное Чосером противоречие является, по-видимому, одним из существенных факторов, обуславливающих развитие феномена алхимии.

Кроме того, «Рассказ Слуги каноника», сочетая поэтическую форму с алхимическим содержанием, иллюстрирует тенденции, присущие герметическим трактатам значительно более поздних времен, XVI–XVII вв.: конвергенцию с поэзией, переход от латыни к национальным языкам, от рецептурных императивов к описанию и фиксации алхимиком собственных действий и неудач⁵, иногда в сатирическом и автопародийном стиле. На этом интерпретационный потенциал текста далеко не исчерпан.

Алхимико-символическое толкование чосеровых фигур

Детальный анализ «Рассказа» обнаруживает в нем многоуровневый алхимический символизм. Чосеров герой-рассказчик является беглым слугой; в то же время «беглый слуга» (*servus fugitivus*)⁶ – это одна из аллегорий философского Меркурия (Рис. 3), тайной субстанции Великого Делания⁷. Рассказ-исповедь Слуги каноника имеет своеобразную структуру, ко-

¹ Чосер Дж. Ук. соч. С. 459.

² Там же. С. 473.

³ Rodygin K. M., Rodygin M. Yu. Op. cit. P. 130.

⁴ Бэкон Ф. Новый Органон. С. 49.

⁵ Родиченков Ю. Ф. Эпистемологический анализ феномена поздней алхимии: автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 2009.

⁶ Фома Аквинский. О камне философов и прежде всего о телах сверхнебесных // Свинцовые врата алхимии. С. 282.

⁷ Rodygin K. M., Rodygin M. Yu. Op. cit. P. 131–132.

торая кажется хаотической и сбивчивой только в первом приближении, а при более глубоком рассмотрении приобретает черты аллегорического выражения стадий духовной трансмутации героя – *separatio, divisio, putrefactio, mortificatio, solutio*¹.

Слуга каноника «эволюционирует» от отрицания возможности отыскания философского камня к признанию последнего Божьим даром – наградой мудрых. Он переходит от буквальной к аллегорической интерпретации алхимии – осознает, что истинный смысл Великого Делания заключается не в поисках профанного золота, а в области духовных превращений².

Теперь об этом говорить я смею,
А много лет и я был бесноват.
Готов напаять мудрости наряд
Любой из нас, тягаясь с Соломоном,
Но и теперь, как и во время оно,
Мысль мудрого об этом так гласит:
«Не злато многое, хоть и блестит»³.



Рис. 3. Аллегорический Меркурий как слуга алхимиков (из трактата «Mutus liber», XVII в.)

В прологе к «Рассказу» Слуга каноника отмежевывается от тщетных алхимических опытов своего господина (*separatio* – «отделение») и покидает его. Поведав чосеровским паломникам о собственных неудачах, герой делит свой рассказ на две части (*divisio* – «разделение»), посвящая вторую поучительной истории об алхимическом обмане, питаемом корыстолюбием и гордыней духа. Погрузившись в пучину падения человеческой души⁴ и ужаснувшись ей (*putrefactio* – «гниение»), Слуга каноника освобождается от одержимости златоделием⁵. В этом месте, которое можно было бы принять за безоговорочное осуждение алхимии, чосеров рассказчик резко

¹ Hitchcox K. L. Alchemical Discourse in the «Canterbury Tales»: Signs of Gnosis and Transmutation. P. 131. Скрытая в структуре «Рассказа Слуги каноника» трансмутационная стадийность заставляет вспомнить роман Густава Майринка «Ангел Западного окна», композиционная схема которого соотносится с принципиальными фазами Великого Деяния – *Nigredo* (почернением), *Albedo* (убелением), *Rubedo* (покраснением). – Стефанов Ю. Следы огня. Пиромантия Густава Майринка. С. 15.

² Ibid. P. 139. «Ложный алхимик становится истинным» – Ibid. P. 128.

³ Чосер Дж. Ук. соч. С. 462.

⁴ В этом контексте уместно вновь обратиться к «Божественной комедии», где путь героя к высшим сферам духовного бытия пролегает через бездну ада. Это позволяет исследователям интерпретировать поэму Данте алхимически – предположить, что триада ад – чистилище – рай присуща не только ортодоксальному католицизму, но и выступает аллегорией пути духовной трансмутации алхимика. Подробнее см.: Heym G. Review: Jacques Breyer. Dante Alchimiste. Interpretation alchimique de la Divine Comedie. P. 159–160.

⁵ Hitchcox K. L. Op. cit. P. 137–138.

меняет тон повествования и, ссылаясь на алхимические авторитеты, приводит аллегорию ртуть-серной доктрины:

И не умрет, не пропадет дракон,
Пока не будет братом умерщвлен».
Меркурий разумел он (Гермес – *K. P., M. P.*) под драконом,
А серный камень брат ему законный.
Все порождают, сами ж рождены:
От солнца – сера, ртуть же от луны¹.

Однако этот ход уже не выглядит случайным, если принять во внимание, что вместе с аллегорическим драконом Слуга каноника «умерщвляет» (*mortificatio* – «умерщвление») свое буквальное, «телесное» понимание алхимии и открывает ее духовный смысл. Наконец, разрешая свои внутренние конфликты (*solutio* – «растворение»), Слуга каноника выходит из духовного «делания» новым человеком².

Алхимико-аллегорическая интерпретация образа Слуги каноника согласуется с исследовательскими концепциями, в соответствии с которыми не только «Рассказ Слуги каноника», но и все «Кентерберийские рассказы» насыщены искусно замаскированными «меркуриальными фигурами»³. В частности, в «Рассказе Второй монахини» о житии святой Цецилии (оно образует с «Рассказом Слуги каноника» контрастный диптих) ключевые персонажи олицетворяют алхимические начала-принципы⁴. Другое произведение Чосера, «Птичий парламент», иногда связывают с одноименной работой персидского мудреца Фарид-ад-дина Аттара по прозвищу Химик, к которой, по мнению К. Р. Джонсона, восходят представления об эзотерическом «языке птиц», понятном лишь адептам⁵. Иронический намек на эту тему находим и в «Рассказе Слуги каноника»:

И так темно адепты говорят
О мастерстве своем, что обучиться

¹ Чосер Дж. Ук. соч. С. 473.

² Hitchcox K. L. Op. cit. P. 139.

³ Martin C. A. N. Mercurial Haeresis: Chaucer's Hermeneutical Po-et(h)ics. South Bend: University of Notre Dame, 1993.

⁴ Согласно данной концепции, центральные фигуры рассказа, Цецилия, Валерьян и Тибурций, воплощают философские ртуть, серу и соль соответственно. – Hitchcox K. L. Op. cit. P. 163–191. Однако эта интерпретация спорна, так как упоминание третьего алхимического начала во времена Чосера выглядит анахронизмом. С одной стороны, это можно отнести к прозорливости Чосера, предвосхитившего многие позднейшие алхимические тенденции (см. раздел II настоящей статьи), но с другой – историческая достоверность упоминаний теории трех начал – *tria prima* – в допарацельсианские времена, включая случай Василия Валентина, представляется сомнительной. Подробнее см.: Морозов В. Н. Теория трех начал в алхимии: научная революция или былая традиция? С. 57–59.

⁵ Джонсон К. Р. Феномен Фулканелли. С. 84. Мотив познания «всеобщего языка» Природы фактически составляет основу сюжета романа «Алхимик» П. Козльо, т. е. продолжает проявляться на современном этапе существования алхимических воззрений.

Тому немислимо. Когда ж случится
Поговорить им – заболтают вдруг,
Как будто дятлы поднимают стук
Иль как сороки вперебой стрекочут, –
Знай термины и так и эдак точат¹.

Таким образом, алхимико-аллегорический смысловой пласт, обнаруживающийся в творчестве Чосера, оказывается неожиданно глубоким.

Разумеется, в аллегориях Чосера специфически алхимический дискурс сочетается с собственно христианским – поэт исходит из признания их принципиальной мировоззренческой совместимости². Герой-рассказчик не только подвергается очищению и обновлению подобно алхимическому веществу, но и становится на путь спасения души, преодолевая искушение жаждой золота³:

Хоть не сухим я вышел из воды,
Но Бог меня избавил от беды
Еще лютейшей. Отягчен грехами,
В спасенье не отчаиваюсь. Amen⁴.

В свою очередь, самый одиозный персонаж «Рассказа», алхимик-обманщик⁵, является не просто «меркуриальной фигурой» архетипичного

¹ Чосер Дж. Ук. соч. С. 472.

² Hitchcox K. L. Op. cit. P. 198–199. Характерно, что Чосер использует алхимический язык и в «Рассказе Второй монахини» об очищающей силе святости, разительно контрастирующем с авантюрным повествованием Слуги каноника. Подробнее см.: Гарднер Дж. Ук. соч. С. 195–196, 397–398.

³ Hitchcox K. L. Op. cit. P. 138.

⁴ Чосер Дж. Ук. соч. С. 474. К сожалению, переводу И. А. Кашкина присущи не только несомненные художественные достоинства, но и некоторые неточности. В частности, в финальных строках «Рассказа» Слуга каноника не упоминает о том, что он «отягчен грехами». Чосер подает этот фрагмент лаконичнее, оставляя читателю больше возможности для размышлений и интерпретаций. Герой сообщает, что завершает свой рассказ и желает, чтобы Господь не оставил в беде никого из добрых людей. В оригинале: «And there a poynt; for ended is my tale. // God sende every trewe man boote of his bale!», в переводах «Рассказа» на современный английский язык: «And there's the end; for finished is my tale. May God's salvation to no good man fail! Amen» (Дж. Николсон); «Here's where I stop, for ended is my tale. May God help every true man in travail!» (Р. Эккер, Ю. Крук). Эквивалент этих строк может быть таким: «На этом все. Окончен мой рассказ. // Да не оставит Бог вас в трудный час», или же – «На том закончу. Милостью Своей // Да не оставит Бог честных людей» (перевод наш).

⁵ Этот персонаж, условно называемый «черным каноником» (Hitchcox K. L. Op. cit. P. 111), не тождествен канонику из первой части «Рассказа», чьим слугой был герой-рассказчик: «Вам может показаться, мой патрон // Каноником был тем? Да нет, не он. // Он во сто крат искусней и хитрее, // В обманах опытней и в мести злее» – Чосер Дж. Ук. соч. С. 465.

трикстера, но и представляет собой эквивалент образа дьявола, сбивающего людей с пути истинного¹. В пользу этого свидетельствуют:

- приписываемые данному персонажу сверхъестественные разрушительные способности:

Он в гнусности своей был так ужасен,
Что погубить он мог бы Ниневию,
Афины, Трою, Рим, Александрию –
Семерку всю великих городов²;

- его фантастическая неуловимость:

Когда я мог, я б отплатил злодею.
Но я его настигнуть не умею:
Лишь только нападу на вражий след, –
Глядишь, а там его помину нет³;

- наконец, еще одна небольшая деталь:

Лукавой лестью, хитростью своей
Он собеседника так одурачит,
Что лишь тогда поймешь, что это значит,
Когда от злых его заплачешь дел;
Не перечесть, скольких он так поддел.
И продолжать он будет тем же сортом,
Пока не встретит похитрее черта⁴.

Последнюю строку этого фрагмента (староангл. «But it a feend be, as hymselfen is») можно понять и так: «Пока [не встретит] такого же черта, как и он сам». Таким образом, детали описания антигероя явственно намекают, что под рясой «черного каноника» вполне может скрываться сам дьявол или кто-то и его окружения⁵.

Характерно, что в «Рассказе Слуги каноника» жертвой дьявольского псевдоалхимического обмана оказывается «один священник, нравом безобидный»⁶. Это вполне согласуется с богословской мыслью Цезария Гейстербахского (XII – XIII вв.), что благочестивые люди привлекают к себе особенное внимание нечистой силы⁷: дьявол преимущественно стремится

¹ *Hitchcox K. L.* Op. cit. P. 111–112, 118.

² *Чосер Дж.* Ук. соч. С. 462.

³ Там же. С. 466–467.

⁴ Там же. С. 463.

⁵ *Linden S. J.* Op. cit. P. 49.

⁶ *Чосер Дж.* Ук. соч. С. 463.

⁷ В чосеровском «Рассказе» это можно объяснить и иначе. Священник мог пострадать не столько из-за своего благочестия, сколько из-за образованности и, соответственно, особой склонности к поиску нового знания. Именно представители духовенства, составлявшие большинство ученых людей того времени, были наиболее подготов-

искушать священников и монахов¹, жизнь которых посвящена борьбе с лукавым². Случай, когда дьявол сам принимает обличье служителя церкви, как, например, в «Фаусте» Кристофера Марло, где Мефистофель является Фаусту в образе монаха-францисканца³, видимо, имеет место и в «Рассказе Слуги каноника».

Инфернальные мотивы присутствуют и в первой части «Рассказа». Слуга каноника говорит, что алхимиков можно узнать по характерному запаху серы⁴, а при описании своих опытов предполагает, что

Хоть сатана и не являлся нам,
Но думаю, что пребывает сам
Он в это время где-нибудь в соседстве.
Где сатана, там жди греха и бедствий⁵.

Несмотря на дьявольские коннотации в изображении алхимической практики, Чосер, тем не менее, избегает использования ставшего традиционным образа алхимика-чернокнижника⁶. Напротив, в «Рассказе» лукавый предстает не союзником алхимиков, а врагом их дела – занятию изначально возвышенного и благородного (по-гречески *σατανάς* – «враг»). Он сбивает искателей Истины с праведного пути, искажает суть герметического искусства и создает ему негативный имидж в глазах общества (по-гречески

ленными к алхимическим экзерсисам. В позднейшие времена это было отражено В. Гюго в образе архидьякона Клода Фролло, который «прошел почти весь круг <...> положенных и внеположных законом наук» и «исчерпав все *fas* (дозволенное – К. Р., М. Р.) человеческого познания, <...> осмелился проникнуть в *nefas* (недозволенное)» – Гюго В. Собор Парижской Богоматери. С. 158.

¹ Этот распространенный в средневековой культуре мотив получил развитие в художественной литературе, в частности, был положен в основу фабулы готического романа М. Г. Льюиса «Монах».

² Андреев Н. Человек и нечистая сила. С. 20.

³ Марло К. Трагическая история доктора Фауста. С. 198–199.

⁴ Чосер Дж. Ук. соч. С. 460.

⁵ Там же. С. 461.

⁶ Легенды чернокнижного толка окружали многих ученых мужей Европы, интересовавшихся алхимией: Герберта (он же папа Сильвестр II, X в.), Михаила Скота (XII–XIII вв.), Альберта Великого и Роджера Бэкона (XIII в.). Им приписывались, в частности, заклинание дьявола и изготовление с его помощью говорящей бронзовой головы (См.: Шишков А. М. Средневековая интеллектуальная культура. С. 51–52, 239, 292, 375–376). Легенды существовали во многих вариантах. Например, утверждалось, что епископ Альберт создал не просто говорящую голову, а целого механического человека, который был впоследствии уничтожен Фомой Аквинским, учеником «универсального доктора». Сам же Аквинат, почитаемый алхимиками как авторитетный мастер, по легенде, также владел магией и успешно к ней прибегал: однажды он якобы зарыл медного коня на дороге около своего дома, после чего лошади отказывались ступать на то место, и шум езды более не беспокоил философа. – Дрэпер Дж. История умственного развития Европы. С. 417.

διάβολος – «клеветник»)¹. Однако на этом фоне еще контрастнее выделяется финал «Рассказа», где чосеров Платон утверждает божественную природу истинной алхимической премудрости. В конечном счете отношение Чосера к алхимии напоминает мысль Жана из Менга в «Романе о Розе», который, по преданию, английский поэт некогда переводил²: «И тем не менее, и это важно, алхимия – великое искусство. Тот, кто разумен, в ней найдет чудес без счету»³.

Выводы

Приведенные пути прочтения «Рассказа Слуги каноника» – три ипостаси чосеровых рефлексий – иллюстрируют многогранность и смысловое богатство отображенной поэтом алхимической философии.

Чосер критикует алхимиков, но его отношение к алхимической доктрине нельзя назвать нигилистическим. Герметическое искусство поэт скорее по-своему глорифицирует, утверждая за ним статус божественного эзотерического знания и наполняя повествование глубокими алхимическими аллегориями.

Подробная интерпретация текста выявляет у Чосера не столь очевидное на первый взгляд противопоставление ложной и истинной алхимии, разрушительной жажды золота – и трансмутации человеческой души, созвучной позднейшим призывам немецких мистиков «искать философский камень в самом себе».

Это позволяет пересмотреть традиционное понимание «Рассказа» Чосера как «бокового освещения» феномена алхимии. Произведение не исчерпывается «эзотерическими» смыслами текста об алхимии, но занимает важное место и в собственно алхимической традиции своего времени.

Поэт не только закладывает основы литературного жанра «алхимической сатиры», но и вносит неоценимый вклад в становление англоязычной алхимической терминологии; не только транслирует стереоскопический образ герметического искусства, но и предвосхищает его грядущие трансформации.

По-видимому, чосерово двойственное «внутренне-внешнее» видение алхимии отражает собственную сущностную амбивалентность этого феномена – синкретичной реальности, где парадоксально совпадают проти-

¹ Родигін К. М. Соціокультурні суперечності феномена алхімії в рефлексії Джеффри Чосера. С. 247.

² Чосер // Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Энциклопедический словарь. С. 926–929.

³ Перевод со старофранцузского Н. В. Забабуровой на основе подстрочника Д. Н. Вальяно. – *Гильом де Лоррис, Жан де Мен. Роман о Розе*. С. 215. Если Гильом де Лоррис начинал «Роман» как пасторальную идиллию, то продолживший это произведение Жан де Мен превратил его в энциклопедию разнообразных знаний и теорий, включая алхимические. – Там же. С. 4. Видимо, благодаря этому он, подобно Чосеру, приобрел репутацию мастера-герметика и соответствующее положение в алхимической иерархии авторитетов. – Walker F. Jean de Meun and Alchemy. P. 2865.

воположности. Здесь, в координатах ментального Средневековья, тени мифологической древности сливаются с призрачным светом грядущих эпох.

Тем не менее, имеющиеся интерпретации текста не исключают существования иных смысловых уровней и путей его понимания.

ЛИТЕРАТУРА

- Андреев Н.* Человек и нечистая сила. СПб.: Жизнь и знание, 1914.
- Аристотель.* Поэтика // *Аристотель.* Сочинения в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 645–680.
- Бэкон Р.* Большое сочинение // *Бэкон Ф.* Избранное. М.: Изд-во Францисканцев, 2005. С. 38–413.
- Бэкон Ф.* Новый Органон // *Бэкон Ф.* Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1972. Т. 2. С. 6–222.
- Гарднер Дж.* Жизнь и время Чосера. М.: Радуга, 1986.
- Гильом де Лоррис, Жан де Мен.* Роман о Розе. Ростов-на-Дону, 2001.
- Г.-е Н. [Грушке Н. Ф.] Чосер // Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А.* Энциклопедический словарь. СПб., 1903. Т. 38А. С. 926–929.
- Гюго В.* Собор Парижской Богоматери // *Гюго В.* Собрание сочинений в 10 т. М.: Правда, 1972. Т. 3.
- Данте Алигьери.* Божественная комедия. М.: Наука, 1967.
- Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. М.: Русский язык, 1976.
- Джонсон К. Р.* Феномен Фулканелли. М.: Энигма, 2009.
- Дианова Г. А.* Язык алхимии (становление языка английской химической литературы XV – XVIII вв.). М.: МАЛП, 1995.
- Дрэпер Дж.* История умственного развития Европы. Киев – Харьков: Южнорусское книгоиздательство, 1896.
- Йейтс Ф.* Розенкрейцерское Просвещение. М.: Энигма, Алетейя, 1999.
- Ле Гофф Ж.* В поддержку долгого средневековья // *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М.: Прогресс, 2001. С. 31–38.
- Марло К.* Трагическая история доктора Фауста // Легенда о докторе Фаусте / Под ред. В. М. Жирмунского. М.: Наука, 1978. С. 189–244.
- Менишуткин Б. Н.* Химия и пути ее развития. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1937.
- Морозов В. Н.* Теория трех начал в алхимии: научная революция или бывшая традиция? // Научная и техническая рациональность. Возможности диалога. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2009. С. 57–59.
- Нефф В.* У королей не бывает ног. М.: Художественная литература, 1990.
- Рабинович В. Л.* Алхимия. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2012.
- Родигін К.* Гносеологічний аспект феномена алхімії в рефлексії Джеффри Чосера // Донецький вісник Наукового товариства ім. Шевченка. Донецьк: Східний видавничий дім, 2010. Т. 30. С. 266–281.
- Родигін К. М.* Соціокультурні суперечності феномена алхімії в рефлексії Джеффри Чосера // Вісник Донецького національного університету. Серія Б. Гуманітарні науки. 2011. № 2. С. 245–256.
- Родигін К.* Феномен алхімії Заходу в діяхронному вимірі // Схід. 2013. № 1 (121). С. 137–147.
- Родиченков Ю. Ф.* Эпистемологический анализ феномена поздней алхимии: автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 2009.
- Стефанов Ю.* Следы огня. Пиромания Густава Майринка // *Майринк Г.* Ангел Западного окна. СПб.: Terra Incognita, 1992. С. 5–31.

- Тэн И.* Об отношении литературы каждой эпохи к ее истории // История средних веков / Сост. М. М. Стасюлевич. СПб. – М.: Полигон, АСТ, 1999. С. 913–918.
- Февр Л.* Научный порыв Возрождения // *Февр Л.* Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 388–392.
- Фома Аквинский.* О камне философов и прежде всего о телах сверхнебесных // Свинцовые врата алхимии / Сост. В. Г. Рохмистров. СПб.: Амфора, 2002. С. 263–284.
- Хейзинга Й.* Осень Средневековья. М.: Наука, 1988.
- Чосер Дж.* Рассказ Слуги каноника // Кентерберийские рассказы. М.: Наука, 2012. С. 455–474.
- Шишков А. М.* Средневековая интеллектуальная культура. М.: Издатель Савин С.А., 2003.
- Шмидт Г.* Мечтания алхимиков // Книга для чтения по химии. Ч. 1 / Сост. К.Я. Парменов, Л.М. Сморгонский. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1948. С. 21–31.
- Эразм Роттердамский.* Алхимия // Разговоры запросто. М.: Художественная литература, 1969. С. 277–285.
- Юнг К. Г.* Видения Зосимы // *Юнг К. Г.* Философское древо. М.: Академический проект, 2008. С. 3–64.
- Юнг К. Г.* Дух Меркурий // *Юнг К. Г.* Дух Меркурий. М.: Канон, 1996. С. 71–163.
- Crosland M. P.* Historical Studies in the Language of Chemistry. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.
- Dunleavy G. W.* The Chaucer Ascription in Trinity College, Dublin MS. D. 2.8. // *Ambix.* 1965. Vol. 13. № 1. P. 2–21.
- Geoghegan D.* A License of Henry VI to Practice Alchemy // *Ambix.* 1957. Vol. 6. № 1. P. 10–17.
- Heym G.* Review: Jacques Breyer. Dante Alchimiste. Interpretation alchimique de la Divine Comedie // *Ambix.* 1958. Vol. 6. № 3. P. 159–160.
- Hitchcox K. L.* Alchemical Discourse in the “Canterbury Tales”: Signs of Gnosis and Transmutation. Houston: Rice University, 1988.
- Linden S. J.* Darke Hieroglyphicks: Alchemy in English Literature from Chaucer to Restoration. Lexington: The University Press of Kentucky, 1996.
- Martin C. A. N.* Mercurial Haeresis: Chaucer’s Hermeneutical Po-et(h)ics. South Bend: University of Notre Dame, 1993.
- Rodygin K. M., Rodygin M. Yu.* The Adaptability and Sociocultural Lability of Scientia Immutabilis // Mystic and Esoteric Movements in Theory and Practice. Proceedings of the 5th International Conference / Ed. by S. Pakhomov. St. Petersburg: Russian Christian Academy for Humanities, 2012. P. 130–135.
- Senior Zadith filius Hamuel.* Senioris Antiquissimi Libellus // *Theatrum Chemicum.* In 6 vols. Vol. 5. Strasbourg, 1622. P. 219–266.
- Sherwood Taylor F.* Review: Introduction to the History of Science. By George Sarton // *Ambix.* 1949. Vol. 3. № 3–4. P. 151–152.
- Stillman J. M.* The Story of Alchemy and Early Chemistry. New York: Dover Publications Inc., 1960.
- Theatrum Chemicum Britannicum* / Ed. by Elias Ashmole. London, 1652.
- Vagner P.* Artistic Reflection of Alchemy in the European Literature of the 13th to 16th Centuries // *Studia Historiae Academiae Scientiarum Bohemicae.* Seria C/2. Prague, 1993. P. 115–144.
- Walker F.* Jean de Meun and Alchemy // *Journal of Chemical Education.* 1930. Vol. 7. № 12. P. 2863–2874.
- Walker F.* Geoffrey Chaucer and Alchemy // *Journal of Chemical Education.* 1932. Vol. 9. № 8. P. 1378–1385.

«ИЕРОГЛИФИЧЕСКАЯ МОНАДА» ДЖОНА ДИ КАК МАГИКО-АЛХИМИЧЕСКИЙ СИМВОЛ¹

Изучение наследия Джона Ди началось с выхода в свет его первой биографии, написанной Ш. Ф. Смит в 1909 г.²; первой же серьезной работой о его философии стоит считать фундаментальный труд Й. Кальдера, вышедший в 1952 г.³. Однако важнейшее произведение Ди, «Иероглифическая монада»⁴, исследовалась очень нечасто, даже в наше время. Это было связано с ее очень смутным, намеренно затемненным смыслом, что отвечало намерениям самого Ди и той традиции, к которой он принадлежал. Такого рода знание должно было передаваться лишь при личном контакте от учителя к ученику, в письменном же тексте смысл намеренно делался сложнее⁵. Как пишет и сам Ди, «надеюсь, что лишь достойные действительно поймут это»⁶. В своей статье 1952 г., относящейся еще к позитивистской традиции исследования его работ, в первую очередь, в историко-научном ключе⁷, Х. Кохер замечает о нем: «У него было, как станет яснее далее, очень немного здравого смысла (*common sense*), большое доверие к красивой схеме, много эгоизма и позерства и немного денег. Быстрый доступ к секретам Вселенной и к богатству и славе, который они должны были дать, казался очень желаемым. Его религиозное чувство растворилось в пантеизме, и он был скорее обеспокоен делами мира сего, чем будущим спасением души»⁸.

Такого рода снисходительные оценки в современной литературе перестали воспроизводиться (хотя в своей книге Уэйн Шумейкер и назвал Ди человеком «довольно ненормальным»⁹), однако, в отличие от знаменитых «*Propaedeumata aphoristica*» (1558), своеобразного манифеста кембриджского елизаветинского платонизма, главный труд Ди, «Иероглифическая монада», по-прежнему рассматривается как малопонятный для оценки его

© М. М. Фиалко

¹ Статья представляет собой отредактированный отрывок из нашей работы: *Фиалко М. М. Теория трех начал в истории европейского эзотеризма*. Saarbrücken, 2012. С.33–51.

² *Smith Ch. F. John Dee. London, 1909.*

³ *Calder I. John Dee Studied as an English Neoplatonist. London, 1952.*

⁴ *Dee J. Monas Hieroglyphica. Antwerpen, 1564.*

⁵ *Calder I. Op. cit. P. 545–548.*

⁶ «... spero, quod soli qui sunt digni illud vere intelligent». – *Dee J. Monas Hieroglyphica. P. 19.*

⁷ Cf.: *Taylor E. Tudor Geography. P. 82–86, 134–137; Johnson F. R. Astronomical Thought in Renaissance England: a Study of the English Scientific Writing from 1500 to 1645. P. 135–139, 151–158.* См. также: *Szőnyi G. E. John Dee and early modern occult philosophy. P. 78–79.*

⁸ *Kocher H. The Old Cosmos: a Study in Elizabethan Science and Religion. P. 112–113.*

⁹ *Shumaker W. The Occult Sciences in the Renaissance: a Study in Intellectual Patterns. P. 261.*

философии. В последний же период своей жизни Ди увлекся вызыванием ангелов с помощью методик тритемиевой «Стеганографии», достигнув в этом больших успехов, но до выхода в свет книги Д. Харкнесс¹, посвященной этому периоду жизни Ди, анализ таких практик был еще менее интересен, чем анализ «Монады». Кальдер, крупнейший специалист по Ди, посвятивший анализу «Монады» более 80 страниц, пишет: «Несколько сложно понять особенное внимание и огромное доверие, оказанное Монаде в свое время. В лучшем случае ее можно принять за коллекцию отдельных намеков, набросанных наскоро; общая система метафизики, или натурфилософии, к которой Ди отсылал и благодаря которой считал свое исследование подтвержденным, остается совершенно непроницаемой»².

Гораздо более содержательные оценки дает в своих статьях Н. Клули: «"Иероглифическая монада" была смелым и изобретательным проектом символического языка, способного раскрыть божественный замысел творения, объяснить силы материального мира и принципы алхимии и помочь мистическому восхождению души»³.

Однако Клули, отмечая многие моменты, необходимые для понимания текста, не анализирует механизм и схему этого восхождения, без чего анализ «*Monas Hieroglyphica*» был бы неполным.

Анализ «Монады» Ди невозможен без общего рассмотрения его философии. Кальдер обозначил неоплатонизм как важнейшую ее составляющую. При этом главной фигурой, на которую опирался Ди, был даже не сам Плотин, а Прокл, автор «Введения» к «Геометрии» Евклида, образца знаменитого «Preface» Ди 1570 г. Неоплатонический мир ряда последовательных взаимосвязанных эманаций Единого, Ума и Души связывался для Прокла и для Ди общим языком доступа к идеям Ума, доступным Душе – математическими предметами. Они, согласно Проклу, занимают промежуточное положение между идеями (умом) и чувственным миром в сфере разума, возвышаясь над мнением⁴. Такое их срединное положение определяет и Ди: «...которые мы называли третьими, они также называются математическими. Ибо они, находясь в середине между вещами природными и сверхприродными, не такие совершенные, как сверхприродные, но не та-

¹ *Harkness D. E. John Dee's Conversations with Angels: Cabala, Alchemy, and the End of Nature. Cambridge, 1999.*

² *Calder I. Op. cit. P. 581.*

³ *Clulee N. The Monas Hieroglyphica and the Alchemical Thread of John Dee's Career. P. 197.*

⁴ «Необходимо, чтобы математическое знание не принадлежало ни к самым первым находящимся в сущем родам, ни к низшим и – в отличие от простого бытия – разделенным, но чтобы оно занимало среднюю область между не имеющими частей, простыми несоставными и неделимыми реальностями и реальностями, состоящими из частей и находящихся во всевозможных сочетаниях и разнообразных разделениях». – *Прокл. Комментарий к Первой книге «Начал» Евклида. Введение. С. 43.*

кие низкие, как природные. Они нематериальны и, однако, у них есть общие черты с материальными»¹.

Математические сущности не есть плод абстракции от опыта; они – порождения самой души, обладающей их образцами (*παράδειγμα*): «Следует предположить, что душа порождает математические виды и рациональные построения»².

Аналогично и для Ди они обитают в душе: «Из моих последних слов просто понять, что число имеет неустойчивое положение: во-первых, в Творце, а во-вторых, в каждом творении, и, в-третьих, в духовных и ангельских мирах и в душе человека»³.

Математические предметы становятся важнейшими в качестве языка творения мира, ум созерцает их как образы бесконечной величины. Такую же картину рисует Ди в «Preface»: «Все вещи, которые сотворены первым бытием, появляются сформированными законом чисел. Ибо это был главный образец в уме Творца»⁴.

Аналогично в более ранних «*Propaedeumata aphoristica*» (1558) мир воспринимается единым как «*concinna lyra*» («настроенная лира»), будучи объединен системой всеобщих взаимосвязей, где все вещи испускают особые лучи, воздействующие на всё.

«IV. Всё, что существует и действует, испускает вокруг лучи (*Radios*) в различные части мира, которые по-своему наполняют всю вселенную (*universum mundum suo modo replent*). Поэтому каждое место содержит лучи всех сосуществующих вещей»⁵.

XI. Мир есть как бы настроенная прекрасным творцом лира, струны которой – вещи, которые тот, кто сможет верно тронуть их, издаст удивительные созвучия (*mirabiles ille eliciet harmonias*). Человек же, сам по себе, во всем подобен этой мировой лире (*Homo autem, per se, Mundanae isti Lyrae, omnino est Analogus*)»⁶.

Небесные тела, движимые неизменными законами, управляют всем в мире. На основе знания его законов, знания меры этого общего воздействия, адепт получает «*mirabiles harmonias*». Ему дано и прямо оперировать с этой системой, достигая удивительных метаморфоз, понуждая к этому природу: «II. Нам могут быть доступны удивительные метаморфозы (*Mirabiles Metamorphoses*) природных вещей, если мы искусно побудим природу актом пиромомии»⁷.

¹ Dee J. The Mathematicall Praeface to Elements of Geometrie of Euclid of Megara. *.i

² Прокл. Ук. соч. С. 61.

³ Dee J. Praeface. *.ij.

⁴ Ibid. *.i.

⁵ Suster G. John Dee. P. 22.

⁶ John Dee on astronomy: «*Propaedeumata aphoristica*». P. 126–127.

⁷ Suster G. Op. cit. P. 21–22. Пиромомия – искусство управления огнем.

Умение направить свет небесных тел в нужном направлении – важнейшее искусство, связанное с *astronomia inferior* (алхимией)¹. Как считает Ди, оно было величайшей частью натуральной магии древних мыслителей (*Antiquorum Sapientum multo maxima naturalis Magiae pars erat*). Отношение Ди к магии было сформировано под влиянием Роджера Бэкона², которому он даже посвятил написанную в 1557 г. книгу «*Speculum unitatis: sive Apologia pro Fratre Rogerio Bachone*» («Зеркало единства, или Защита брата Роджера Бэкона»). Ди заимствует идею Бэкона о том, что магия – не более чем человеческое искусство эффективно оперировать секретами природы³, а образ мира как лиры, из которой можно извлекать «удивительные созвучия», становится обоснованием магического действия уже в «*Propaedeumata*».

Одной из важнейших проблем при исследовании текстов Ди, в том числе «Монады», остается его «герметизм», который может претендовать на роль основной характеристики его мировоззрения. Френсис Йейтс, и особенно ее ученик Питер Френч, рассматривали Ди именно как герметического ренессансного мага⁴, находя параллели с Пико (герметический пафос «Речи о достоинстве человека»⁵) и его поддержкой демонической магии «Асклепия». Говорить о единой философии «Герметического корпуса» некорректно: он включает очень разнородные трактаты (можно вспомнить хотя бы разделение оптимистического и пессимистического гнозиса, проводимое Фестюжьером), но, пожалуй, общей их чертой был акцент на необходимости богопознания⁶, и в этом плане герметические мотивы могли стать частью самых различных философских концепций. Человек провозглашался центром мира, высшим творением Бога⁷, творцом земных богов. Он способен стать равным создателю, включив в себя мир, что соответствует пафосу «Монады» Ди:

«Если ты не делаешь себя равным Богу, ты не можешь его постигнуть, так как подобное понимает подобное. Увеличь себя до неизмеримой величины, превзойди все тела, пересеки все времена, стань вечностью, и тогда ты постигнешь Бога. <...> Представь себе, что ты одновременно везде <...> Постигни все сразу, и постигнешь Бога»⁸.

Влияние герметизма на Ди – предмет важной дискуссии. Клули доказал, что до начала 1560-х гг. в библиотечном каталоге Ди вообще не было

¹ *Dee J. Propaedeumata aphoristica*, LII. Cf.: *Clulee N. Astrology, magic and optics: Facets of John Dee's natural philosophy*. P. 673–674.

² *Ibid.* P. 672.

³ *Ibid.*

⁴ *French P. John Dee: The world of an Elizabethan Magus*. P. 63.

⁵ *Ibid.* P. 63–64.

⁶ *Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция*. С. 25–26.

⁷ «Ум, Отец всего сущего <...> породил человека <...> и возлюбил его как собственное дитя <...> и отдал человеку все свои творения». Поймандр // *Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада*. С. 16.

⁸ Ум к Гермесу // Там же. С. 61.

работ Гермеса¹, поэтому говорить в общем о герметической составляющей всей философии Ди, как это делал Френч, нельзя, хотя Клули естественно признает «*Monas Hieroglyphica*» 1564 г. текстом, принадлежащим этой традиции.

Однако даже если не считать герметизм объединяющим началом мировоззрения Ди, определенная преемственность в его взглядах может быть прослежена. Магическая, по сути, система мира «*Proaedeumata arphoristica*», как настроенной лиры, пронизанной лучами вещей, в котором адепт, стремящийся к истине, зная его законы, достигает «*mirabiles metamorphoses*», извлекая гармонию мира, находит свое прямое продолжение в «Иероглифической монаде», где черты достигаемого в мышлении единства мира находят свое высшее выражение в этом символе, способном соединить в себе весь мир (достаточно вспомнить, что символ «Монады» был написан еще на титульном листе «*Proaedeumata arphoristica*», а сам Ди сообщал, что «Монада», созданная за 12 дней, с 13 по 25 января 1563 г., – плод 7-летнего замысла). Эта «магическая» тенденция в мировоззрении Ди оставалась неизменной.

«Preface» от 1570 г., продолжая эту линию, описывает математическое знание как путь к этой гармонии через прикосновение к числам как образцам, по которым сотворен мир: «Исчисление – это обозначение меры и различие вещей. Но в Боге это различие в начале произвело в порядке и по отдельности всё. Ибо его исчисление было созданием всех вещей (For his Numbryng, then, was his Creatyng of all thinges)»².

Но с этой тенденцией объединения связан и принципиальный синтезм мировоззрения, внешний эклектизм, так как знание в рамках данной модели все равно взаимосвязано, и к истине можно прийти разными путями. Из этой тенденции к магическому единству происходит и движение к общему синтезу знания, где могут быть использованы разные теории. Что же касается фигуры Гермеса, то для Ди – это скорее символ, чем реальная фигура в том *general synthesis*, который он строил всю жизнь³. Те «*Hermetis labores*» (герметические труды), о которых он упоминает в «Монаде» как о необходимых для ее создания⁴, возможно, были частью движения к созданию универсальной науки, а не выражением теории «герметического» мага. Важнейшим пунктом на этом пути было, по его мнению, его важнейшее произведение – «Монада», к анализу которой мы и приступаем. Она стала не только итоговым символом его философии, но, как будет ясно ниже, даже самым языком описания и сотворения мира, объединявшим в себе все его уровни.

¹ Clulee N. Astrology, magic and optics: Facets of John Dee's natural philosophy. P.642–643.

² Dee J. Praeface. *.ij

³ Cf.: Calder I. Op. cit. P. 108.

⁴ «*Viginti annorum maximi hermetis labores sunt assecuti*». – Dee J. *Monas Hieroglyphica*. P. 8.

В «Monas Hieroglyphica» он говорит о своем особом «иероглифическом даре», позволившем ему открыть великий символ – ключ ко всему знанию, Иероглифическую монаду. Как утверждает Ди в посвящении Максимилиану, предшествующему самому тексту, она, если ее осмыслить, открывает тайны астрологии, астрономии, каббалы, медицины, грамматики, геометрии, музыки, оптики.

«Разве не охватит астронома мучительное сожаление от того, что он страдал от мук холода, ночных бдений и трудов и прочих неприятностей, тогда как он [с помощью Иероглифической монады] ... под защитой крова в любой миг может наблюдать круговращения небесных тел?»¹.

Сам текст представляет собой последовательность 24 теорем, открывающих сущность Монады.



Монада начинает строиться из точки, вокруг которой описывается круг, и это – Земля, вокруг которой движется Солнце. Над Землей же находится Солнце, дополненное сверху Луной, объединение.

«Итак, центральная точка, которую мы видим в центре Иероглифической монады, образует Землю, окруженную Солнцем, Луной, и другими планетами, соответственно следующими своим путям. Солнце обладает высшей добродетелью, и мы представляем его кругом, имеющим видимый центр» (теорема 3).

«Истинно, я дал завершение идее солнечного круга, дополнив его полукругом Луны, потому что утро и вечер составили день первый, и, таким образом, в первый день был создан Свет философов»² (теорема 5).

В середине же находится крест – символ стихий и середины:

«Таким образом, не будет абсурдом изобразить секрет четырех стихий, представив его в элементарной форме, в виде четырех прямых линий, исходящих в четырех различных направлениях из одной общей и невидимой точки»³.

Крест, находящийся в середине и имеющий 4 прямые – символ 4 и 10 ($1+2+3+4=10$). Также он символ 10 как сумма двух V (5 у римлян) и знак для 10 (X). Тот же знак (V) обозначает и 50, если его повернуть (L). Кроме того, крест значит и LVX (свет), как все его возможные части (L, V, X). Внизу же добавлен знак Овна, символ завершенности и конца.

«Поэтому мы добавили астрономический знак Овна, чтобы показать необходимость использования огня в практическом приложении этой Монады»⁴. Суть этого рассмотрения выражается Ди так:

¹ Monas Hieroglyphica (далее МН). Р. 6. Иероглифическая монада // Герметизм, магия и натурфилософия в европейской культуре XIII–XIX вв. С. 175.

² МН. Р. 12, 13. Иероглифическая монада // Герметическая космогония. С. 279, 281 (Ссылки будут даваться на оба имеющихся на русском перевода, в скобках приводятся ссылки по оригинальному изданию).

³ Там же. С. 283 (МН. Р. 13).

⁴ Там же. С. 286 (МН. Р. 14).

«Солнце и Луна желают, чтобы стихии, в которых расцветет десятичная пропорция, были разделены, и сделано это было при помощи огня»¹.

Позже Ди добавит важнейшую фразу:

«Итак, вполне ясно показано, что весь магистерий построен на основе Солнца и Луны. Трижды Великий Гермес многократно повторял нам в утвердительной форме, что Солнце – отец, а Луна – мать»² (теорема XIV).

Именно в знаменитой «*Tabula Smaragdina*» Гермеса провозглашалось, что «то, что наверху, то и внизу ... чтобы осуществить чудеса единой вещи (*miracula rei unius*)», а «отец ее солнце, мать ее луна»³. Итак, Солнце и Луна рожают единую сущность так же, как они рожают и Монаду Ди. Помочь пониманию ее смысла может и письмо Иоганна Тритемия Агриппе, с которым Ди мог познакомиться в 1562 г, когда он читал «Стеганографию» этого автора, «самое драгоценное сокровище, которое я получил от других людей»⁴. Тритемий говорит о «*Tabula Smaragdina*» как о великой магии, благодаря которой стихии (крест Ди) очищаются и приводятся к единству, что достигается при помощи огня⁵ (Овен Ди). Сущность магии есть приход к изначальному единству, его возрождение как достижение духовной гармонии триединства меры, числа, порядка.

«Тебе должно знать, что мы стремимся не к земной, а к небесной гармонии (*Harmoniam celestem*), где число, порядок, мера через троицу сходятся в единство (*ubi numerus, ordo et mensura per ternarium in unitatem convenient*)»⁶.

Нумерологически это путь пифагорейского тетрактиса: $1+2+3+4=10$, который Монада и проходит. Ведь крест, находящийся в середине, символизирует двоицу (две линии), троицу (две линии и точка, их связывающая) и четверицу (четыре прямых линии из центра), оставаясь одним. Итак, в числовом плане Монада проходит путь от 1 к 10, оставаясь одной.

«Это тот путь, на котором наша Монада, прогрессируя через Бинер (двойку) и Тернер (тройку) к очищенному Кватернеру (четверку), воссоздается сама в себе, соединяясь в равных пропорциях, и каковой показывает, что целое равно сочетающимся частям, поскольку в течение времени, пока это происходит, наша Монада не приемлет других элементов или чисел, так как она само-достаточна, и находится сама в себе»⁷.

Однако это лишь внешний уровень ее рассмотрения. Монада также является, согласно Ди, языком космоса и его творения. Подобно тому как для создания *miracula rei unius* Монаду породили Солнце и Луна, так и для

¹ Там же. С. 286 (МН. Р. 14).

² Там же. С. 292 (МН. Р. 15).

³ Изумрудная скрижаль // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. С. 314–315.

⁴ *Calder I.* Op. cit. P. 542.

⁵ *Clulee N.* The Monas Hieroglyphica and the alchemical thread of John Dee's career. P.205; *Compagni V. P.* «Dispersa Intentio». Alchemy, Magic and Scepticism in Agrippa. P. 175.

⁶ *Borchardt F. L.* The Magus as Renaissance Man. P. 68.

⁷ Иероглифическая монада // Герметическая космогония. С. 312 (МН. Р. 19–20).

создания космоса необходимы эти начала. Все знаки планет составлены из элементов Монады (Луны, Солнца, стихий). Существует 2 круга планет – «солнечные» и «лунные». Лунные, состоящие лишь из знака Луны и стихий, представлены на схеме 1¹ под номерами 1 – 4: это Сатурн, Юпитер, Луна и Меркурий.

Солнечные же планеты имеют и символ Солнца, это Марс и Венера. Результатом их соединения выступает Меркурий философов:

«Далее мы замечаем, что возникает иной Меркурий, который приходится братом-близнецом первого: в соответствии с полной Лунной и Солнечной магией Стихий, Иероглиф этого Вестника весьма недвусмысленно обращается к нам, и мы должны тщательно изучить его и услышать, что он говорит. И – по Воле Бога – это есть Меркурий Философов, прославленный микрокосм и АДАМ»².

Планеты символизировали собой путь соединения Луны и Солнца как возвращения к единству. Это возвращение к Меркурию философов, соединившему лунные и

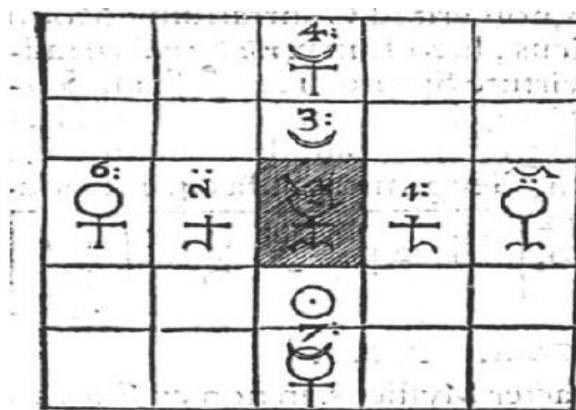


Схема 1. 1 – Сатурн, 2 – Юпитер, 3 – Луна, 4 – Меркурий, 5 – Марс, 6 – Венера, 7 – Меркурий философов (Иероглифическая Монада находится в середине).

солнечные планеты со стихиями (крестом); получившаяся же фигура Адама дополняется символом огня как пути к возрождению и завершает процесс формирования монады, который может быть описан следующим образом (схема 1).

Когда Ди пишет в предисловии о запрятанном в Монаде земном ее теле и необходимости состояться еще на земле этого «божественного брака» (*matrimonium divinum*) Солнца и Луны³, это еще раз показывает его представление о тесной связи земных и небесных событий. Это одно из основоположений его мировоззрения и имплицитное обоснование алхимии и магии⁴. Эта модель встречается и у Рейхлина, на которого Ди во многом

¹ МН. Р. 14.

² Иероглифическая монада // Герметическая космогония. С. 290 (МН. Р. 14–15).

³ Иероглифическая монада // Герметизм, магия и натурфилософия. С. 176 (МН. Р. 8).

⁴ Zetterberg P. Hermetic Geocentricity: John Dee's Celestial Egg. P. 388–389. В этом смысле Ди говорит о необходимости построить астрологию (которая считалась наукой а posteriori, объяснявшей небесные причины на основе уже произошедших событий), на таких же твердых опытных принципах, как и астрономию – науку а priori, способную также и предсказывать их, фактически объединяя их в одну, верифицируемую *syderum scientiam*. Ди представляет направление, противоположное более популярному,

опирался: «Кто хочет что-либо из величайшей науки химии довести до конца, да изучает хорошо небесные тела; их свойства, природы и позиции да усердно познает»¹.

Аналогично в «*Propaedeumata aphoristica*» он говорил о благородном искусстве направления лучей небесного света на землю как об алхимии, т.е. о знании законов влияния небесных тел на земные как пути к магическому действию.

Роджер Бэкон пишет: «Астроном может создать слова для определенного момента, которые будут иметь невыразимую силу (*ineffabilem habebunt potestatem*). Ибо когда намерение, сила и желание рациональной души, которая благороднее звезд, находятся в гармонии с силой неба, слова с необходимостью произведут удивительную силу в изменении (*in alteratione*) вещей этого мира»². Брак Солнца и Луны, который должен случиться еще на земле, близок алхимическому Великому Деланию (*opus magnum*), также опиравшемуся на «Изумрудную скрижаль» – один из основных источников этого направления. Известно, что Ди с 1556 г. увлекается алхимией и в особенности меркурие-серной теорией Гебера³, утверждавшей, что золото – результат их совершенного соединения, остальные же металлы – лишь пропорционального соединения. Эта теория была основой и для Парацельса, дополнившего ее третьим началом – философской Солью («телом»). Брак Меркурия и Серы, которые нужно должным образом очистить, в свою очередь есть отражение герметического брака Солнца и Луны, ибо философский Меркурий (влажный) – Луна, философская Сера (сухая) – Солнце, и таким путем явятся «*miracula rei unius*». Монада же Ди в алхимическом смысле есть спиритуальное Великое Делание в прохождении (элементов) через духовное очищение. Если связь Монады с алхимией Гебера и «Скрижалю» сразу бросается в глаза (Солнце Ди как Сера Гебера и Луна как Меркурий, что формирует примечательное возвращение к аутентичным терминам Гермеса), учитывая и доказательства знакомства Ди с меркурие-серной теорией, то гораздо более интересными представляются ее парацельсианские истоки. Солнце и Луна Ди соответствуют Сера и Меркурию у Парацельса (как и ранее у Гебера), как огненная душа и летучий дух. Твердое же тело (Соль) у Парацельса может быть сопоставлено со стихиями Ди, которые должны быть очищены, т. е. с крестом. Тогда Монада соединяет в себе три алхимических начала, дополненные символом трансформации – Овном (*Ignis* – огнем), который будет соответствовать огненному Вулкану-Архею Парацельса. Это находит и документальное подтверждение. Согласно исследованию библиотечного ка-

идущему от Филона, Плотина, Макробия, Птолемея, и представленному во времена Ди, в частности, Вольфом и Карданом, дававшему простор для маневрирования, когда факты не подтверждали астрологическую «теорию», рассматривая звезды лишь как знаки судьбы. См.: *Calder I. Op. cit.* P. 221–233.

¹ *Calder I. Op. cit.* P. 246.

² *Fratris Rogeri Bacon ... Opus majus.* P. 249–250.

³ *Clulee N. Monas Hieroglyphica and the Alchemical Thread of John Dee's Career.* P. 205.

талога Ди, с 1562 по 1582 гг. он приобрел несколько десятков изданий работ Парацельса, а огромное влияние его на Ди стала предметом исследования лишь недавно¹. Однако модель Парацельса, по сути своей еще *композиционна*, рассматривая мир как *совокупность трех этих начал*, *сверх которых* действует огненная сила Вулкана-Архея. Монада же Ди формирует *неразрывный, собственно динамический язык реальности*. Каждая из частей Монады для Ди есть часть совершенного пути. Важнейшие сведения о ней дает таблица, приведенная Ди в конце его работы² (схема 2). Она демонстрирует Монаду как универсальный язык описания механизма любого процесса, в том числе творения мира. Это всякий раз путь к возрождению, бессмертию и абсолютной манифестации через очищение и крест, к единству³.

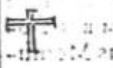
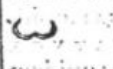
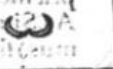
	Existent ante Elementa.	Adam Mortalis Mafculus & Foemina.	Mortifi- cans.	Adumbrat.	Natus In Stabulo.
	Elementaris economia.	Elementalis Genealogie Consummatio.	Crux.	Crux.	Holocaustum in Cruce.
	Existent post Elementa.	ADAM IMMORTALIS.	Vivificans.	Manifestissimus.	Rex Regum Vbiq.
Conceptus Singulari In- fluentia.	Potentia Semen.	Creatio Hyle.	Matrimo- nium Ter- restre.	Principium	
Paffus & Se- pultus.	Virtus Denaria.	Depuratio Elementalis.	Crucis Martyriū.	Medium.	
Refurgens, propia vir- tute.	Glorie Triumphus.	Transfor- matio.	Matrimo- nium Divinum.	Finis.	

Схема 2. Символика Монады Ди и ее частей.

Смысл Монады – это трансформация огнем в божественном союзе (*matrimonium divinum*) Солнца и Луны порожденных ими очищенных стихий, т. е. алхимическое Великое Делание. Путь Монады – переход от создания (*creatio*) Солнцем и Луной стихий к их очищению (*depuratio*) и трансформации (*transformatio*), путь от земного союза Солнца и Луны к божественному⁴. Монада мыслилась Ди как путь к совершенному обновлению и воскресению (*resurrectio*), к духовной трансформации в достигнутом через мученичество креста (*crucis martirium*), очищение, страдание и смерть (*passio et sepulcrum*) божественном союзе (*matrimonium divinum*) мира. Монада соединяла космологический и математико-логический уровни описания, становясь магическим инструментом объединения мира. В конце работы Ди приводится схема творения мира монадой⁵ (схема 3), и, как он пишет, «многое можно вывести из этих схем, если они доверяются (*confiderentur*) [читателю] глубже (*penitius*), чем можно выразить явными словами (*apertis verbis*)»⁶.

¹ Szőnyi G. E. John Dee's occultism: magical exaltation through powerful signs. P. 133. «It has been a relatively recent finding to discover a great impression that Paracelsus exercised on the English doctor» (Ibid.).

² МН. P. 23.

³ Cf.: «ascent to One, to God». – French P. Op. cit. P. 77.

⁴ Cf.: МН. P. 23.

⁵ Иероглифическая монада. С. 336 (МН. P. 27).

⁶ Ibid.

Адепт, осмысливший их, должен был обладать совершенным языком описания реальности и сотворения вселенной. Путь движения его мысли – десятичные круги единств в лунных (завершающихся Меркурием) и затем солнечных (завершающихся самой Монадой, т. е. Меркурием философов, дополненным знаком Овна) орбитах, когда он придет в своем духовном восхождении к метаморфозе осуществления, сможет объять весь мир.



Схема 3. «Горизонт вечности» и «завершенное превращение» Монады.

Справа стоят слова «sic mundus factus est». Сказать, что Монада открывала сущность творения мира, недостаточно: она была даже скорее языком его сотворения адептом. Неоплатоническое стремление нахождения все более масштабных законов мира обо-

рачивалось необходимостью всякий раз в познании творить реальность, чтобы дать ей абсолютную меру истинности через выход в трансцендентное. Ди создал подобный символ, объемлющий реальность с помощью своих принципов, заново создавая ее. Адепт, достигший в этом совершенства, должен был «говорить миром» как зеркалом совершенного закона.

Таким образом, место «Монады» Ди в истории европейской магии и алхимии сложно переоценить. Она была смелым герметико-алхимическим проектом на основе парацельсианской теории трех начал, способной, по мнению автора, дать ее адепту и возможность магической трансформации мироздания. Вместе с тем, этот шедевр Ди необходимо поставить и в общий контекст его мировоззрения, основной чертой которого был принципиальный синтетизм¹, где магия, алхимия и каббала были лишь различными языками описания, различными путями прихода к абсолюту. «Монада», считавшаяся самим Ди его главным творением, и была высшим выражением этой объединявшей его творчество тенденции, светившей в нем, по выражению Боэция, «ярче самого солнца»².

¹ Cf.: Calder I. Op. cit. P. 108.

² «Quisquis profunda mente uestigat uerum
Cupitque nullis ille deuiis falli
In se reuoluat intimi lucem uisus
Longosque in orbem cogat inflectens motus
Animumque doceat quicquid extra molitur
Suis retrusum possidere thesauris;

ЛИТЕРАТУРА

- Ди Д.* Иероглифическая монада // Герметизм, магия и натурфилософия в европейской культуре XIII–XIX вв. М., 1999. С. 168–216.
- Ди Д.* Иероглифическая монада // Герметическая космогония. СПб, 2001. С. 275–340.
- Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция Запада. М., 2000.
- Поймандр // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Сост., комм., пер. К. Богуцкого. Киев – Москва, 1998. С. 13–21.
- Прокл.* Комментарий к Первой книге «Начал» Евклида. Введение. М., 1994.
- Ум к Гермесу // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Сост., комм., пер. К. Богуцкого. Киев – Москва, 1998. С. 55–61.
- Фиалко М. М.* Теория трех начал в истории европейского эзотеризма. Saarbrücken, 2012.
- Bacon R. Fratri Rogeri Bacon ... Opus majus.* London, 1733.
- Compagni V. P.* «Dispersa Intentio». Alchemy, Magic and Scepticism in Agrippa // Early Science and Medicine. 2000. Vol. 5. N. 2. P. 160–177.
- Dee J.* The Mathematicall Praeface to Elements of Geometrie of Euclid of Megara. *.i // The elements of geometrie of the most auncient Philosopher Euclide <...> translated into the Englishe toung, by H. Billingsley ... with a very fruitfull Præface made by M. I. Dee. London, 1570.
- Dee J.* Monas Hieroglyphica. Antwerpen, 1564.
- John Dee on astronomy: «Propaedeumata aphoristica» / Ed. by W. Shumaker. Berkeley, 1978.
- Borchardt F. L.* The Magus as Renaissance Man // The Sixteenth Century Journal. 1990. Vol. 21. N. 1. P. 57–76.
- Calder I.* John Dee Studied as an English Neoplatonist. London, 1952.
- Clulee N.* Astrology, magic and optics: Facets of John Dee's natural philosophy // Renaissance Quaterly. 1977. Vol. 30. N. 4. P. 632–680.
- Clulee N.* The Monas Hieroglyphica and the Alchemical Thread of John Dee's Career // AMBIX. 2005. Vol. 52. N. 3. P. 197–215.
- French P.* John Dee: The world of an Elizabethan Magus. London, 1972.
- Harkness D. E.* John Dee's Conversations with Angels: Cabala, Alchemy, and the End of Nature. Cambridge, 1999.
- Johnson F. R.* Astronomical Thought in Renaissance England: a Study of the English Scientific Writing from 1500 to 1645. Baltimore, 1937.
- Kocher H.* The Old Cosmos: a Study in Elizabethan Science and Religion // Huntington Library Quarterly. 1952. Vol. 15. N. 2.
- Shumaker W.* The Occult Sciences in the Renaissance: a Study in Intellectual Patterns. Berkeley, 1972.
- Smith Ch. F.* John Dee. London, 1909.
- Suster G.* John Dee. Berkeley, 2003.
- Szőnyi G. E.* John Dee's occultism: magical exaltation through powerful signs. Albany, 2004.
- Taylor E.* Tudor Geography. London, 1930.

Dudum quod atra texit erroris nubes

Lucebit ipso perspicacius Phoebo» (*Boethius*. De consolatione philosophiae. III. 22).

«Кто умом глубоким исследует истину / и жаждет он ни в чем от нее не уйти / свет видения тайного ищет в себе / и, собирая, движения [души] он в круг созывает / и мысль свою учит, чтоб то, что снаружи ее, / в тайники свои положила / прежде, чем заблужденья облако темное душу покроет / [он] будет светить ярче самого солнца».

Е. Л. Кузьмишин

КОДЕКС «COPIALE». **Исследование и перевод (часть первая)**

История вопроса

Кодекс «Copiale» возник словно из небытия и мгновенно обрел всемирную известность 25–26 октября 2011 г., когда практически одновременно новостные агентства разных стран сообщили об успешной расшифровке старинного манускрипта, предпринятой международной группой исследователей под эгидой Университета Уппсалы¹.

Новость была основана на научном докладе, сделанном специалистом в области применения компьютерных технологий в лингвистике, представителем Технологического института Виттерби при Университете Южной Калифорнии Кевином Найтом на 4-м семинаре по проблеме создания и функционирования сопоставимых кодированных корпусов в рамках 49-й ежегодной сессии Ассоциации компьютерной лингвистики в Портленде (штат Орегон) 24 июня 2011 г.² По словам К. Найта, который ранее получил известность как исследователь знаменитого «манускрипта Войнича» (впрочем, не сумевший пока его расшифровать)³, международная исследовательская группа, в которую, кроме него самого, входили ученые Беата Медьяши и Кристиана Шефер из Университета Уппсалы⁴, потратила несколько лет на расшифровку данного манускрипта при помощи специального программного обеспечения, сначала транслитерирующего рукописный текст в печатные формы, а затем проводящего кластеризацию текстовых единиц (знаков и их повторяющихся сочетаний) для последующей дешифрации⁵.

История самого документа, который изучался командой под руководством К. Найта, наполнена нестыковками и неясностями. Сам автор исследования утверждает, что документ попал к нему по окончании «холодной войны» из частной коллекции, куда он, в свою очередь, был переме-

© Е. Л. Кузьмишин

¹ См., например: Computer Scientist Cracks Mysterious «Copiale Cipher» // Science Daily. 25.10.2011 и др.

² Knight K. The Copiale Cipher. P. 2.

³ Reddy S., Knight K. What we know about the Voynich manuscript // USC Vitterbi School of Engineering // [URL]: <http://www.isi.edu/natural-language/people/voynich-11.pdf>.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. P. 5.

щен из фондов Восточно-Берлинской академии наук¹. Время обнаружения документа авторами исследования не указывается, но приблизительно его можно определить, ссылаясь на замечание К. Найта о том, что первые попытки дешифрации нашли отражение в его работе (в соавторстве с А. Нейром, Н. Рэтодом и К. Ямадой) «Независимый анализ в решении проблем дешифрации», вышедшей в 2006 г.² С другой стороны, по словам К. Шефер, исследовательская работа над манускриптом велась «еще в 1970-е годы»³, хотя в специальной литературе не удастся обнаружить какие-либо публикации по данной теме.

Восточно-Берлинская академия наук представляла собой административное объединение ученых Германской Демократической Республики и вскоре после объединения Германии испытала ряд преобразований, которые в конечном итоге привели к ее реформированию в 1990 г. и окончательному расформированию в 1992–1993 гг., когда на ее месте были основаны Берлинско-Бранденбургская академия наук⁴ (правопреемница организационной структуры) и Берлинское научное общество Лейбница (образовано приблизительно тремястами бывшими членами Академии как некоммерческая организация)⁵. Экстраполируя известный опыт советских научных институтов и их архивов после распада СССР⁶ на аналогичные учреждения просоветской Восточной Европы, нетрудно предположить, что фактически любой исторический документ мог оказаться в частной коллекции и стать достоянием исследователей из Университета Уппсалы различными путями. Однако задача определения происхождения документа в настоящей работе нами не ставится.

Подробные результаты исследования представлены авторами на отдельной странице официального сайта университета⁷: в частности, данный ресурс предоставляет пользователям возможность ознакомиться с полнотекстовым файлом манускрипта в доступных читаемых цифровых форматах (постраничная фотокопия с обложками, расшифровка на немецком языке, перевод на английский язык). Таким образом, сам факт существования документа, равно как и его основные характеристики (криптография, возраст) не вызывают сомнений.

Подлинность старинного документа также подтверждается его копией того же временного периода, к которому авторы исследования относят имеющийся у них кодекс «Copiale», хранящейся с 1920 г. в Главном зе-

¹ Computer Scientist Cracks Mysterious «Copiale Cipher» // Science Daily. 25.10.2011.

² Knight K. The Copiale Cipher, P. 5, 9.

³ Stein S. US-Forscher knacken deutschen Geheim-Code // Bild. 27.10.2011.

⁴ Akademieggeschichte // Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften.

⁵ Zur Geschichte der Leibniz-Sozietät // Die Leibniz-Sozietät der Wissenschaften.

⁶ Полянский А. Путь из мертвой точки // БОСС. 2001. № 4; Скворцова Е. Кража века // Собеседник. № 2. 18.01.2006 и др.

⁷ The Copiale Cipher // [URL]: <http://stp.lingfil.uu.se/~bea/copiale>.

мельном архиве Нижней Саксонии¹. В этом архиве документ был обнаружен еще в январе 1920 г. Согласно сопроводительным документам, он относился к архивному фонду председателя Верховного суда Вольфенбюттеля Фридриха Августа фон Вельтхайм цу Харбке (знаменитого библиофила и собирателя древностей родного края²), умершего 19 апреля 1775 г. Этот фонд был передан в Главный земельный архив 2 мая 1776 г. тайным советником фон Прауном³.

Расшифрованный текст четко подразделяется на три неравные части, связанные между собой только предположительным использованием всех трех частей в рамках одной организации.

Первая часть (с. 1–27) представляет собой ритуальный свод оригинального «Ордена окулистов»; вторая часть (с. 27–68) – ритуальный свод трех степеней обычной масонской символической ложи; третья часть (с. 69–105) – ритуальный текст масонской дополнительной («высшей») степени Шотландского мастера. Из этих частей наибольший интерес представляет собой первая, поскольку она содержит описание не имеющего аналогов в иных ритуальных текстах церемониального свода оригинального «тайного» общества, обладающего собственной спецификой и отличающегося от известных масонских и розенкрейцерских организаций своего времени и своего региона.

Орден окулистов

По данным немецкого исследователя Алоиза Хеннинга⁴, «Высокопросвещенное общество (или орден) окулистов» (Hoherleuchtete Oculisten-Gesellschaft/Orden) существовало в Вольфенбюттеле (Нижняя Саксония) в 1742–1763 гг. в качестве аналога масонской ложи и наравне с иными «тайными» обществами своего времени, которые изобиловали в германских землях еще со Средних веков; об этих обществах неоднократно упоминает в своем фундаментальном труде Георг Шустер⁵. По сведениям А. Хеннинга, это общество объединяло в своих рядах специалистов во всех возможных областях деятельности, связанной с лечением глаз: собственно врачей, практиковавших глазную хирургию, вспомогательный медицинский персонал, аптекарей, а также оптиков и технических работников в смежных областях, вплоть до шлифовальщиков линз. Целями общества были распространение офтальмологического искусства, пропаганда его пользы и действенности, а также отстаивание «доброго имени» глазной хирургии в

¹ Über Geheimsprachen, Okulisten und den Orden des goldenen Pudels // Niedersächsischen Landesarchiv.

² Schmidt F. A., Voight B. F. Neuer Nekrolog von der Deutschen. S. 533.

³ Über Geheimsprachen...

⁴ Henning A. Eine frühe Loge des 18. Jahrhunderts: Die «Hoherleuchtete Oculisten-Gesellschaft». Wolfenbüttel. S. 465.

⁵ Шустер Г. История тайных обществ, союзов и орденов, Т. 1. С. 212–214; Т. 2. С. 33–36 и др.

глазах общественного мнения и его защита от происков всевозможных шарлатанов от медицины¹.

Необходимо отметить, что репутация врачебной профессии вообще и глазной хирургии в частности в указанный исторический период не считалась в обществе бесспорной, преимущественно по причине активного вовлечения в данный вид деятельности лиц сомнительных репутации и профессиональной компетенции. Об этом также упоминает А. Хеннинг в другом своем исследовании по истории офтальмологии XVIII в. (на этот раз в Берлине)².

Косвенным подтверждением его выводов являются результаты исследований ряда специалистов по истории медицины на материале других стран, в частности, Англии, где в тот же исторический период прославился хирург Джон Тэйлор, специализировавшийся на оперативном лечении катаракты, «королевский офтальмиатр». Его обвиняли обвиняемый (нельзя сказать, что достаточно обоснованно) в смерти своих пациентов И.-С. Баха и Г.-Ф. Генделя³.

В нескольких биографических работах, посвященных Дж. Тэйлору, исследователи указывают на сомнительную репутацию врачебного искусства в материковой Европе и Англии первой половины XVIII в. Врачи зачастую становились объектами насмешек, изображались в сатирических памфлетах и карикатурах шарлатанами и обманщиками, приравнялись к знахарям и сельским целителям⁴. Отсюда с высокой степенью вероятности можно заключить, что основными целями объединения всех работников данной сферы деятельности в некое тайное общество на основе традиционной для Германии схемы профессиональной корпорации (Verein, Verband) были сплочение ввиду осуждения общественным мнением, применение коллективных усилий для улучшения имиджа своего рода занятий в глазах общественного мнения (public relations), а также традиционная для обществ подобного рода в Европе Нового времени коммерческая и бытовая взаимопомощь (совместные банкеты, касса взаимопомощи, опека вдов и сирот членов корпорации, материальное обеспечение погребения и т.д.)⁵.

Примечательно, однако, что в отличие от большинства аналогичных обществ того времени в «Высокопросвещенное общество окулистов» принимались женщины, которые могли даже достигать степени мастера; исследователи не уточняют, являлись ли они, согласно традициям аналогичных профессиональных союзов более позднего времени, женами, вдовами, дочерьми, сестрами, иными родственницами мужчин – членов общества, или они могли быть работницами профессиональных сфер, смежных с оф-

¹ Henning A. Op. cit.

² Henning A. Zur Augenheilkunde im 18. Jahrhundert: Das «Okulisten-seculum» in Berlin. S. 256–258.

³ Wade N. J. Chevalier John Taylor, ophthalmiater // Perception. 2008. Vol. 37. P. 969–972.

⁴ См., например: Coats G. The Chevalier Taylor. P. 132–219.

⁵ Шустер Г. Ук. соч. Т. 1. С. 311.

тальмологией, не связанными родственными узами с мужчинами – членами общества.

А. Хеннинг указывает, что «Общество окулистов» не имело большого влияния на жизнь вольфенбюттельского социума, не пользовалось популярностью и вряд ли было вообще известно кому-либо, кроме его членов¹. Впрочем, поскольку сами документы общества содержат неоднократные упоминания о его тайном характере, это не должно удивлять исследователя.

Основным символом «Общества» являлось изображение глаза, что совершенно очевидно и логично, и хотя исследователи утверждают, что к 1763 г. деятельность «Общества» прекратилась, в той же работе А. Хеннинг указывает, что искусствовед Астрит Шмидт-Буркхардт в своей книге «Зрячие картины: мотивы изображения глаз в живописи, начиная с XIX в.»² связывает приписываемый «Обществу» медальон с изображением глаза с историей развития жанра «портретов глаз» в немецкой живописи начала XIX в.³

Единственной специфической ритуальной чертой «Общества», выделяемой практически всеми авторами исследовательских материалов о данном объединении, является наличие в его посвятельной церемонии особой части – «глазной операции». Эта процедура, вне всяких сомнений, – профессиональное привнесение в этот довольно примитивный ритуал, во всех прочих своих частях повторяющий большинство ритуальных образцов как корпоративной немецкой культуры, так и ранней масонской обрядности, характерной для его развития до 1750-х гг., т. е. до начала периода лавинообразного формирования дополнительных степеней и разработки соответствующих им пространных и значительно более насыщенных ритуальных текстов.

В остальном ритуальный текст прост, состоит преимущественно из описания несложных и типичных церемониальных действий и вольного пересказа текстовых вставок в форме указаний по их произнесению весьма общего характера. Подробнее особенности ритуала пояснены в примечаниях к тексту его русского перевода.

Три степени символической ложы

Отсутствие в тексте кодекса «*Coriale*» поясняющих комментариев по поводу двух ритуальных сводов и их использования в практике «Общества»⁴ значительно усложняет исследователю разработку версий о причинах такой репрезентации текста.

История масонства в Германии начинается с 1730-х гг., и в данном случае примечательно, что первое упоминание о масонских ложах связано

¹ Henning A. Eine frühe Loge des 18. Jahrhunderts... S. 468.

² Schmidt-Burkhardt A. Sehende Bilder. Weinheim, 1992.

³ Henning A. Op. cit.

⁴ Документы составлены встык, без промежутка между ними, пустого или содержащего поясняющий комментарий.

именно с местностью, где было создано общество, о котором идет речь в манускрипте «Сорiale». В 1729 г. герцог Норфолк назначил Фредерика дю Тома Провинциальным Великим мастером Нижней Саксонии¹. Впрочем, аналогично «назначению» в 1731 г. Джона Филлипса «Провинциальным Великим мастером для всей России» английским Великим мастером лордом Лоуэллом², это событие не только не имело никакого продолжения в виде учреждения масонских лож в Германии (как и в России), но и никак не было отражено в последующих масонских документах немецких (как и российских) вольных каменщиков. Скорее всего, речь здесь идет о «лакировке действительности» английскими руководителями масонства, поскольку упоминания об учреждении Провинциальных великих лож публиковались регулярно с обновлениями в переизданиях «Конституций» Дж. Андерсона в качестве логического завершения исторического очерка становления масонского братства во всем мире, для подтверждения «материнского» положения Великой лондонской ложи (*Premier*) относительно всего братства в целом.

В действительности первая ложа была учреждена в Гамбурге 6 декабря 1737 г. по английскому патенту (Великая ложа *Premier*), и год спустя в нее был принят будущий император Фридрих II³. Из Гамбурга масонское движение довольно быстро распространилось в Нижней Саксонии, где сформировались четыре ложи, работавшие по английской ритуальной системе. Прямыми свидетельствами принадлежности ложи, описанной в кодексе «Сорiale», к этой системе является упоминание в тексте документа (с. 42) масонской клятвы из известного разоблачения масонских ритуалов «Масонство в разрезе» (1730) Самуэля Причарда⁴, а также наличие очевидных параллелей в ритуальной практике между описанной в документе системой и ритуалом, практиковавшимся в указанный исторический период в Англии, по описанию того же С. Причарда, данному им в расширенной версии своего разоблачения «Яхин и Боаз, или подлинный ключ к дверям франкмасонства»⁵.

Нужно отметить, что тексты английской ритуальной системы пришли в Гамбург, а затем в Нижнюю Саксонию не напрямую, а в переводе на французский язык, в отличие от самой организационной структуры братства, позаимствованной напрямую у Англии в силу давних и тесных торговых и общественных связей между прибрежными ганзейскими городами и Британскими островами. Известные исторические исследования поясняют причины этого явления широко распространенной в германских землях первой половины XVIII в. франкофилией и самим фактом наличия на французском языке готовых писаных ритуалов,

¹ Gould R. F. The concise history of freemasonry. P. 282.

² Пыпин А. Н. Русское масонство, С. 54.

³ Gould R. F., Op. cit. P. 283.

⁴ История масонства в документах, С. 242.

⁵ Pritchard S. Jachin and Boaz, or an authentic key to the door of freemasonry. P. 24–25, etc.

адаптированных к условиям континентальной Европы¹.

При распространении масонства в германских землях ложи основывались в данный исторический период преимущественно под франкоязычными отличительными титулами и работы свои вели чаще на французском языке. Этой практике следовала и первая по времени образования (1740) территориальная масонская юрисдикция в Германии – Великая ложа «Трех глобусов», при основании именовавшаяся «Aux Trois Globes». Данная ситуация радикально изменилась только в конце 60-х – начале 70-х гг. XVIII в. с появлением чисто немецкой неотаплиерской системы высших (позднее – также и символических) степеней, вскоре получившей название Строгого послушания (Strikte Observanz).

Исторические источники не сохранили ни официального названия ложи, описанной в кодексе «Copiale», ни ее номера в реестре территориальной юрисдикции, ни точного указания на саму юрисдикцию, хотя вполне допустимо предположение, что она принадлежала к союзу материнской Великой ложи «Трех глобусов».

В отсутствие каких-либо иных данных об описанной в документе ложе, кроме ее ритуала, нет возможности строить полностью обоснованные предположения о том, почему ритуал масонской ложи оказался в одном своде с ритуалом современного или более раннего по времени образования немасонского тайного общества. Однако в данном случае существует вероятность повторения сценария, описанного 19 сентября 2007 г. автору в частной беседе об истории этой ложи Досточтимым мастером гамбургской ложи «Армин к истине и единству» №591.

До 1893 г. в Гамбурге существовала просто группа представителей местного среднего класса, собиравшихся в качестве неформального социального клуба в ресторанах города для совместного проведения досуга, пока этим обществом (как и многими другими свободными союзами города) не заинтересовался известный деятель европейского оккультизма того времени с довольно сомнительной репутацией Теодор Ройсс (1855–1923). Ройсс прославился, в первую очередь, как основатель Ордена восточных тамплиеров (О.Т.О.), однако в тот период он совместно со своим другом Леопольдом Энгелем (1858–1931) пытался распространять в стране одновременно два послушания собственного изобретения – Орден иллюминатов и Великую масонскую ложу Германии. Найдя общий язык с безымянным гамбургским клубом бюргеров, Ройсс приписал его к своей Великой ложе и нарек ложей «К истине» (Zur Wahrheit). Для членов клуба не изменилось ничего, однако за умеренную

¹ Шустер Г. Ук. соч. Т. 2. С. 33–34. Заслуживает упоминания также, что во многом сходный ритуал опубликован в одном из немногочисленных разоблачений масонской обрядности на русском языке, также как перевод с французского: Масон без маски. СПб.: 1784 (репринт: М.: Телема, 2010).

плату Т. Ройсс выдал им патенты о масонском посвящении¹. В течение полутора лет числившиеся масонами члены клуба продолжали собираться в обычных для себя местах, пока к 1903 г. Великая ложа Ройсса не распалась, а ложа «К истине» не была «подобрана» другим маргинальным масонским формированием – Всеобщей гражданской Берлинской ложей под руководством О. Хемфлера, где стала называться «К истине и единству»². Вскоре после этого ложу (остававшуюся неформальным клубом) посетили представители на этот раз официально признанной масонской организации – Великой прусской королевской Йоркской ложи – и предложили ее членам пройти настоящее масонское посвящение и в дальнейшем собираться как ложа для ритуальной работы. Предложение было принято, лидеры кружка прошли масонское посвящение в первые три степени символической ложи ускоренными темпами, затем самостоятельно провели посвящение остальных членов кружка, и с тех пор ложа, снова изменившая название, фигурирует в реестрах регулярных масонских юрисдикций Северной Германии.

Экстраполируя данный сценарий на положение немецких добровольных объединений вообще, можно предположить, что подобный процесс имел место и в случае с ложей, которой принадлежал кодекс «Сорпале». Впрочем, для выяснения обстоятельств ее истории необходимо дождаться открытия новых документов, связанных с ней.

Степень Шотландского мастера

Г. Шустер пишет, что также под французским влиянием «в Германии были введены и высшие степени, так называемое шотландское масонство, первые зародыши которого на немецкой почве можно проследить в Берлине в 1742 г.»³. Немецкий исследователь указывает, подтверждая наши ранее сделанные выводы, что введение этих степеней проходило также под эгидой Великой ложи «Трех глобусов».

Так называемые «шотландские степени» появились изначально во Франции, а затем распространились во всей континентальной Европе вскоре после произнесения Э. М. Рамзаем в 1737 г. знаменитой речи о рыцарском происхождении масонства, в противовес ранним масонским легендам основания о происхождении братства от строителя ковчега Ноя или строителей Храма царя Соломона. Искушение повышением мифологического статуса организации от ремесленной корпорации до рыцарского ордена оказалось слишком велико для европейских масонов. В течение всего нескольких лет они разработали целый ряд ритуалов

¹ Ср. воспоминания Р. Штайнера об этой обычной практике Т. Ройсса: *Штайнер Р. Материалы эзотерической школы. Культовое отделение*, С. 41, 45, 76–77 и др.

² Ср.: *Хоув Э., Мёллер Г.* Теодор Ройсс и иррегулярное масонство в Германии в 1900–1923 гг. С. 7–8.

³ *Шустер Г.* Ук. соч. Т. 2. С. 43.

рыцарских масонских степеней, связанных своими легендами с мифологическим топосом Шотландии как гипотетического хранилища средневековой эзотерической традиции, созданной путем соединения традиций дворянского рыцарства и ремесленных корпораций¹.

	tri..
	lip
	nee
	o..
	star
	bigx
	gat
	toe

Это движение, обычно называемое в масонской исторической литературе «l'écossisme» («шотландство»), располагало к 1743 г. уже большим количеством лож во Франции (под эгидой Великой ложи Франции). Разнообразие «шотландских» степеней, в разное время составлявшихся разными авторами, привело к формированию целого ряда масонских уставов, из которых более всего известен сформированный через несколько десятков лет Древний и Принятый шотландский устав². Но им одним результаты развития «экоссизма» не ограничиваются, потому что ритуальные и символические элементы ранних степеней Шотландского мастера в наше время встречаются в церемониях Йоркского, Исправленного шотландского, Шведского, Изначального шотландского уставов, устава Мемфиса-Мицраима и др.

В частности, существует очевидное сходство между церемониями этой степени в изложении кодекса «Coriale» и ритуалом 4-го градуса, степени Шотландского мастера святого Андрея, Исправленного шотландского устава³. Также интересно, что некоторые элементы этого ритуала соотносятся с описанием посвящения Пьера Безухова в 1-й масонский градус во 2-м томе «Войны и мира», хотя «шотландскую степень» Пьер получает значительно позднее (по всей видимости, в Германии). Объяснить это можно небрежностью Л. Н. Толстого в обращении с тетрадами русских масонов в Румянцевской библиотеке при подготовке к написанию романа – или намеренным подчинением исторической правды художественному замыслу⁴.

Приведенный в рассматриваемом документе ритуальный текст степени Шотландского мастера крайне интересен преимущественно в контексте изучения ранних ритуальных форм «экоссизма» и их последующего

¹ *Mollier P.* Naissance et essor du Rite Écossais Ancien Accepté en France: 1804–1826. P. 2–4.

² *Ibid.* P. 8.

³ *Rituel de Maître Écossais de Saint-André, Rite Écossais Rectifié // Le Grand Prieuré Écossais Réformé et Rectifié d'Occitanie*, 2003.

⁴ *Щербаков В. Н.* Неизвестный источник «Войны и мира» («Мои записки» масона П. Я. Титова). С. 130–151.

развития. Более подробно особенности ритуала будут также рассмотрены в примечаниях к тексту перевода.

В целом, кодекс «Copiale» является вполне ординарным и ничем не примечательным ритуальным текстом, но в этом качестве он остается одним из немногочисленных исторических документов исследуемой эпохи и исследуемого региона, а его изучение расширяет сферу наших знаний о символизме и быте немецких тайных обществ XVIII в.

Текст документа

Документ, размещенный на веб-сайте проекта в виде сканированных страниц оригинала, полной расшифровки на немецком языке и полного перевода на английский язык¹, представляет собой книгу, состоящую из 105 страниц, в обложке из тисненой зеленой с золотом парчи; бумага высокого качества, с водяными знаками двух видов (герб с изображением духового инструмента рожка и надпись заглавными печатными буквами «ADAM»)². Текст состоит приблизительно из 75 000 знаков: букв греческого или романского шрифтов и абстрактных символов, между которыми расположены отличающиеся от знаков текста размером логограммы, – символические изображения, как впоследствии было установлено, использовавшиеся для обозначения целых понятий. Знаки текста и логограммы разделены точками или двоеточиями, немаркированных промежутков между словами нет, строки центрированы без видимой системы по левой или правой стороне страницы.

Единственными незашифрованными элементами документа являются надписи «Copiales 3» ниже текста на с. 68 и «Philipp 1866» в конце текста³. По предположению исследователей, которое представляется нам обоснованным, последняя запись может обозначать владельца рукописи, в то время как о происхождении первой записи еще ведется полемика, в ходе которой было выдвинуто несколько версий: номер копии ритуальной тетради, выданной на руки члену общества, общее количество копий, количество рейхсталеров, выплаченных переписчику тетради.

Как уже было упомянуто, исследовательской группой представлены как транслитерированный немецкий текст расшифрованного манускрипта, так и его перевод (не машинный) на английский язык. Однако опыт ознакомления с самим английским текстом и мнение о качестве перевода таких видных специалистов по масонской ритуалистике, как Артуро де Ойос и Джеймс Ходжкинс⁴, позволяют со всей очевидностью утверждать, что перевод совершенно не адекватен оригиналу по ряду причин, среди которых

¹ The Copiale Cipher [URL]: <http://stp.lingfil.uu.se/~bea/copiale>.

² Copiale Cipher.

³ Knight K. The Copiale Cipher. P. 2–3.

⁴ Hodgkins J. D. The Copiale Cipher: an early German masonic ritual unveiled // The Scottish Rite Journal. 2012. March – April.

недостаточное знакомство переводчика как с немецким языком XVIII в., так и со смысловым полем тайных обществ и их церемониала. По этой причине наша работа с текстом манускрипта «*Copiale*» сводилась исключительно к его немецкому варианту. Нумерация страниц приводится по представленному авторами исследования немецкому тексту.

Логограммы, использованные автором (или переписчиком) текста, довольно прозрачны для специалиста по истории тайных и эзотерических обществ Европы вообще и XVIII в. в частности¹. Интересно, что авторы исследования давали логограммам рабочие названия, совершенно не связанные ни с реалиями немецкого масонского общества XVIII в., ни с самим текстом в процессе его расшифровки. Так, например, они называли «губой» изображение, которое на протяжении всего текста означает «глаз», хотя нельзя отрицать, что при схематическом изображении контуры глаза и губ могут показаться схожими. А принятый исследователями за логограмму значок большой «П» (пи), использованный в контексте описания расположения столов во время застольного собрания, в действительности означает просто схему расположения столов «буквой П». В другом месте текста этот же значок называется «воротами».

Далее, треугольником (обычным, состоящим из линий, или состоящим из трех точек) в масонских и мартинистских рукописях, переписке и дипломах традиционно обозначается понятие «ложя», и здесь это правило также соблюдается, причем, в центре треугольника изображены два косых штриха, которыми маркированы все логограммы в тексте, имеющие внутреннюю «полости» между линиями. Понятие «общество» в данном тексте передано значительно большей по размеру, чем основной текст, окружностью с двумя штрихами в центре. Вне всякого сомнения, это либо первая буква слова «*orden*», либо более общий абстрактный символ понятия «общество» – круг. Символом пентаграммы (пятиконечной звезды), также называемой «Пламенеющей звездой» в масонском и мартинистском обиходе, также традиционно обозначается и сокровенное знание².

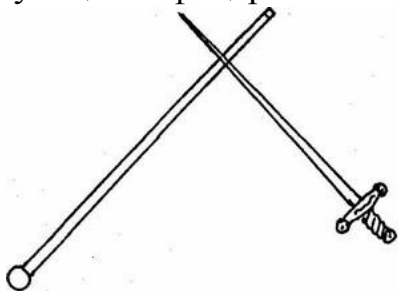
Логограмма, названная группой К. Найта «*nee*» и обозначающая понятие «мастер», представляется нам просто стилизованным изображением наугольника – традиционного символа мастера масонской ложи, используемого в масонских облачениях и убранстве храмовых помещений, а также на табелях (ритуальных коврах) и их планах. Более экзотической версией может быть объяснение такого начертания логограммы частым использованием масонами XVIII – XIX вв. букв так называемого самаритянского шрифта древнееврейского языка³, в котором похожее начертание имеет буква «алеф», первая буква алфавита: это позволяет предположить, что она

¹ *Copiale Cipher*. См. сводную таблицу знаков текста на с. 41 нашей статьи.

² См., например, название труда барона Ф.-Г. Чуди «Пламенеющая звезда», в котором он собрал ритуальные своды и философские наставления высших масонских степеней своего времени): *Tschoudy Th. H. L'Étoile flamboyante*, 2010.

³ *Stavish M. Freemasonry: rituals, symbols and the history of the secret society*. P. 110.

могла использоваться для символического обозначения председательствующего офицера ложи.



Авторы исследования назвали логограмму, обозначающую понятие «орден», «большой буквой Х», хотя на увеличенных изображениях страниц рукописи хорошо видно, что этот значок изображает скрещенные трость (посох) и меч, и это также является отражением традиционных для европейского масонского собрания реалий, когда открытие и закрытие собрания сопровождается скрещением посоха и меча над Библией, которые держат в руках особые назначенные служители (офицеры ложи) – соответственно, обрядоначальник (церемониймейстер) и эксперт (диакон)¹, что символизирует торжество порядка над первобытным хаосом посредством символического света, «излучаемого» источником божественного Слова². На рисунке слева приведена иллюстрация из текста ритуала открытия работ по Древнему и Принятому шотландскому уставу масонства (Москва, 2003).

Логограмма, определенная исследователями как «палец ноги», обозначает «патент, документ о посвящении» и, судя по всему, представляет собой изображение свитка.

Также авторы исследования отмечают, что в соответствующем контексте значки «ложа», «мастер» и др. изображены увеличенными, что обозначает комплексные понятия «великая ложа» (объединение местных лож), «великий мастер» (руководитель такого объединения) и др.

В тексте перевода логограммы для удобства чтения и понимания текста заменены обозначаемыми ими словами, заключенными в квадратные скобки. В нескольких местах текста расшифровщиками в качестве разделителей использованы значки «=».

Личность автора и переписчика текста представляет собой предмет отдельного исследования лингвопсихологического характера и подробного контент-анализа текста, однако для облегчения понимания необходимо предварительно упомянуть, что вторая и третья части текста очевидно представляют собой довольно тщательное копирование хорошего немецкого перевода с английского оригинала ритуального текста, в то время как первая часть является самостоятельным текстом, приблизительным переложением на письмо устной традиции, воспринятой переписчиком со слуха и, вероятно, по причине его низких образования, эрудиции и общей культуры, изложенной довольно косноязычно и грамматически небезупречно.

¹ В ложах английской и американской масонских традиций присутствие оружия в стенах ложи не допускается, и в подобных целях используются два посоха.

² Ragon J.-M. Liturgie maçonnique: rituel d'une pompe funèbre maçonnique. P. 12; Ритуал первого градуса, степени Ученика Древнего и Принятого Шотландского Устава. С. 7.

ТЕКСТ ПЕРЕВОДА

С. 1.

из книги закона
досточтимого [общество¹] [глаз] тайная часть.

Первый раздел

Тайные уроки для учеников = первая глава

Церемонии посвящения

Когда безопасность [ложа] обеспечена привратником, и [ложа] открыта управляющим [мастер] посредством того, что он надевает шляпу², кандидата выводит из другой комнаты младший привратник³ и ведет за руку к столу управляющего [мастера]⁴ и тот его спрашивает:

Во-первых, желает ли он стать [глаз] во-вторых, подчиняться регламенту [общество]

¹ Логограммы, переданные словами в квадратных скобках, поставлены в именительном падеже для демонстрации их единообразия и сохранения аутентичности текста.

² Старинная масонская традиция, соблюдаемая и в наше время в ложах англосаксонской традиции, берущая начало в оперативный период существования масонских лож, когда (Досточтимый) мастер ложи единственный имел право находиться в ложе в головном уборе и никогда его не снимать в знак 1) его высшей власти в ложе, 2) независимости его суждения по всем вопросам. После введения степени мастера и отделения ее от должности Досточтимого мастера право носить головной убор перешло в части послушаний ко всем носителям степени мастера, а в других послушаниях (в частности, в континентальной Европе) было отменено для всех участников масонских собраний. В наше время головной убор продолжают носить Досточтимые мастера, например, лож Северной Америки, и все носители степени мастера, например, Исправленного шотландского устава. В ряде уставов (Древний и Принятый шотландский, Французский философский, Мемфиса-Мицраима) все носители степени мастера носят головной убор только во время церемонии возведения подмастерья в мастера.

³ В оригинале «thürhüter» – привратник, или кровельщик. В масонском обиходе – стражник, охраняющий входную дверь зала собраний от возможного вторжения извне.

⁴ Важная лексическая деталь данного текста – понятие «управляющего мастера», противопоставляемое «обычному» мастеру. Она, по всей видимости, свидетельствует о знакомстве составителя (или составителей) ритуала раннего «Ордена окулистов» с трехстепенной структурой масонского братства, созданной после 1720 г. д-ром Т.Дезагюлье. До этого времени ложи состояли из подмастерьев с одним избираемым руководителем – носителем звания мастера. Реформа Т. Дезагюлье и возникновение так называемого «нового масонства» разграничили понятия степени мастера как своего рода «старшего подмастерья» и звание избираемого Досточтимого мастера ложи (Gould R. F. Op. cit. P. 44–45).

С. 2.

и без всякого упрямства выдержать срок ученичества¹.

В-третьих, хранить в тайне [знание] [общество] и поклясться неизменно хранить тайну.

Кандидат отвечает «да». В-четвертых, входит ли он уже в другое тайное [общество] например, в число [орден] мопсов² или тому подобных, и он в ответ на это должен поклясться честью и своей доброй славой; он может ответить «да» и тогда управляющий [мастер] должен его спросить:

В-пятых, не клялся ли он своим бывшим братьям раскрыть им всё про [глаз]?

Он отвечает по своему усмотрению, а потом повторяет нижеследующее, что говорит ему управляющий [мастер]

= Сколь велики ни были бы покорность и верность

С. 3.

всему тому, что я пообещал им³... я далее этому почтенному [глаз] = обещаю не чинить никакого вреда = за исключением одного [глаз] я клянусь в верности до = я не допущу излишеств под клятвой, которую я... принес им, так что я буду точно так же верен [глаз] [общество] как верный, и даже более верный, если это возможно, чем... и произойдет так, что все кары в соответствии с = проводится клятва = если я раскрою каким-либо способом даже мельчайшую часть [глаз] тем, кто...

управляющий [мастер] говорит тогда по ритуалу [мастер] = Итак, я передаю брату кан-

¹ В обществе масонского типа – срок пребывания в той или иной степени до посвящения в следующую; реальные сроки варьируются от месяца до нескольких лет, но в текстах ритуалов обычно выражаются символическим числом полных лет. Также для указания на степень посвящения используется понятие «символического возраста», указывающего на срок пребывания в той или иной степени.

² Основной причиной создания «Ордена мопсов» баварским курфюрстом Климентом Августом является стремление обойти буллу Папы Климента XII, согласно которой католикам запрещалось вступление в масонские ложи. Орден был открыт как для мужчин, так и для женщин и основан на символизме мопса как воплощения верности. Источники свидетельствуют о его существовании уже в 1740 г., а распространение в других немецких землях, кроме Баварии, и других странах датируют 1757 г. (*Шустер Г.* Ук. соч., Т. 2. С. 34). Интересно (и это отмечает также видный масонский ритуалист А. де Ойос, см.: *Hodgkins J. D. The Copiale Cipher*), что переводчик текста на английский язык, не будучи знаком с историей эзотерических движений в Германии, упростил себе задачу, попросту назвав в переводе общество мопсов «обществом воров», посчитав это слово производным от современного немецкого сленгового «*mörsen*» – стащить, украсть.

³ Текст содержит пропуски, что характерно для масонских ритуальных текстов раннего времени, поскольку запись ритуалов в источниках не поощрялась, а в ряде случаев прямо запрещалось. В то же время ранние записи ритуалов изначально составлялись как конспекты теоретически выученного наизусть текста, чтобы облегчать его произнесение, но не содержать его во всей полноте.

С. 4.

кандидата телом и душою, чтобы он проверил, нельзя ли помочь его ущербному облику посредством операции = он его потом ведет ко второму столу, где рядом со свечами должны лежать несколько инструментов и очки, лупа, тряпка и стакан воды. Он должен сесть на табурет и некоторое время смотреть на чистый лист бумаги. Если по истечении некоторого времени он отвечает, что не видит там ничего написанного, тогда обрядоначальник¹ надевает ему очки и снова спрашивает, может ли он прочесть написанное на листе. Отвечает =нет= В это время обрядоначальник утешает его, как только может, возбуждает в нем надежду на улучшение зрения, промывает ему глаза тряпицей, и если ничто не помогает, он объявляет, что нужно тогда переходить к операции.

С. 5.

Тогда все присутствующие члены берут свечи, становятся вокруг кандидата, и обрядоначальник выдергивает волосок из брови парой маленьких щипчиков, не переставая утешать и приободрять, и тем завершает операцию, а потом управляющий [мастер] подзывает к себе кандидата и говорит ему =он, наверное, думает, что [общество] тот найдет серьезным, но что он, может быть, подозревает противоположное = и во время церемонии он не должен больше думать о шелухе, но о сути до самого конца,

что это символические действия, из которых ни одно не лишено смысла. Потом управляющий [мастер] задает ему снова три вопроса, упомянутые в начале, и если он отвечает на них достойно, то

С. 6.

управляющий [мастер] должен призвать всех присутствующих в свидетели, и он должен положить правую руку на глаз, который управляющий [мастер] носит на шее, и должен повторить то, что ему читает секретарь, формулу присяги, как указано: я, NN, клятвенно обязуюсь своей честью, что я никогда не раскрою ни одной тайны = этого [общество] и всего, что я видел, слышал и чувствовал, никому, кто бы это ни был, и =как бы это ни могло произойти = и не скажет ничего никому, если это не будет ему разрешено. Также я обещаю, что никогда не войду в другое тайное [общество] или любое братство без особого разрешения высокопросвещенного великого [мастер] и в этом я клянусь всему [общество]

С. 7.

[глаз] всех народов, к которым они бы ни принадлежали, и настоящим

¹ Использован термин из русской масонской обрядности. В оригинале – Ceremonien-[мастер].

и будущим его членам. Если я нарушу свою клятву, я тогда стану позором своего {мужского, женского}¹ пола и всего честного мира и пред лицом даже самого недостойного члена сего просвещенного и почтенного [общество], смотря по тому, что решат предпринять в отношении меня. Клянусь в том, что приношу (эту клятву) добровольно и не буду о ней сожалеть. После этого сопровождающий², по велению управляющего [мастер], облачает его в регалии³ ученика через правую руку и снова ведет ко второму столу, где вместо секретарского чистого листа бумаги теперь кладут все учение для учеников,

С. 8.

которое целиком сообщается секретарем еще до закрытия [ложа], которое состоит в снятии шляпы, и все их срывают, и все присутствующие должны поздравлять брата, и сопровождающий объясняет ему пока только часть смысла эмблемы, которая наверху, что она символизирует слепоту и слабость, и он наставляет ученика – по писаному сочинению – обо всем, что тот должен знать как ученик, а также наставляет его о том, как обходиться с чужаками и ложными братьями. Важнее всего следующее: не обсуждать [глаз], не защищать его, не хвастаться им ни перед кем без важной на то причины, узнавать брата в компании чужаков, никому не давать знак и так далее.

Вторая глава

Опознание учеников

С. 9.

Сперва нужно повернуть голову налево, потом направо, как будто кто-то что-то ищет. Воспользоваться носовым платком и посмотреть на другого.

Во-вторых, если один прикасается одной рукой, но делает все равно какое движение другой рукой и при этом смотрит на другого.

Я тоже тогда сделаю все равно какое движение, но другой рукой.

В-третьих, один берет табак большим и средним пальцами левой

¹ Приведено в фигурных скобках в тексте.

² В оригинале «schaffner» – буквально «ведущий». В ранней масонской ритуальной практике – временная функция любого назначенного мастером ложи брата. В современном немецкоязычном масонском обиходе используется для обозначения должностного лица (офицера, официала) ложи, постоянно сопровождающего других членов ложи по залу собраний во время церемоний. В русскоязычной традиции это обычно «эксперт» или «диакон».

³ В оригинале «schmuck», что в обиходе тайных обществ обычно означает нагрудный знак или, в данном случае, скорее подвеску (*клейнод*), который носят на ленте, на груди (как здесь у управляющего мастера) или, как в данном случае, через плечо.

руки.

Коснуться левой рукой левого глаза.

Соответственно, каждый вопрос имеет свой ответ и не подлежит какому-то другому упорядочиванию, но вопросы – произвольные. Однако никто не должен задавать

С. 10.

больше одного вопроса, если отвечавший не задает сам вопроса. Также брат, который дает себя опознать, должен рассказать всю церемонию своего принятия и должен знать имена лиц, которые присутствовали.

Если присутствуют чужаки и если один говорит или поступает неосмотрительно, то ответ будет: я про это уже знаю.

Второй раздел

Тайный урок для подмастерьев

Первая глава

Принятие подмастерьев

Когда [ложе] подмастерьев собралась вместе, когда позаботились о безопасности и ее открыли соответствующим образом, младший привратник вводит ученика внутрь, и управляющий [мастер] задает ему вопрос: чего он желает, и тот отвечает,

С. 11.

что его совершеннейшая ясность зрения освободит его и сделает подмастерьем. Управляющий [мастер] тогда спрашивает дальше: был ли он верен [общество] до сих пор, сдержал ли обязательство никогда не вступать в другие тайные [общество], хранить тайну, и может ли он перед открытой и собранной [ложе] по чести и по совести искренне подтвердить это или сказать, что нет, что он нарушил свою присягу, и в таком случае он будет изгнан с великим позором по причине неповиновения и будет навечно оставлен в учениках. И напротив, если он подтвердил свою верность, тогда управляющий [мастер] его дальше спрашивает, готов ли он по своей доброй воле подвергнуться некоему действию, и тот отвечает =да= и тогда его спрашивают, помнит ли он наизусть свою первую клятву, о которой говорилось раньше, и он отвечает =да= и, если нужно, повторяет ее, и тогда управляющий [мастер] призывает всех присутствующих в

С. 12.

свидетели, и они становятся вокруг них, и он кладет правую руку на висящий на шее у управляющего [мастер] [глаз] и повторяет за секретарем

= Я ныне подтверждаю ранее принесенные обязательства в качестве = ученика и снова клянусь, под угрозой ранее мною описанных кар, торжественно и чистосердечно, что не стану – никогда – раскрывать ученику ничего из сообщенного мне как подмастерью.

Управляющий [мастер] тогда встает, бьет нового подмастерья скипетром по левому плечу и говорит ему:

= Этот удар есть символ и начало нового доверия, которого ты ныне как подмастерье можешь от нас ожидать, согласно своему мастерству и участию в наших общих важных работах в будущем, сообразно

С. 13.

твоим умениям и повиновению, дабы затем тебе обрести свободу.

Затем обрядоначальник надевает ему регалии подмастерья, то есть такую же ленту, как прошлая, но через левую руку, и потом он принимает пожелания всего лучшего от всех присутствующих, и сопроводитель учит его опознанию подмастерьев.

Вторая глава

Опознание подмастерьев

Во-первых, некто прикасается правой рукой к своему правому глазу.

Своей правой рукой я провожу по правой стороне шеи, но если спрашивающий прикасается к левому глазу правой рукой, тогда я тоже провожу правой рукой по левой стороне шеи.

С. 14.

Во-вторых, некто спрашивает меня, сколько часов, дней или месяцев мне нужно, чтобы обучиться науке, и тогда я делаю эти знаки, которые он мне дал: в таком случае это будут сначала пять знаков ученика.

В-третьих, некто хочет осведомиться о некоторых из этих знаков и спрашивает, сколько времени.

Я беру число знаков, которые мы уже дали друг другу, и добавляю последнее число: в этом случае это будет ученическое число двенадцать.

Важно, чтобы никакому подмастерью не задавали его вопросы, пока он не ответит должным образом на ученические вопросы, и не положено опознавать и признавать никакого подмастерья, пока он не показал все возможные знаки ученика и не описал всю церемонию приема [в ученики].

С. 15.

Третий раздел

Тайный урок для [мастер]

Первая глава

Прием в [мастер]

Проверка безопасности и открытие [ложа] делается так же, как описано раньше, и первая здесь крайне важна.

Потом кандидата вводит младший привратник и ставит перед управляющим [мастер], и тот его спрашивает, чего он хочет, и он отвечает «шляпу [мастер]»; и если доселе он был во всем верен [общество] и поручился в том, что сдержал священное обязательство не вступать в другое тайное [общество], и готов в этом поручиться своей честью и своей репутацией, то тогда управляющий [мастер] спрашивает всех присутствующих, считают ли они сего [мастер] достойным шляпы; и если кандидат не доказал на деле свою верность и покорность в достаточной мере,

С. 16.

тогда присутствующие отвечают «нет», и кандидата навечно изгоняют из ордена, но если это не так, они отвечают «да», и тогда [управляющий] [мастер] разрешает ему носить шляпу [мастер], подтверждающую, что он обучен и сведущ в чтении и письме нашим шифром; потом кандидат снова кладет руку на украшение [мастер] и говорит = на сем [глаз] я ныне желаю = во всякое время и в вечные времена = поклясться помнить свой долг [глаз]

После этого управляющий [мастер] снимает [с него] украшения подмастерья и ученика и, согласно церемонии, передает ему новое украшение [мастер] и шляпу [мастер] управляющий [мастер] облачает в них нового [мастер] со словами = Почтенный брат, никогда не пользуйся сими знаками иначе, как во славу и во благо достойному [орден] [глаз] и в

С. 17.

= законной и верной [ложа] [глаз]; и с сего часа ты будешь верно и совершенно опознан = всяким праведным братом истинным [мастер] из достойного [общество] [глаз].

Обрядоначальник обучает его затем знакам [мастер] и [патент] [мастер], дает ему истинное [знание] и наставляет его в истории и происхождении [общество] [глаз], разъясняет ему достойнейшие уложения¹, а также настоящий смысл печати, и позволяет ему расшифровать то или другое, потом от общего имени желает ему успеха, и управляющий [мастер] затем закрывает [ложа].

Вторая глава

Знаки [мастер]

¹ В оригинале «constitute».

[мастер] опознается не по умению читать и писать на нашем шифре до конца, а,

С. 18.

в первую очередь, по знанию знаков [мастер] которые состоят в следующем: во время разговора брата называют по имени, например, «что поделявает мастер Ганс?», и другой тогда выбирает имя, которое начинается на вторую букву этого имени, то есть «он у мастера Антона», и первый тогда продолжает так же [по третьей букве первого имени] и говорит: «а мастер Николас тоже там», и ему отвечают, например, «нет, он поехал навестить своего двоюродного брата Себастьяна».

[патент] [мастер] – его окончательно признают, если он может предъявить [патент] [мастер] а именно диплом, выписанный и скрепленный печатью по образцу Великой [ложа] хотя слово [патент] там не упомянуто, и тогда он имеет право учреждать [ложа] судить в ней, принимать учеников и сидеть в ней в шляпе [мастер]

С. 19.

Третья глава

Истинное [знание], а именно история об основании [орден] [глаз]

Любопытство искони присуще роду человеческому. Часто желаем мы узнать нечто потому лишь, что хранится оно в тайне. Однажды несколько добрых друзей заговорили меж собой об этом в Англии. Каждый из них привел свои примеры разных [общество], когда любопытство заводило слишком далеко. Наконец, они задумали создать братство, о целях которого знали бы только те, кого в него приняли, чтобы узнать, сколько пустых любопытствующих захотят вступить в [общество], не зная заранее, какие им придется на себя брать обязательства. [Эти люди] будут соглашаться немедленно, потому что они [основатели] будут им внушать,

С. 20.

что великое [знание] лежит в основе их объединения, и потом они решили придумать особые отличительные знаки, по которым братьям впредь опознавать друг друга. Но поскольку время не позволяло всё организовать с должной обстоятельностью и аккуратностью, было назначено другое собрание, и уже на нем был основан [орден] гильдии, и ей было присвоено особое необычное название. Только один из них не явился на это собрание, и когда он все же пришел некоторое время спустя, он нашел [орден] уже полностью учрежденным, и большая часть присутствующих не знали или не помнили, кто он такой и присутствовал ли он на предыдущем собрании, когда они впервые решили учредить общество. Так что он решил не открываться им и

С. 21.

поскольку особенно не нравилось ему, что женский пол был совершенно исключен, а в выборе прочих кандидатов столь мало наблюдалось осторожности, он тогда решил основать наше нынешнее процветающее [общество] [глаз] и сообщать основы устройства [орден] и всего нашего [общество] лишь в форме истинного тайного [знание], и повествовать всем членам о тайных целях, описанных в пятой главе, так, чтобы никто не знал про тайную организацию [общество], дабы наше [общество] пользовалось всеми благами [знание] [орден], по милости наших братьев, чтобы наше [знание] было и оставалось истинным и нераскрытым [знание].

Четвертая глава

Особые обязанности [мастер]

Во-первых [мастер] должен осторожно подходить

С. 22.

к отбору новых братьев и повышению учеников и подмастерьев, чтобы они достаточно отработали в открытой части, но если кто не владеет этими качествами в достаточной мере, то тогда он, значит, не подходит для нашего [общество] и это значит, что у него не легкая рука, и это выражение следует выбирать, если попросят дать объяснение. Во-вторых, [орден] может переводить [мастер] в ученики или подмастерья, и когда это происходит, об этом сообщается всем известным [ложе], и его потом снова можно будет возвести в [мастер], чтобы не было ущерба [ложе], и [патент] его становится недействительным, но этот запрет не должен быть никому известен: это называют также тяжелой рукой.

С. 23.

В-третьих, наставление подмастерьев в нашем искусстве, которое записано нашим шифром, не должно происходить прежде, нежели будет решено их перевести в [мастер], и [мастер] должен проследить, чтобы ничто не было записано обычным алфавитом.

В-четвертых, никакой член не должен знать и малой части третьей главы тайной части, и что там начертано для достойных, пока он не сделается [мастер] и не получит шляпу [мастер].

В-пятых, никто из [мастер] не имеет никакого права враждовать ни с кем даже из учеников и подмастерьев, которые жалуются, что наш [общество] [орден] обошли их вниманием и не оценили их [знание].

С. 24.

В-шестых, подмастерьев следует учить тому, что им надлежит

внимательно изучать глаза тех людей, с которыми они общаются, чтобы по ним судить об их характере и нраве, и так продолжать, чтобы они могли составить верный портрет всякого человека, мужского или женского пола, по приказу [ложа].

Это следует обязательно делать, в особенности потому, что можно узнать с высочайшей верностью, не заслан ли такой человек в нашу [ложу].

В-седьмых, никогда никакой [мастер] и даже никакая отдельная [ложу] не имеет права изменить ни малейшей части сих наших действующих законов, и никакому [патент] [мастер] не разрешается составлять или приказывать составлять полную копию нашего тайного уложения, [мастер] может только выписывать из тайного [уложения] то, что ему нужно, и

С. 25.

ни в какой [ложу] не может быть больше одного экземпляра, разве только открытую часть [ложу] может размножать и исправлять, но только с разрешения своего [мастер].

Пятая глава

Тайные цели [общество]

После того, как [орден] открыл всем, как говорится в приложении, и согласно английскому протоколу под [литерой] «В» настоящей книги закона, доказательства, как он возник, тогда была и сообщена эта подробность всем [мастер]. Для начала мы хотим удержать в рамках другие чванливые [орден], дабы не хвалились они своими науками и не хвастались значением своего [знание], вероятно, для того, чтобы лишь своей суетности дать какую-то работу, и той мерою, которой они

С. 26.

мерят других. Мы, со своей стороны, показываем, что им не дано нас обмануть и склонить ни к любопытству, ни к беспардонности, но если другие [орден] относятся к нам со скромностью, то они остаются нами любимы и ценимы.

Во-вторых, посредством вовлечения в наше [общество] станет тайное [знание] [орден] известно, и таким образом искоренятся ложные суждения и бессмысленные слухи, в тех сообществах столь частые.

В-третьих, мы желаем воспрепятствовать притоку любопытствующих в [орден] и принесению многочисленных ложных клятв, но: в-четвертых, чтобы иметь удовольствие заниматься этой работой для всех людей, даже для не знающих про [орден].

В-пятых, каждый из нас доволен тем, что мы

С. 27.

владеем [орден] [знание], по сравнению со столь многими тысячами людей, пользуясь всеми благами полной науки меж собой.

Под литерой «А»

Проверенные старые, но новыми соображениями пополненные, новости от [орден]

Первая глава

О возрасте [общество]

Некоторые общества возникли в Англии уже при королеве Елизавете и впоследствии – при Карле, и их члены называли себя [орден] и владели самым твердым [знание]. Но поскольку они больше занимались творением зла, чем добра, их уничтожили. Трактат, изданный в году тысяча

С. 28

семьсот десятом¹, проливает на это свет, и с года тысяча семьсот двадцать третьего², с того времени, когда эта идея овладела герцогом Монтэгю, третий раздел проливает на это больше света, и [орден] распространился шире во многих [ложе] под руководством разных великих [мастер]. Про организацию в то время есть больше данных в приложении «А».

(Окончание следует)

ЛИТЕРАТУРА

История масонства в документах / Пер. и сост. Е. Л. Кузьмишина. М.: Ars Tectonica, 2010.

Масон без маски. СПб., 1784 (репринт: М.: Телема, 2010).

Полянский А. Путь из мертвой точки // БОСС. 2011. № 4 // [URL]: <http://www.bossmag.ru/view.php?id=4973> (27.04.2012).

Пыпин А. Н. Русское масонство. Петроград: Огни, 1916.

Ритуал первого градуса, степени Ученика Древнего и Принятого Шотландского Устава. М.: ОВЛР, 2011.

Скворцова Е. Кража века // Собеседник. № 2. 18.01.2006 // [URL]: <http://sobesednik.ru/investigation/krazha-veka> (27.04.2012).

¹ Имеются в виду распространившиеся по масонским ложам континентальной Европы шотландские манускрипты «Dumfries Kilwinning» (1–4), названные по отличительному титулу ложи, в которой были составлены. Рукописи содержат исторический очерк появления масонства и ритуальные наставления в форме катехизисов. См.: *Smith J.* History of the old lodge of Dumfries. С. 75–122.

² Имеется в виду первое издание Конституций Великой лондонской ложи под ред. Дж. Андерсона с посвящением Великому мастеру герцогу Монтэгю: История масонства в документах. С. 129.

Хоув Э., Мёллер Г. Теодор Ройсс и иррегулярное масонство в Германии в 1900 – 1923 гг. // Мемфис-Мицраим в России // [URL]: <http://memphis-misraim.ru/files/theodor.pdf> (06.05.2012).

Штайнер Р. Материалы эзотерической школы. Культовое отделение. М.: Лонгин, 2012.

Шустер Г. История тайных обществ, союзов и орденов. М.: Айрис-пресс, 2005.

Щербаков В. Н. Неизвестный источник «Войны и мира» («Мои записки» масона П. Я. Титова) // Новое литературное обозрение. 1996. № 21. С. 130–151.

Akademiegeschichte // Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften // [URL]: <http://www.bbaw.de/die-akademie/akademiegeschichte> (27.04.2012).

Coats G. The Chevalier Taylor // Studies in the History of Ophthalmology in England Prior to the Year 1800 / Ed. by R. R. James. Cambridge: Cambridge University Press, 1933. P. 132–219.

Computer Scientist Cracks Mysterious «Copiale Cipher» // Science Daily. 25.10.2011 // [URL]: <http://www.sciencedaily.com/releases/2011/10/111025102320.htm> (27.04.2012).

Copiale Cipher // [URL]: <http://stp.lingfil.uu.se/~bea/copiale/> (27.04.2012).

Frères et Compagnons de la Maçonnerie // [URL]: <http://mvmm.org/c/docs/lire001.html> (19.05.2012).

Gould R. F. The concise history of freemasonry. Whitefish: Kessinger Publishing, 1994.

Henning A. Zur Augenheilkunde im 18. Jahrhundert: Das «Okulisten-seculum» in Berlin // Fortschritte der Ophthalmologie: Zeitschrift der Deutschen Ophthalmologischen Gesellschaft. 1989. № 86(3). S. 256–258.

Henning A. Eine frühe Loge des 18. Jahrhunderts: Die «Hoherleuchtete Oculisten-Gesellschaft». Wolfenbüttel // Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlhpfordt / Hg. von E. Donnert. Band 5: Aufklärung in Europa. Weimar, [Köln], Wien, 1999. S. 462–478.

Hodgkins J. D. The Copiale Cipher: an early German masonic ritual unveiled // The Scottish Rite Journal. 2012. March – April // [URL]: <http://scottishrite.org/journal/march-april-2012/the-copiale-cipher-an-early-german-masonic-ritual-unveiled/> (27.04.2012).

Knight K. The Copiale Cipher // The Association for Computational Linguistics // [URL]: <http://aclweb.org/anthology-new/W/W11/W11-1202.pdf> (27.04.2012).

Mollier P. Naissance et essor du Rite Écossais Ancien Accepté en France: 1804–1826 // Deux siècles de Rite Écossais Ancien Accepté en France (1804–2004). Paris: GODF, 2004. P.2–4.

Pritchard S. Jachin and Boaz, or an authentic key to the door of freemasonry. Whitefish: Kessinger Publishing, 1992.

Ragon J.-M. Liturgie maçonnique: rituel d'une pompe funèbre maçonnique. Paris: A.Moulin, 1968.

Reddy S., Knight K. What we know about the Voynich manuscript // USC Vitterbi School of Engineering // [URL]: <http://www.isi.edu/natural-language/people/voynich-11.pdf> (27.04.2012).

Rituel de Maître Écossais de Saint-André, Rite Écossais Rectifié // Le Grand Prieuré Écossais Réformé et Rectifié d'Occitanie. 2003.

Schmidt F. A., Voight B. F. Neuer Nekrolog von der Deutschen. Weimar, 1836.

Schmidt-Burkhardt A. Sehende Bilder. Weinheim, 1992.

Smith J. History of the old lodge of Dumfries. Dumfries: J. Maxwell & Son, 1892 // [URL]: <http://www.rgle.org.uk/53.pdf> (17.05.2012).

Stavish M. Freemasonry: rituals, symbols and the history of the secret society. Woodbury: Llewellyn Publications, 2007.

Stein S. US-Forscher knacken deutschen Geheim-Code // Bild 27.10.2011 // [URL]: <http://www.bild.de/news/ausland/geheimcode-/geheimgesellschaft-20676926.bild.html> (27.04.2012).

The Three Scripture Readings // Short Talk Bulletin. New York: Macoy, 1931 (December). P. 68–91.

Tschoudy Th. H. L'Étoile flamboyante, Paris: Editions Trédaniel, 2010.

Über Geheimsprachen, Okulisten und den Orden des goldenen Pudels // Niedersächsisches Landesarchiv // [URL]: http://www.staatsarchiv.niedersachsen.de/portal/live.php?navigation_id=24826&article_id=85967&psmand=187 (27.04.2012).

Wade N. J. Chevalier John Taylor, ophthalmiater // Perception. 2008. Vol. 37. P. 969–972 // [URL]: <http://www.perceptionweb.com/-/perception/editorials/p3707ed.pdf> (05.05.2012).

Zur Geschichte der Leibniz-Sozietät // Die Leibniz-Sozietät der Wissenschaften // [URL]: <http://www2.hu-berlin.de/leibniz-sozietat/geschichte.htm> (27.04.2012).

А. А. Игнатьев

РЕНЕ ГЕНОН

ТЕОСОФИЗМ: ИСТОРИЯ ОДНОЙ ПСЕВДОРЕЛИГИИ (часть первая)

Предисловие переводчика

Книга «Теософизм: история одной псевдорелигии» стала одной из первых крупных работ французского философа-традиционалиста Рене Генона (1886–1951). Книга эта вышла в 1921 г., когда преемники Е.П.Блаватской Чарльз Ледбитер и Анни Безант сумели вновь на некоторое время привлечь общественное внимание к деятельности теософистов, выдвинув на роль мессии и «учителя мира» юного Кришнамурти (который впервые стал известен еще в 1909 г.¹). Кстати, в этом же году объявились новые претенденты на роль наследников Блаватской – Николай и Елена Рерих, которые, по их собственному утверждению, стали учениками махатмы Мории, того самого, с кем прежде будто бы состояла в контакте основательница теософистского движения².

В предисловии Генон поясняет, почему он использует слово «теософизм» вместо более привычного «теософия». Он указывает, что раньше слово «теософия» служило общим наименованием для многочисленных эзотерических концепций, основанных на христианстве, с которыми у «теософии» Е. П. Блаватской весьма мало общего³.

В своей работе Рене Генон подробно освещает жизненный путь лидеров Теософского общества и этапы его развития, и разбирает основные постулаты проповедуемого теософистами учения. При этом он, в отличие от

© А. А. Игнатьев

¹ *Вашингтон П.* Бабуин мадам Блаватской. С. 153.

² *Андреев А. И.* Гималайское братство: Теософский миф и его творцы (Документальное расследование). С. 196.

³ *Guénon R.* Théosophisme: Histoire d'une Pseudo-Religion. P. 5–6.

Питера Вашингтона, автора книги «Бабуин мадам Блаватской»¹, не делает акцент на скандалах, связанных с личной жизнью видных деятелей общества. Основное внимание Генона привлекает все же теософистская доктрина или то, что может именоваться таковым, ибо, как поясняет исследователь, «то, что теософисты выдают за свою собственную доктрину, при сколько-нибудь серьезном рассмотрении оказывается просто набором противоречий»². Генон показывает несостоятельность претензий Блаватской и ее последователей на «древний» и «восточный» характер их учения. При ближайшем рассмотрении теософизм оказывается всего лишь причудливой смесью разнородных элементов³, в основе которой находится сугубо современная идея эволюция, чуждая не только Востоку, но и традиционному Западу⁴. Касаясь созданного Блаватской мифа о таинственных учителях – махатмах, Генон убедительно демонстрирует, что образы этих учителей являются следствием перенесения на индийскую почву представлений розенкрейцеров и масонов о посвященных высоких степеней. При этом он допускает, что махатмы Блаватской – Мория, Кут Хуми и Джвал Кул – вполне могли иметь реальных прототипов⁵. Эту гипотезу позже развил американский исследователь Пол Джонсон⁶. Но, в противовес утверждениям теософистов о том, что основой учения Блаватской служат откровения махатм, источником его на самом деле оказываются прочитанные ею многочисленные книги по оккультизму и различным религиям⁷.

По мнению Генона, о несостоятельности теософизма в особенности свидетельствует присущие ему противоречия⁸. Например, если в «Разоблаченной Изиде» Блаватская пишет, что реинкарнация – исключительно редкое явление, то позже она становится фактически одним из положений «символа веры» теософистов⁹.

В своей книге Рене Генон часто прибегает к иронии и сарказму. Значение теософизма он оценивает сугубо негативно, указывая на то, что, во-первых, он порождает у западных людей неверные представления о восточных традициях и «приводит в расстройство слабые умы», а во-вторых, дискредитирует западный интеллектуализм в глазах людей Востока¹⁰.

Генон также касается множества других интересных тем, например, отношений теософистов с розенкрейцерами¹¹, спиритами¹², масонами¹ и

¹ Вашингтон П. Ук. соч.

² Guénon R. Op. cit. P. 9.

³ Ibid. P. 110.

⁴ Ibid. P. 120–121.

⁵ Ibid. P. 51.

⁶ Johnson K. P. The Masters Revealed: Madame Blavatsky and the Myth of The Great White Lodge. Albany: State University of New York Press, 1994.

⁷ Guénon R. Op. cit. P. 91–99.

⁸ Ibid. P. 96.

⁹ Ibid. P. 97.

¹⁰ Ibid. P. 110.

¹¹ Ibid. P. 31–40.

¹² Ibid. P. 123–137.

протестантскими сектами², политической роли Теософского общества³. Он отмечает некоторые черты, которые в теософистском движении присутствовали в зачаточной форме, но позднее получают развитие у Рерихов и их последователей. К числу их относятся стремление придать своему учению художественный аспект и социальный утопизм⁴.

В своем исследовании Генон опирается на обширную источниковую базу, включающую основные труды и переписку лидеров Теософского общества и периодическую печать, в том числе и принадлежащую теософистам.

Книга Рене Генона сохраняет свою актуальность до сих пор, потому что и в наши дни есть немало людей, которые вопреки доводам науки и здравому смыслу продолжают верить в созданные Блаватской мифы о «эволюции человечества», приходе шестой расы, братстве махатм и другие, совершенно ошибочно связывая эти мифы с «индийской» или «тибетской» духовностью.

Перевод книги Р. Генона выполнен по изданию: *Guénon R. Théosophisme: Histoire d'une Pseudo-Religion*. Paris, 1921⁵.

ЛИТЕРАТУРА

Андреев А. И. Гималайское братство: Теософский миф и его творцы (документальное расследование). СПб.: Изд-во С.Петербург. ун-та, 2008.

Вашингтон П. Бабуин мадам Блаватской. М.: КРОН-ПРЕСС, 1998.

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

Johnson K. P. *The Masters Revealed: Madame Blavatsky and the Myth of The Great White Lodge*. Albany: State University of New York Press, 1994.

Текст перевода

Предисловие

ТЕОСОФИЯ И ТЕОСОФИЗМ

Прежде всего, нам следует объяснить, почему в заглавие этого исследования вынесено редкое слово «теософизм», а не «теософия». Дело в том,

¹ Ibid. P. 241–250.

² Ibid. P. 234–240.

³ Ibid. P. 288–299.

⁴ Ibid. P. 260–262.

⁵ [URL]: <http://electrodes.files.wordpress.com/2010/10/theosophisme-histoire-d-une-pseudo-religion-rene-guenon-edition1921.pdf>. (26.08.11).

что, по нашему мнению, эти два слова обозначают две совершенно разные вещи, и существует необходимость, даже ценою введения неологизма или того, что может показаться таковым, не допустить путаницы, являющуюся естественным следствием сходства терминов. Это необходимо еще и потому, что, на наш взгляд, определенные люди, напротив, заинтересованы в сохранении путаницы, чтобы уверить других в своей связи с одной традицией, на которую в реальности у них нет никаких прав ссылаться, как впрочем, и на какую-либо другую.

На самом деле задолго до создания Общества, именуемого Теософским, слово «теософия» служило общим обозначением достаточно разнообразных учений, целиком принадлежавших, однако, к одному и тому же типу или, по крайней мере, берущих начало из одного и того же набора направлений; так пусть же они сохраняют то название, которое имеют исторически. Не углубляясь здесь в природу этих учений, мы можем сказать, что в качестве их общей и основополагающей черты они представляют собой более или менее строго эзотерические концепции религиозного или даже мистического толка (хотя их мистицизм, без сомнения, носит несколько особый характер), и принадлежат к единой западной традиции, чьей неизменной основой в той или иной форме является христианство. К числу таковых, например, принадлежат учения Якоба Беме, Гихтеля, Уильяма Ло, Джейн Лид, Луи-Клода де Сен-Мартена, Эккартсгаузена. Мы не претендуем на то, чтобы представить полный список, а ограничимся упоминанием некоторых самых известных имен.

Между тем организация, именуемая в настоящее время «Теософским обществом», которой исключительно и посвящено наше исследование, не принадлежит ни к какой школе, имеющей связь, хотя бы косвенную, с каким-либо учением этого рода; ее основательница, г-жа Блаватская могла быть более или менее знакома с текстами некоторых теософов, а именно Якоба Беме, и почерпнуть оттуда идеи, которые она включила в свои собственные труды вкупе с множеством других элементов разного происхождения, но это все, что можно сказать на сей счет. В общем же более или менее связные теории, которые созданы и распространяются главами Теософского общества, не имеют ни одной из тех черт, о которых мы только что упомянули, за исключением претензий на эзотеризм: они представляются (впрочем, неверно) имеющими восточное происхождение, и, если спустя определенное время за благо посчитали добавить в них псевдохристианство очень специфической природы, тем не менее верно, что первоначально они носили, напротив, откровенно антихристианскую направленность. «Наша цель, — заявляла в ту пору г-жа Блаватская, — заключается не в том, чтобы возродить индуизм, а в том, чтобы смести христианство с поверхности Земли»¹. Разве с того времени что-либо изменилось, как нас в это хотят заставить поверить при помощи видимости? По крайней мере, в

¹ Это мнение, выдвинутое в беседе с Альфредом Александером, было опубликовано в еженедельнике «The Medium and Daybreak» (London). 1893, January. P. 23.

этом можно усомниться, учитывая то, что великая проповедница нового «эзотерического христианства» – г-жа Безант, та самая, которая когда-то писала, что надо «прежде всего воевать с Римом и его священниками, бороться повсюду против христианства и *низвергнуть Бога с небес*»¹. Без сомнения, вполне возможно, что доктрина Теософского общества и воззрения его нынешнего президента «эволюционировали», но также возможно, что их неохристианство является только маской, так как, когда имеешь дело с определенными кругами, следует ждать всего, что угодно; мы полагаем, что наше исследование покажет в достаточной степени, насколько было бы неверным полагаться на искренность людей, которые являются руководителями или вдохновителями движений наподобие того, о котором идет речь.

Как бы то ни было касательно последнего момента, сейчас мы можем прямо заявить, что между доктриной Теософского общества или, по крайней мере, тем, что занимает место этой доктрины, и теософией в подлинном значении этого слова не существует абсолютно никакого родства, даже чисто воображаемого. Итак, следует отвергнуть как химерические утверждения тех, кто хочет представить это Общество как продолжающее традицию таких объединений, как «Общество филаделффов», существовавшее в Лондоне в конце XVII в., к которому, как утверждают, принадлежал Исаак Ньютон, или «Братство друзей Бога», основанное, как считается, в Германии в XIV в. мистиком Иоганном Таулером, в чьем лице некоторые (совершенно непонятно, почему) видят предшественника Лютера². Но, возможно, эти утверждения еще менее обоснованы (и поэтому здесь даже не о чем говорить), чем те, согласно которым теософисты пытались связать себя с неоплатониками³, под предлогом того, что г-жа Блаватская действительно заимствовала некоторые фрагменты из учений этих философов – впрочем, без того, чтобы усвоить их по-настоящему.

В сущности, совершенно современные по духу доктрины, которые проповедует Теософское общество, настолько отличны почти во всех отношениях от тех, которые на законном основании уместно назвать теософскими, что те и другие можно спутать только из-за недобросовестности или невежества: первое присуще главам Общества, второе – большинству их последователей, а также, надо сказать, некоторым их противникам, которые, будучи недостаточно информированы, совершают грубую ошибку, принимая их утверждения всерьез и веря, например, что те представляют подлинную восточную традицию, в то время как ничего подобного нет и в помине. Теософское общество, как мы увидим, даже своим наименованием обязано чисто случайным обстоятельствам, без которых оно получило бы совершенно другое название; также и его члены не являются никоим образом теософами, но они, если угодно, «теософисты». Впрочем, разница ме-

¹ Речь на закрытии конгресса свободомыслящих в Брюсселе в сентябре 1880 г.

² Buck J. D. Modern World Movements // Life and Action. 1913, June.

³ Blavatsky H. P. La Clef de la Théosophie. P. 4–13.

жду этими двумя терминами, «theosophers» и «theosophists», почти всегда присутствует в английском, и также в этом языке в ходу слово «теософизм» для обозначения доктрины этого Общества. Мы полагаем насущной необходимостью, чтобы такая разница присутствовала также и во французском, несмотря на то, что она отсутствовала до сих пор, и именно поэтому мы были вынуждены прежде всего изложить причины, по которым речь идет больше, чем просто о словах.

Мы говорили, как если бы по-настоящему существовала теософистская доктрина; но, по правде говоря, если брать термин «доктрина» в самом строгом значении слова, или даже если желать просто дать устойчивое и точное определение, то необходимо признать, что это слово здесь не к стати. То, что теософисты выдают за свою собственную доктрину, при сколько-нибудь серьезном рассмотрении оказывается просто набором противоречий; к тому же между разными теософистскими авторами, а иногда у одного и того же автора есть значительные вариации, даже насчет положений, считающихся наиболее важными. В этом отношении можно выделить два основных периода, соответствующих времени правления г-жи Блаватской¹ и времени руководства г-жи Безант. Правда, нынешние теософисты зачастую пытаются сгладить противоречия, интерпретируя на свой манер учение основательницы их Общества и утверждая, что вначале имело место его неверное понимание, но разногласия тем не менее является реальностью.

Совершенно понятно, что изучение столь подверженных изменению теорий почти невозможно отделить от истории самого Теософского общества, именно поэтому мы не стали разделять этот труд на две части, одну посвященную истории, а другую – доктрине, как это было бы естественно сделать при любых других обстоятельствах.

Глава I

МОЛОДЫЕ ГОДЫ Г-ЖИ БЛАВАТСКОЙ

Елена Петровна Ган родилась в 1831 г. в Екатеринославе; она была дочерью полковника Петра Гана и внучкой генерал-лейтенанта Алексея Гана фон Роттенштерн-Гана, происходившего из мекленбургского рода, обосновавшегося в России. Ее мать, Елена Фадеева, была дочерью тайного советника Андрея Фадеева и княгини Елены Долгорукой. Будущая г-жа Блаватская никогда не забывала о своем знатном происхождении, стран-

¹ Хотя пост президента Теософского общества в 1875–1907 гг. занимал Генри Стил Олкотт, фактически его лидером до своей смерти в 1890 г. была Е. П. Блаватская, исполнявшая роли серого кардинала и главного идеолога, а в результате междоусобной борьбы, последовавшей за кончиной Блаватской, на первое место выдвинулась Анни Безант, которая и стала вторым президентом общества – *Прим. пер.*

ный контраст с которым производили ее неуклюжие и даже грубоватые манеры. С самого детства она отличалась невыносимым поведением, впадая в буйный гнев при малейшем раздражении, что, несмотря на весь ее ум, не позволило ей получить последовательное и серьезное образование; в пятнадцать лет, по выражению ее друга Олкотта, она «ругалась, как сапожник» и сохранила эту привычку на протяжении всей своей жизни. В шестнадцать лет ее выдали замуж за сорокалетнего генерала Никифора Блаватского; она отправилась со своим мужем в провинцию Эривань, вице-губернатором которой он был, но при первой возможности оставила своего супруга. Утверждали, что генерал умер вскоре после ее отъезда, но, по нашему мнению, это не так, и он прожил еще по крайней мере пятнадцать лет, так как г-жа Блаватская заявляла, что снова виделась с ним в Тифлисе в 1863 г. и провела с ним несколько дней¹; впрочем, это не имеет большого значения.

Итак, именно в 1848 г. началась необычайная и полная приключений жизнь г-жи Блаватской: путешествуя по Малой Азии со своей подругой графиней Киселевой, она встретила копта (другие утверждают, что он был халдеем) по имени Паулос Метамон, выдававшего себя за мага и бывшего, вероятно, в большей или меньшей степени фокусником². Г-жа Блаватская продолжила свое путешествие в компании этого персонажа, вместе с которым она посетила Грецию и Египет; затем, когда ее средства почти были исчерпаны, она возвратилась в Европу, и в 1851 г. мы находим ее в Лондоне, зарабатывающей на жизнь уроками фортепиано. Ее друзья утверждали, что она приехала в этот город вместе со своим отцом, чтобы заниматься музыкой; это явная выдумка, так как в то время она была в ссоре со всей своей семьей и именно поэтому не осмелилась возвращаться в Россию. В Лондоне г-жа Блаватская одновременно входила в круги спиритов³ и революционеров, она была знакома с Мадзини и приблизительно в 1856 г. вступила в организацию карбонариев «Молодая Европа».

К тому самому периоду относится фантастическая история, о которой уместно сказать несколько слов: в Лондон в 1851 г., согласно одной версии, и в 1854 г., согласно другой, прибыло посольство Непала; г-жа Блаватская позднее утверждала, что среди членов этого посольства она встретила таинственного персонажа, который с самого ее детства часто оказывался рядом с ней и всегда приходил ей на помощь в трудных обстоятельствах; ее покровитель, который был никем иным, как «махатмой» Морией, якобы тогда сообщил ей о предназначенной ей миссии. Следствием этой

¹ Письмо В. С. Соловьеву (февраль 1886 г.).

² Если полагаться на некоторые полученные нами сведения, которые у нас не было возможности прямо проверить, этот Метамон якобы являлся отцом другого персонажа, который некоторое время стоял во главе «внешнего круга» Н. В. of. L. (тайного общества, о котором у нас еще пойдет речь) и который впоследствии основал новую организацию, весьма отличающуюся от первой.

³ Именно там она познакомилась с Дангласом Хоумом, медиумом Наполеона III, о котором позже пойдет речь.

встречи якобы стало путешествие в Индию и на Тибет, где г-жа Блаватская будто бы провела три года, на протяжении которых «учителя» якобы наставляли ее в оккультной науке и помогали развивать ее психические способности. Так, по крайней мере, гласит версия, излагаемая графиней Вахтмайстер¹, согласно которой после этой поездки г-жа Блаватская направилась в Египет; речь может идти только о втором путешествии, предпринятом ею в эту последнюю страну, о чем мы поговорим немного позже. С другой стороны, Синнетт утверждал, что «г-жа Блаватская прошла семилетний курс оккультной подготовки в одной из обителей в Гималаях, который увенчал ее самозабвенные занятия оккультизмом на протяжении тридцати пяти-сорока лет»², и что это произошло почти сразу же после ее поездки в Америку; между тем, даже если было так, то, поскольку г-же Блаватской было только сорок два года во время этой поездки, можно было бы заключить, что она должна была бы начать свои «мистические исследования» с самого рождения, если даже и не немного раньше! Правда состоит в том, что ее путешествие на Тибет – это только чистая выдумка г-жи Блаватской, и на основании того, что мы только что видели, можно прийти к выводу, что рассказы на этот счет, представленные ею различным людям, не совпадают друг с другом; об этом она, однако, написала сообщение, рукопись которого находится у г-жи Безант, и когда оказалось, что это путешествие не могло иметь место в указанные сроки, г-жа Безант стала утверждать, что это сообщение в действительности не принадлежит г-же Блаватской, так как оно было написано под диктовку «махатмы» и что здесь даже почерк не ее. Впрочем, то же самое говорили о некоторых частях ее работ, и это достаточно удобная манера оправдывать все противоречия, которые в них встречаются. Как бы там ни было, полностью доказано, что г-жа Блаватская никогда не посещала Индию до 1878 г., и что до этого времени и речи не возникало о «махатмах»; достаточные доказательства этого будут представлены далее.

Приблизительно в 1858 г. г-жа Блаватская решила вернуться в Россию. Она помирилась со своим отцом и прожила вместе с ним до 1863 г., после чего возвратилась на Кавказ и встретила со своим мужем. Немного позже она прибыла в Италию, куда ее, должно быть, позвали карбонарии, и в 1866 г. сопровождала Гарибальди в его походах. Она сражалась в Витербе, а затем в Ментане, где была тяжело ранена и оставлена умирать на поле боя; однако она поправилась и окончательно выздоровела в Париже. Там она находилась некоторое время под влиянием некоего Виктора Мишалья, гипнотизера и спирита³, чье имя иногда искажается в рассказах, относящихся к этой части ее жизни: одни называют его Марциалом, другие Мар-

¹ Lotus Bleu. 1894, 27 juin; см.: *Wachtmeister C. Reminiscences of H. P. Blavatsky*. Ch. VIII.

² *Sinnett A. P. Le Monde Occulte*. P. 45.

³ Родился в Гренобле в 1824 г., умер в Париже в 1889 г.

шалем¹, путая его с аббатом Маршалем, который также занимался гипнотизмом и психическими исследованиями. Этот самый Мишаль, по профессии журналист, был масоном, как и его друг Ривайль, именуемый Аланом Кардеком, бывший учитель начальной школы, ставший директором театра «Фоли-Марины» и родоначальником спиритизма во Франции. Именно Мишаль помог развить г-же Блаватской ее медиумические способности и впоследствии при упоминании о ней всегда выказывал нечто вроде страха перед «двуликим Янусом», которым она являлась с этого времени, и он достаточно хорошо отдавал себе отчет касательно особых условий, в которых она позднее составляла свои труды. Г-жа Блаватская сама в ту пору была спиритом, по крайней мере, говорила об этом, и она, как это доподлинно известно, выдавала себя за приверженца школы Алана Кардека, от которого сохранила или заимствовала некоторые идеи, в частности о том, что касается «реинкарнации». Если же мы, как может показаться, ставим под сомнение искренность веры г-жи Блаватской в спиритизм, несмотря на многочисленные утверждения, сделанные ею в период, предшествовавший основанию ею Общества², то причина – в ее более позднем заявлении, что она никогда не была «спиритуалистом»³ (как известно, в англосаксонских странах это слово часто используется в качестве синонима для слова «спирит»). Итак, позволительно задаться вопросом, в какое время она лгала.

Во всяком случае точно известно, что с 1870 по 1872 гг. г-жа Блаватская была профессиональным медиумом в Каире, где она вновь встретила Метамона и где вместе с ним и содержателями гостиницы, супругами Куломбами из Франции, о которых мы еще поговорим, она основала свой первый «клуб чудес». Вот в каких словах один печатный орган сообщал в ту пору о создании этого клуба: «В Каире (Египет) основано общество спиритуалистов под руководством г-жи Блаватской из России, которой помогают несколько медиумов. Сеансы проводятся два раза в неделю, по вторникам и пятницам, вечером, и допускаются на них только члены клуба. Совместно с обществом предполагается открыть лекционный зал и библиотеку книг по спиритизму и прочей тематике, а также газету под названием “Каирский вестник спиритуалистов”, которая будет выходить по 1 и 15 числам каждого месяца»⁴. Однако это предприятие потерпело крах, поскольку через непродолжительное время г-жу Блаватскую уличили в обмане, подобно тому как чуть позже это произошло с ней несколько раз в Америке, где она промышляла тем же самым ремеслом⁵. Подобное вовсе

¹ Light (London). 28.08.1897, 27.05.1899.

² А именно в своих письмах к А. Н. Аксакову (1874–1875), которые были опубликованы Соловьевым.

³ Light (London). 19.02.1881, 11.10.1884, 11.11.1884.

⁴ Spiritual Magazine. 1872, May.

⁵ Mind and Matter (Philadelphia). 21.11.1880. Эта газета на основании доказательств разоблачила «трюки» г-жи Блаватской. Доклад, прочитанный на конгрессе в Чикаго в 1893 г. м-ром Уильямом, который также составил подробный список «заимствований», сделанных г-жой Блаватской для своей книги «Разоблаченная Изида».

не редкость среди профессиональных медиумов; мы вовсе не хотим этим сказать, что лежащие в основе спиритизма феномены являются выдумкой; сами по себе они, впрочем, весьма далеки от той нелепой интерпретации, которую им дают спириты, но в любом случае их часто имитируют мистификаторы, и всякий, кто превращает производство этих феноменов в свое ремесло, оказывается в высшей степени под подозрением, потому что, даже если бы он и обладал какими-то качествами настоящего медиума, его стремление к выгоде подталкивает его к мошенничеству, когда по той или другой причине он оказывается неспособным представить подлинные феномены.

Подобное, несомненно, происходило с большинством известных и пользующихся доброй славой медиумов, как например, со знаменитой Эвзапией Паладино, это же, вероятно, случилось и с г-жой Блаватской. Будучи разоблачена, она немедленно оставила Каир и вернулась в Париж, где попыталась жить вместе со своим братом, но, оказавшись не в состоянии поладить с ним, вскоре уехала в Америку, где двумя годами позже основала свое Теософское общество.

Глава II

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ТЕОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА

В 1873 г., когда г-жа Блаватская уехала в Америку (она прибыла в Нью-Йорк 7 июля), она считала, что «находится под контролем» (или как сказали бы французские спириты, «ведома») «духом» по имени Джон Кинг. Данный факт любопытно отметить, поскольку это же самое имя оказывается неизменно связанным со всеми фокусами целого набора псевдомедиумов, которые были разоблачены к этому времени¹, словно все они действовали под одним и тем же влиянием. В этом отношении весьма значимо то, что г-жа Блаватская в 1875 г. написала следующее: «Я была послана из Парижа в Америку с целью проверить феномены и их реальность и показать разочарование в теории спиритуалистов»². Послана кем? Позднее она скажет, что «махатмами», но тогда о них еще не было речи, и к тому же именно в Париже она получила свою миссию, а не в Индии или на Тибете.

¹ Братья Дэвенпорты (1864), супруги Холмс (Филадельфия, начало 1875), Фирмен (Париж, июнь 1875), Ф. Херн (Лондон), Ч. Э. Уильямс (Ла Хайе, 1878), и др. Вспомним также Катю Кинг, мисс Флоренс Кук, которая была знаменитым медиумом Уильяма Крукса (1873–1875); является ли это сходство в именах Джона и Кати Кинг только чистой случайностью? Напомним на этот счет что в 1883 г. Крукс был членом Теософского общества.

² Письмо Стейнтону Мозесу, опубликованное в: Light. 09.07.1892. Р. 331. Кроме того, в своем письме Соловьеву в феврале 1886 г. г-жа Блаватская повторяет: «Я послана в Америку, чтобы найти применение своим психическим способностям», впрочем, мы уже видели, как она «нашла им применение» в Каире.

С другой стороны, по-видимому, когда г-жа Блаватская прибыла в Америку, она расспрашивала всех, с кем завязывала отношения, не знают ли они некоего человека по фамилии Олкотт¹, пока не встретила этого Олкотта 14 декабря 1874 г. на ферме в Читтендене (Вермонт) у супругов Эдди, где в ту пору производились «материализации духов» и другие феномены подобного рода. Генри Стил Олкотт родился в Оранже (Нью-Джерси) в 1832 г.; сын зажиточного фермера, вначале он работал агрономом, а затем, во время Гражданской войны, служил в военной полиции и именно там дослужился до полковника: этот чин достаточно легко получить в Соединенных Штатах. После окончания войны он посвятил себя журналистике. Проводя досуг в масонских ложах и спиритических обществах, Олкотт сотрудничал с несколькими газетами, а именно с «Нью-Йорк сан» и «Нью-Йорк график». Он писал туда различные статьи о феноменах Читтендена, и, вероятно, именно благодаря чтению этих статей г-жа Блаватская узнала, где она сможет, наконец, найти своего будущего соратника.

Но кто подсказал г-же Блаватской идею завязать отношения с Олкоттом, который явно не был в мире «спиритуалистов» фигурой номер один? Если отбросить гипотезу об общении с «махатмами», которую нельзя рассматривать всерьез и которая является объяснением, придуманным лишь позже, ключ к разгадке этой тайны может предоставить тот факт, что Олкотт уже знал Джона Кинга, если верить тому, что он писал в 1876 г. по поводу этого мнимого «духа» Уильяму Стейнтону Мозесу, английскому спириту, больше известному под псевдонимом М. А. Оксон: «Он часто бывал в Лондоне, и я его сам встретил там в 1870 году». В переписке, из которой мы приводим эту цитату и которую Стейнтон Мозес сам позднее опубликовал в своей газете², содержится много утверждений, которые трудно принимать всерьез. Спрашивается, часто ли Олкотт стремился обмануть других или же он сам играл роль простофили? Со своей стороны, мы не думаем, что он всегда был таким легковерным, каким хотел казаться, и каковым его считали члены Общества психических исследований в Лондоне в 1884 г., или что он находился всецело под влиянием г-жи Блаватской, как полагали некоторые другие, например, Джадж и Синнетт. Впрочем, он и сам заявлял, что не является «ни новичком-энтузиастом, ни легковерным простаком», и что его роль состоит в том, чтобы «привлекать внимание людей»; итак, его искренность весьма сомнительна. Как бы там ни было, истина иногда обнаруживается вопреки всем фантазмагориям, которые ее скрывают; так, в письме, датированном 1875 г., читаем следующее: «Попытайтесь удостоиться частной беседы с Джоном Кингом, он посвященный, и легкомысленность, присущая его речи и поступкам, скрывает серьезные вещи». Это звучит очень неопределенно, но в другом письме, в том самом, в котором Олкотт намекает на свои личные отношения с

¹ См. уже процитированное сообщение графини Вахтмайстер.

² Light. 9.07.1892, 23.07.1892.

Джоном Кингом, продолжая говорить о нем в манере, которая в итоге побуждает думать, будто речь идет только о «материализации», он утверждает, однако, что тот же самый Джон Кинг – член масонской ложи (именно в настоящем времени), к числу каковых принадлежал и сам Олкотт, как и его корреспондент Стейнтон Мозес, а также, как мы уже говорили, Виктор Мишаль, первый гипнотизер г-жи Блаватской.

Впоследствии мы коснемся иных, многочисленных отношений между Теософским обществом и различными ветвями масонства, но сейчас следует запомнить прежде всего то, что под именем Джона Кинга вполне мог скрываться живой, здравствующий человек, чья подлинная личность осталась неустановленной. Разве не он поручил г-же Блаватской ее миссию и подготовил ее встречу с Олкоттом? По крайней мере, это вполне вероятно, и в данном случае следует допустить, что эта таинственная личность действовала в интересах некоей не менее таинственной группы, что впоследствии подтвердят нам другие подобные случаи. Мы, однако, не претендуем на то, чтобы ответить на вопрос, кем на самом деле был Джон Кинг. Мы просто констатируем, что в одном месте в его «Листах старого дневника», где он рассказывает о «феномене», произведенном г-жой Блаватской в апреле 1875 г. (речь идет о так называемом рисунке, нанесенном оккультным способом на страницу записной книжки, на котором якобы изображен символ масонской розы и креста), Олкотт имя Джона Кинга ставит рядом с именем некоего Генри де Моргана (эти два имени значатся в заглавии упоминаемого рисунка). Может быть, здесь содержится некое указание, но нам не хотелось бы слишком настаивать на том, был ли это профессор де Морган, который являлся президентом Лондонского математического общества и занимался психическими явлениями, но мы не думаем, что он именно тот, о ком здесь идет речь. С другой стороны, в письме, адресованном Соловьеву в феврале 1886 г., г-жа Блаватская пишет о некоем М., который якобы «оказался предателем и разрушителем, клеветца на медиума Хоума и ведя кампанию по его дискредитации на протяжении уже десяти лет». Можно предположить, что под этим инициалом скрывается тот же самый персонаж, и тогда следовало бы заключить, что по какой-то причине этот Генри де Морган (если это все-таки его настоящее имя) порвал со своим бывшим представителем к 1875 или 1876 г., т. е. ко времени, когда новый «клуб чудес», основанный на этот раз в Филадельфии, потерпел крах, сравнимый с тем, который прежде случился в Каире, и по точно такой же причине, т. е. из-за разоблачения многочисленных фокусов г-жи Блаватской¹.

¹ Некоторые утверждали, что во время своего пребывания в Филадельфии г-жа Блаватская вновь вышла замуж за одного из своих соотечественников, также медиума, и намного младше ее, но вскоре рассталась с ним, возвратилась в Нью-Йорк и якобы занялась бракоразводным процессом, который завершился лишь спустя три года. Мы не сумели отыскать никакого подтверждения этим фактам, и вся эта информация кажется нам маловероятной. Впрочем, жизнь г-жи Блаватской и так настолько была наполнена авантюрами, что было бы излишним вставлять более или менее романтические

В это время перестает упоминаться Джон Кинг; одновременно можно отметить значительную смену ориентации у г-жи Блаватской, и это совпадение служит подтверждением только что сказанного нами. Причиной, вызвавшей такие перемены, была встреча с неким Джорджем Х. Фельтом, которого представил г-же Блаватской журналист по фамилии Стивенс; этот Фельт, который именовал себя профессором математики и египтологии¹, являлся членом тайного общества, обычно обозначаемого инициалами «H.V. of L.» (Hermetic Brotherhood of Luxor)². Между тем это общество, сыгравшее важную роль в фабрикации первых «спиритуалистических» феноменов в Америке, формально выступало против теорий спиритов, так как, согласно его учению, эти феномены обязаны своим существованием не «духам мертвых, но неким формам, управляемым живыми людьми». Известна точная дата – 7 сентября 1875 г., когда Джона Кинга как «куратора» Блаватской заменил другой «дух», именовавшийся египетским именем Серапис, и который скорее был лишь «элементалом». В тот период, когда произошла эта перемена, медиум Данглас Хоум в книге, озаглавленной «Случаи в моей жизни», публично подверг резкой критике г-жу Блаватскую, и вскоре она, занимавшаяся, кажется, до сих пор одним только спиритизмом, теперь, явно лицемеря, заявила, что она «никогда не была и никогда не будет профессиональным медиумом» и что она «посвятила всю свою жизнь изучению древней каббалы, оккультизма и оккультных наук»³. Дело в том, что Фельт ввел ее, также как и Олкотта, в H. V. of L. «Я принадлежу к мистическому обществу, – заявила она чуть раньше, – но из этого не следует, что я стала Аполлоном Тианским в юбке»⁴. К этому утверждению, которое решительным образом противоречит истории о ее предыдущем «посвящении», она, однако, еще добавляет: «Я связана с Джоном Кингом с давних времен, с тех пор, как он начал материализовываться в Лондоне». Без сомнения, это и есть тот дух, который, как в ту пору пред-

эпизоды, являющиеся простыми небылицами. То же самое относится и к тому, что можно прочесть о г-же Блаватской в недавно опубликованных мемуарах графа Витте (Witte S. The Memoires. P. 2–7). Он, хотя и был двоюродным братом г-жи Блаватской через Долгоруких, кажется, почти ничего не знал о ее юности, если не считать более или менее туманных слухов, имевших хождение в России, и в этом нет ничего удивительного, поскольку в это время г-жа Блаватская не поддерживала никаких отношений со своей семьей. Некоторые детали этого рассказа явно неточны, другие, как то, что касается отношений г-жи Блаватской с певцом Митровичем, могут быть правдой, но они имеют отношение исключительно к ее частной жизни, которая нас особо не интересует. Краткое содержание этого рассказа опубликовано Лакур-Гайе в «Фигаро» от 16 сентября 1921 года под заглавием «Скитальческая жизнь г-жи Блаватской» (*Lacour-Gayet. La vie errante de Mme Blavatsky // Figaro. 1921, 16 septembre*).

¹ *Olcott H. S. Old Diary Leaves // Theosophist. 1892. NN 11–12.*

² Это общество не следует путать с другим, носившим похожее название – Hermetic Brotherhood of Light, оно было основано только в 1895 г. Есть еще и третье Hermetic Brotherhood, без добавлений, основанное в Чикаго в 1885 г.

³ Письмо от 25 июня 1876 г.

⁴ Письмо от 12 апреля 1875. *Olcott H. S. Old Diary Leaves. P. 75–76.*

полагалось, защищал ее с самого детства, т. е. играл роль, которая позднее перешла к «Махатме» Мории, в то время как она стала отзываться о Джоне Кинге с самой глубокой неприязнью: «Рыбак рыбака видит издалека. Я лично знакома с мужчинами и женщинами великой чистоты и духовности, которые провели несколько лет своей жизни под руководством и даже под защитой возвышенных “духов”, развоплощенных или планетарных, но эти “духовные сущности” не принадлежат к типу Джона Кинга и Эрнеста, которые появляются во время сеансов»¹. С Эрнестом мы еще встретимся, когда речь у нас пойдет о Ч. Ледбитере, который приписывал, заметим мимоходом, «феям» и «природным духам» оккультную защиту, которой якобы г-жа Блаватская была окружена в юности. По правде говоря, теософистам следовало бы хотя бы договориться друг с другом, чтобы согласовать свои утверждения! И что же думать после собственного признания г-жи Блаватской о ее «чистоте» и «духовности» в эпоху, когда она «находилась под контролем» Джона Кинга?

Здесь нам следует сказать, чтобы более не возвращаться к этому, что г-жа Блаватская и Олкотт не задержались надолго в рядах Н. В. of L., и что они были изгнаны из этой организации за некоторое время до их отбытия из Америки². Данное замечание весьма важно, поскольку эти факты зачастую странным образом оставались без внимания. Именно таким образом д-р Дж. Ферран в своем опубликованном несколько лет назад исследовании³ написал следующее по поводу иерархии членов Теософского общества: «Над руководителями, которые образуют Восточную теософскую школу (другое название «эзотерической секции»), существует еще тайное общество, состоящее из этих руководителей, чьи члены неизвестны. Но подписывают они свои заявления инициалами Н. В. of L.». Зная в точности все, что касается Н. В. of L. (чьи члены никогда, впрочем, и не подписывают свои тексты этими инициалами, а только «свастикой»), мы можем утверждать на основании сказанного, что Н. В. of L. никогда не имело никаких официальных отношений с Теософским обществом, и более того, эта организация всегда находилась в оппозиции к нему, так же как и к английским розенкрейцерским организациям, о которых речь пойдет немного позже, хотя некоторые люди и могли быть одновременно членами этих разных организаций, что может показаться странным в подобных условиях, но что, однако, не является исключительным фактом в истории тайных об-

¹ *Blavatsky H. P. La Clef de la Théosophie. P. 270.*

² Труд Ч. Дж. Харрисона «Трансцендентальный червь» (*Harrison C. G. The Transcendental Worm. London, 1894*), кажется, содержит намеки на это событие и на антагонизм, существовавший с тех пор между Н. В. of L. и Теософским обществом, но имеющаяся в нем информация касательно оккультных корней этого последнего носит столь фантастический и оккультный характер, что мы не можем принимать ее во внимание.

³ *Ferrand J. La doctrine de la Théosophie, son passé, son présent, son avenir // Revue de Philosophie. 1913, août. P. 14–52.* Цитируемый нами фрагмент находится на с. 28.

ществ¹. Впрочем, у нас в распоряжении есть документ, представляющий неопровержимое доказательство сказанного нами, а именно письмо одного из высших руководителей Н. В. of L., датированное июлем 1887 г., в котором «эзотерический буддизм», т. е. теософистская доктрина, квалифицируется как «попытка исказить восточный дух», и где еще среди прочего сказано, что «подлинные Адепты не проповедуют этих учений о «карме» и «реинкарнации», выдвигаемых на передний план авторами «эзотерического буддизма» и прочих теософских трудов» и также «ни в вышеуказанных трудах, ни на страницах «Теософиста» не отыскать верной оценки и эзотерической точки зрения на эти важные вопросы». Может быть, разделение Н. В. of L. на «внешний круг» и «внутренний круг» и подсказало г-же Блаватской идею создать в рамках своего Общества «эзотерическую секцию» и «экзотерическую секцию», но учения этих двух организаций противоречат друг другу по многим существенным пунктам. В частности, доктрина Н. В. of L. является отчетливо «анти-реинкарнационистской», и мы вернемся к этому, когда коснемся одного места из «Разоблаченной Изиды», которое, кажется, было этим (взглядами Н. В. of L. — А. И.) вдохновлено, ведь этот труд г-жа Блаватская написала как раз в течение рассматриваемого нами сейчас периода. Теперь давайте вернемся к ходу событий: 20 октября 1875 г., или примерно через два месяца после выхода на сцену Сераписа, в Нью-Йорке было основано общество «спиритуалистических исследований». Олкотт стал его президентом, Фельт и д-р Сет Пенкоуст — вице-президентами, а г-жа Блаватская скромно довольствовалась должностью секретаря. Среди прочих членов упомянем Уильяма К. Джаджа, который впоследствии сыграет значительную роль в истории Теософского общества, и Чарльза Сотерэна, одного из высших иерархов американского масонства. Добавим на этот счет, что генерал Альберт Пайк, Великий Мастер шотландского обряда для южной юрисдикции Соединенных Штатов (чья резиденция в ту пору находилась в Чарльстоне), также часто навещал г-жу Блаватскую в это время, но эти отношения, кажется, не имели никакого продолжения. Надо полагать, что Пайк в этих обстоятельствах проявил большую проницательность, чем многие другие, и что он быстро понял, с кем имеет дело. В свете представившейся возможности добавим, что авторитет Альберта Пайка как масонского писателя был явно переоценен: большая часть его главного труда «Этика и догма масонства» была копией,

¹ Самое необычное, возможно, это то, что в «Theosophist» в 1885 г. было опубликовано объявление из «Occult Magazine» (Glasgow), в котором содержался призыв к людям, которые желали бы «быть принятыми в члены Окультистического братства, которое не кичится своими знаниями, но свободно и без ограничений дает образование всем тем, кого сочтет достойным принять его учение». Это безымянное Братство было не чем иным как Н. В. of L., и употреблявшаяся здесь лексика содержала косвенный, но достаточно ясный намек на совершенно противоположные методы, применявшиеся Теософским обществом, которые несколько раз подвергались критике в «Occult Magazine» (1885, July, August; 1886, January).

если не сказать, плагиатом, книги «Догма и ритуал высшей магии» французского оккультиста Элифаса Леви.

17 ноября 1875 г. организация, которой тогда было всего две недели от роду, была переименована в «Теософское общество» по предложению его казначея Генри Дж. Ньютона, богатого спирита, который, конечно, ничего не знал о теософии, но которому просто нравилось это название. Таким образом, происхождение названия этой организации является чисто случайным, поскольку принято оно было только для того, чтобы доставить удовольствие приверженцу, к которому прислушивались по причине его богатства; впрочем, существует много примеров того, как главы Теософского общества в то или другое время могли привлечь на свою сторону обеспеченных людей и, обещая им всевозможные чудеса, извлекали выгоду для себя и своей организации. Только по одной этой единственной причине было проигнорировано возражение Фельта, который предпочел бы название «Египтологическое общество». Однако, прочитав лекцию по «египетской каббале», Фельт, обещавший еще три лекции, внезапно исчез, оставив различные бумаги в руках г-жи Блаватской; без сомнения, его миссия была выполнена. Что касается Ньютона, он незамедлительно покинул Общество после того, как ему, как и судье Р. Б. Уэстбруку, стали ясны фокусы, которые г-жа Блаватская устраивала с помощью некоей дамы Филиппс и ее служанки¹.

Декларация основ первого Теософского общества начиналась так: «Название Теософского общества объясняет цели и желания его основателей: они стремятся обрести знание природы и символов высшего могущества и самых высоких духов посредством физических способов (sic!). Другими словами, они надеются, что, обратившись к наиболее глубинным слоям философских учений древних времен, чего не сделала современная наука, они смогут обрести для себя и для других исследователей доказательство существования невидимой вселенной, узнать природу ее возможных обитателей и законы, которые ею управляют, и ее отношения с человеческим родом». Это доказывает, что основатели Общества были знакомы лишь с несерьезным определением теософии, которое ей дает американский словарь Уэбстера: «Предполагаемая связь с Богом и высшими духами и последовательное постижение сверхчеловеческой науки посредством физических методов, теургических операций древних платоников и химических методов немецких философов огня²». Из декларации основ мы приведем еще следующие места: «Какими бы ни были частные мнения его членов, Общество не стремится к доминированию какой-либо догмы и пропаганде какого-либо культа. <...> Его основатели, питая скорее надежду, нежели уверенность в возможности достижения объекта их желаний, воодушевлены только лишь искренним намерением постигнуть истину, вне зависимости от ее происхождения, и полагают, что ни одно препятст-

¹ Уже упомянутая речь Уильяма Эмметта Коулмена на конгрессе в Чикаго (1893).

² Алхимиков. – *Прим. пер.*

вие, сколь бы серьезно оно ни было, ни одно затруднение, сколь сильным бы оно ни было, не сможет оправдать их, если они откажутся от своего намерения». Это, конечно, язык людей ищущих, а не знающих. И как же все это можно примирить с чрезмерными притязаниями, которые в дальнейшем высказывала г-жа Блаватская? Все больше и больше видно, что посвящение, которое она якобы получила в Тибете, является чистой выдумкой. И что, несмотря на утверждения графини Вахтмайстер, она никогда не изучала в Египте мистерии «Книги мертвых», о существовании которых ей, вероятно, первым поведал Фельт.

Однако спустя немного времени произошла новая перемена: Сераписа, который пришел до этого на смену Джону Кингу, заменил в свою очередь «брат из Кашмира». Итак, что же случилось? Олкотт и г-жа Блаватская заключили при посредничестве некоего Харричанда Чинтамона (в отношении которого эта последняя по неизвестным нам причинам выказывала позднее настоящий ужас) «оборонительный и наступательный союз»¹ с «Арья самадж», организацией, основанной в Индии в 1870 г. Свами Даянандой Сарасвати, и отныне их Теософское общество должно было считаться секцией этого объединения. Вот что на этот счет г-жа Блаватская, темнившая, как это обычно у нее бывало, написала во время выхода в свет своей «Разоблаченной Изиды»: «Я удостоилась степени Архиаудитора (Arch Auditor) главной масонской ложи Индии, это самая древняя из масонских лож, и говорят, что она существовала еще до Иисуса Христа»². Между тем «Арья самадж» появилась совсем недавно, и она не имела ничего общего с масонством; впрочем, в Индии вообще не было масонства, пока его не привезли туда англичане. Общество, о котором идет речь, провозглашало своей целью «возвращение религии и культа к первоначальной ведийской простоте», как и несколько других организаций, образовавшихся в той же самой стране в девятнадцатом веке, а именно «Брахма самадж» и ее различные ответвления, и все они потерпели неудачу, несмотря на ту поддержку, которую им оказывали англичане по причине антитрадиционалистских устремлений этих обществ. Это общество было пропитано «реформаторским» духом, вполне сравнимым с духом протестантизма в западном мире, и разве Даянанду Сарасвати не называли «индийским Лютером?»³. Конечно, нельзя считать такого человека авторитетом индуистской традиции; некоторые даже утверждали, что его «философские представления недалеко ушли от идей Герберта Спенсера»⁴, что, по нашему мнению, является некоторым преувеличением.

Но какие причины мог иметь Даянанда Сарасвати для сближения своего общества с г-жой Блаватской? В декларации основных принципов от

¹ Письмо г-жи Блаватской своей сестре от 15 октября 1877 г.

² Письмо от 2 октября 1877.

³ Статья Лалчанда Гупты (Lalchand Gupta) в «Indian Review» (Madras). 1913. (название статьи установить не удалось – *Прим. пер.*)

⁴ *Har Narayana. The Vedic Philosophy (Introduction).* P. XLI.

17 ноября 1875 г. после фразы «"Брахма самадж" серьезно приступило к колоссальному труду по очищению индуистской религии от накипи, образовавшейся на ней вековыми стараниями жрецов», добавлено следующее: «Основатели, видя, что любая попытка обрести знание желаемой науки не может быть реализована в других краях, обращают свой взор на Восток, откуда происходят все философские и религиозные системы». Если общество «Брахма самадж», к тому времени уже распавшееся, не смогло оправдать эти ожидания, то именно «Арья самадж» сделала это, и эти две организации, как мы только что сказали, берут свое начало из одних и тех же устремлений и ставят перед собой почти одну и ту же цель. Кроме того, сама г-жа Блаватская раскрыла и еще одну причину этого союза: дело в том, что «все брахманы, ортодоксальные или прочие, резко настроены против духов, медиумов, некромантических эвокаций или отношений с мертвыми, неважно каким образом и неважно в какой форме»¹. Это утверждение, впрочем, является исключительно точным, и мы можем легко утверждать, что никакой союз этого рода не был бы возможен без направленной против спиритизма позиции, которую г-жа Блаватская афишировала с определенного времени, а точнее, после своего вступления в Н. В. of L., но в то время как ортодоксальные брахманы увидели бы в этом согласии по чисто негативному пункту только совершенно недостаточное обязательство, то же самое нельзя сказать в отношении «остальных», или по крайней мере, одного из них, этого самого Даянанды Сарасвати, которого Олкотт в свое время назвал «одним из самых знаменитых ныне здравствующих братьев»², и письма от которого, приходившие в реальности совершенно естественным путем, вскоре превратились в «астральные послания», исходившие от тибетских «махатм». Однако Даянанда Сарасвати впоследствии разорвал союз с Теософским обществом, назвав г-жу Блаватскую, которую ему случилось увидеть почти в то же самое время, фокусницей, и заявив, что «она ничего не знает об оккультной науке древних йогов, и что ее так называемые феномены своим существованием обязаны исключительно гипнозу, искусным подделкам и ловкому фокусничеству», что на самом деле было чистой правдой³.

Итак, на основе того, что мы уже знаем, можно констатировать, что имена так называемых «духовных наставников» г-жи Блаватской, сначала Джона Кинга, затем Сераписа и, наконец, «брата из Кашмира» позволяют лишь выделить различные влияния, которым она последовательно подвергалась, и за той фантазмагорией, которой она была окружена, скрывалось нечто весьма реальное. До сих пор было очень мало сказано об этих отношениях, связывавших Теософское общество, как в самом начале его существования, так и впоследствии, с некоторыми другими организациями, имевшими более или менее тайный характер. Вся эта остававшаяся без

¹ Уже процитированное письмо от 15 октября 1877 г.

² Письмо Стейнтону Мозесу (1876).

³ Даянанда Сарасвати умер 30 октября 1883 г.

всякого внимания сторона его истории, однако, очень поучительна. Из всего того, что мы изложили, можно сделать обоснованный вывод, что г-жа Блаватская в большинстве случаев являлась «предметом» или инструментом в руках отдельных лиц или оккультных групп, стоявших за ее спиной, также как и другие оказывались, в свою очередь, инструментами в ее собственных руках. Именно это объясняет ее постоянную ложь, но все-таки не может служить ее оправданием, и те, кто полагает, будто г-жа Блаватская сама все изобрела по собственной инициативе, заблуждаются почти также, как и те, которые, напротив, верят ее утверждениям, касающимся ее отношений с мнимыми «махатмами». Но есть и нечто другое, что позволит, быть может, внести определенность касательно этих влияний, на которые мы только что намекали: мы хотим поговорить о деятельности некоторых розенкрейцерских (или называемых таковыми) организаций, которые к тому же, в противоположность тем, о которых до сих пор шла речь, всегда продолжали поддерживать превосходные отношения с Теософским обществом.

Глава III

ТЕОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО И РОЗЕНКРЕЙЦЕРСТВО

В 1876 г. Олкотт написал Стейнтону Мозесу, что его «приняли в качестве новичка в Братство», с главами которого он «с давних пор состоит в личных отношениях посредством переписки, и что они сообщили ему некоторые вещи, а г-жа Блаватская даже не подозревает, что они ему известны». О каком «Братстве» идет речь? Это определенно не Н. В. of L. и тем более не «Арья самадж», соглашение о сотрудничестве с которым к тому же было заключено только в следующем году. Что касается знаменитой «Великой белой ложи», или «Тибетского братства», о нем речь еще не шла, но употребляемые названия были достаточно неопределенными, чтобы разобратся во всей этой крайней путанице, вольной или невольной. В другом письме, адресованном немного позже тому же самому корреспонденту, и из которого, кажется, следует, что его приняли в члены общества, к которому принадлежал Олкотт, читаем следующее: «Желаю, чтобы Вы попросили у Императора, засвидетельствовав мое ему почтение, не мог бы он сделать что-нибудь, прибегнув к психологическому средству (sic), чтобы помешать г-же Блаватской отправиться в Индию. Меня это очень беспокоит, но я не мог ничего поделать сам. <...> Ходящие по Европе и здесь клеветнические слухи привели ее в глубокое уныние. И я боюсь, как бы мы ее не потеряли. Это, может, не имеет значения для спиритуалистов, но это очень важно для нас троих. <...> Попросите у Императора о том, что я вам говорю. <...> Он, кажется, мудрый дух, и в силах это сделать. Спросите его, может ли он и хочет ли нам помочь. Здесь есть г-жа Томпсон, богатая вдова с капиталом в семь миллионов (долларов), которая имеет общие интересы с г-жой Блаватской. Эта дама предлагает ей деньги и все такое,

чтобы поехать в Индию и предоставить ей, таким образом, возможность учиться и увидеть все самой. <...> Не забывайте Императора». Итак, г-жа Блаватская никогда не посещала Индию до своего пребывания в Америке, на сей раз мы получили категорическое доказательство этого, но она желала туда поехать, потому что у нее имелась потребность «учиться и увидеть все самой»; это подтверждает, что она еще не была «посвященной» и не обладала набором твердых и устоявшихся убеждений. В ту пору было только один влиятельный субъект, чьими агентами являлись Олкотт и Стейнтон Мозес; этот субъект возражал против отъезда Блаватской в Индию, но не был связан ни с «Арья самадж», ни с какой-то другой восточной организацией. Далее, почему Олкотт говорит: «для нас троих»? Он и его корреспондент – их только двое, третьим должен быть некий Император, обратиться за помощью к которому он так настойчиво рекомендует, но что это за таинственная личность? Это был, по-видимому, дух, который появлялся на собраниях кружка Стейнтона Мозеса и его друга, доктора Шпеера, но интересно (и это может многое объяснить), что этому «духу» приписывается имя или, скорее титул «Император», который принадлежит главе тайного английского общества, «Order of the Golden Dawn in the Outer» (буквально «Орден золотой зари во внешних сумерках»).

Организация, которую мы только что упомянули, представляет себя как «общество оккультистов, изучающих самую высшую практическую магию» и возводит свое происхождение к «подлинному розенкрейцерству». Женщины допускаются туда на тех же основаниях, что и мужчины, а количество членов держится в тайне. Во главе организации стоят трое: Император, Премонстратор и Привратник. Этот же самый орден тесно связан с «Societas Rosicruciana in Anglia», обществом, основанным в 1867 г. Робертом Уэнтвортом Литтлом, оно имеет девять степеней, разделенных на три класса. Главы этого ордена, которых также насчитывается трое, как и в «Golden Dawn», носят титул Маги¹. «Societas Rosicruciana» принимает в свои ряды только масонов, имеющих степень мастера, и число его членов ограничено ста сорока четырьмя, не считая почетных членов; общество располагает четырьмя коллегиями в Лондоне, Йорке, Бристоле и Манчестере. Подобная организация существует в Шотландии с 1877 г., и еще одна ветвь образовалась в Америке в 1880 г., и они представляют собой два филиала английского общества, которые, однако, в административном отношении независимы от него.

В письме, адресованном директору теософистского журнала «Люцифер» в июле 1889 г. графом Мак-Грегором Мазерсом, который в ту пору занимал должность секретаря коллегии Метрополитен, принадлежавшей «Societas Rosicruciana», и являлся членом Высшего совета Англии, помимо прочего сказано: «Это Общество изучает западную традицию <...> Прак-

¹ В 1901 г. его главами были: У. Уинн Уэсткотт (Верховный маг); Дж. Льюис Томас (Старший заместитель мага); С. Л. Мак-Грегор Мазерс (Младший заместитель мага). *Cosmopolitan Masonic Calendar*. P. 59.

тические знания являются привилегией посвященных самого высокого уровня, которые сохраняют их в тайне; все Братства сохраняют в тайне свою степень. Теософское общество поддерживает с ними дружеские отношения <...> Изучающие герметизм из розенкрейцерского GD («Golden Dawn» – А. И.) являются, так сказать, представителями его внешнего круга». Публикация подобного манифеста имела своей главной целью осудить некий «Орден розы и света» («Ordo Roris et Lucis»), другое английское псевдорозенкрейцерское общество, о котором ранее шла речь в том же самом издании¹, эта последняя организация находилась в прямой конкуренции с «Golden Dawn» и «Societas Rosicruciana»². Заканчивается письмо словами, придающими ему официальный характер: «Опубликовано по повелению Высшего Sapere Aude, Привратника Лондонского округа», а за ними следует достаточно загадочный постскрипtum: «Семь адептов, которые обладают эликсиром долголетия, живы и по сей день, и собираются каждый день вместе в разных городах». Является ли Император GD одним из этих таинственных «семи адептов»? Это вполне возможно, и налицо другие признаки, могущие это подтвердить, но, без сомнения, Высший Sapere Aude не имел полномочий распространяться на этот счет³.

Умерший несколько лет назад автор письма, которое мы только что процитировали, был старшим братом другого Мак-Грегора, представлявшего во Франции «Order of the Golden Dawn in the Outer», и также бывшего членом Теософского общества. В Париже в 1899 и 1903 гг. много шума наделали попытки реставрации культа Исида, предпринятые г-ном и г-жой Мак-Грегорами под патронажем писателя-окультиста Жюля Буа, попытки, впрочем, достаточно фантастичные, но вызвавшие в свое время определенный интерес. Добавим, что г-жа Мак-Грегор, «великая жрица Анари», является сестрой Бергсона, впрочем, мы отмечаем этот факт только в качестве дополнительной информации, не делая из этого никаких выводов, хотя, с другой стороны, бесспорно существует немало общего между теософизмом и философией Бергсона. Некоторые заходили еще дальше: в частности, в статье, связанной с темой споров вокруг бергсонизма, Жорж Пекуль пишет, что «учение Теософского общества настолько странным образом сходно с учением Бергсона, что возможно поставить вопрос, а не

¹ Lucifer. 15.06.1889.

² У Н. В. of L. была особая интерпретация розенкрейцерства, берущая начало преимущественно из теорий П. Б. Рандольфа и «Братства d'Eules». В Филадельфии в 1882 г. вышел труд под заглавием «The Temple of the Rosy-Cross», чей автор, Ф. Б. Дауд (F.B.Dowd), являлся членом Н. В. of L.

³ В 1894 г. под именем «Sapere Aude, Fra R. R. et A. C.» был опубликован труд «Наука духовной и материальной алхимии» («La Science de l'Alchimie spirituelle et matérielle»), содержащий достаточно большое количество исторических ошибок, и снабженный комментарием перевод каббалистического трактата «Эш мецареф». В этом труде даже не упоминался комментарий Элифаса Леви на «Эш мецареф» – книгу, достаточно безосновательно, впрочем, приписываемую Аврааму Еврею, предполагаемому наставнику Николя Фламеля.

имеют ли они общий источник происхождения, и не принадлежат ли Бергсон, Олкотт, Ледбитер, г-жа Блаватская и Анни Безант к школе одного и того же Махатмы, Кут Хуми или кого-либо другого», и добавляет: «Я отмечаю проблему для исследователей, решение которой могло бы пролить дополнительный свет на весьма таинственное происхождение некоторых течений современной мысли и на природу “влияний”, испытываемых теми, кто сами, часто бессознательно, являются проводниками интеллектуальных и духовных влияний»¹. Касательно этих влияний мы вполне разделяем мнение Пекуля и полагаем даже, что их роль столь же значительна, сколь и несомненна. Впрочем, мы никогда и не ставили под сомнение сходство бергсонианства с неоспиритуалистическими движениями², и нас бы несколько не удивило, если бы Бергсон, следуя примеру Уильяма Джеймса, в конце концов увлекся спиритизмом. Мы находим особенно явный признак этого в одном месте из «Духовной энергии», последней книги Бергсона, где он, признавая, что «бессмертие само по себе не может быть доказано экспериментально», заявляет, что «это было бы уже чем-то вещественным, это было бы даже намного серьезнее, чем установить на основании опыта возможность воскрешения умершего через некоторое время». Разве не на это в точности претендуют спириты? Несколько лет назад до нас дошли слухи, что Бергсон самым активным образом интересуется «экспериментами» этого рода в компании нескольких признанных знатоков, среди которых упомянем профессора д'Арсонваля и г-жу Кюри. Нам хотелось бы думать, что его намерение заключается в том, чтобы изучать эти явления настолько «научно», насколько это возможно, но сколько других людей науки, таких как Уильям Крукс и Ломброзо, начав подобным образом, «обратились» в учение спиритизма! Одному Богу ведомо, насколько подобные вещи опасны, ведь это, конечно, не наука и не философия, которыми можно заниматься без ущерба для себя.

Возвращаясь к теме розенкрейцерства, которая появляется здесь, как мы видели, впервые, и из-за которой мы сделали это отступление, отметим, что Олкотт сообщает несколько раз в «Теософисте» и в своих книгах, что г-жа Блаватская всегда носила украшение с розой и крестом, «которое она получила от одного адепта». Однако, оказавшись под влиянием Н. В. of L., Олкотт испытывал только неприязнь к современным розенкрейцерам. «Братство (розы и креста), – писал он Стейнтону Мозесу в 1875 г., – как живая ветвь подлинного Ордена умерла вместе с Калиостро, так же как франкмасонство (оперативное) умерло с Реном; то, что осталось – это только оболочка». В данном случае слова «живая ветвь подлинного Ордена» содержат намек на место в учении Н. В. of L., согласно которому «термин “роза и крест” обозначают не Орден целиком, но только тех, кто полу-

¹ *Pécoul G. // Les Lettres. Décembre, 1920. P. 669–670* (название статьи в тексте Р.Генона не указано – *Прим. пер.*).

² «Vagan», печатный орган английской секции теософского общества, опубликовал (с очень хвалебными комментариями) лекции, прочитанные Бергсоном в Англии.

чил начальные знания в его удивительной системе; это название – только дань прошлому, которым Братья восхищаются и в то же самое время вводят всех в заблуждение». Мы не собираемся здесь погружаться в споры касательно происхождения и истории подлинных и ложных розенкрейцеров. Здесь заключены настоящие тайны, которые никогда не были раскрыты удовлетворительным способом, и о которых писатели, в большей или меньшей степени именующие себя розенкрейцерами, кажется, не намного больше знают, чем остальные.

При этих последних словах на ум сразу приходит д-р Франц Гартман, который играл важную роль в деятельности Теософского общества, когда его штаб-квартира была перенесена в Индию, и с которым, впрочем, г-жа Блаватская всегда находилась в самых тесных отношениях, как мы это увидим, когда коснемся дела Общества психических исследований. Этот персонаж, родившийся в 1839 г. в Донауверте (Бавария), претендовал на то, чтобы именоваться розенкрейцером, но другой ветви, чем английские общества, о которых у нас шла речь прежде; если ему верить, он «обнаружил» подлинное Братство розы и креста в Кемптене, местности, знаменитой своими домами с привидениями, где он сам и скончался в 1912 г. По правде говоря, мы думаем, что это легенда, которая понадобилась ему для того, чтобы придать видимость серьезной организации некоему «Эзотерическому ордену розы и креста», одним из инициаторов основания которого он сам и был. Этот д-р Гартман был автором достаточно многочисленных работ¹, которые были неблагоприятно восприняты главами «*Societas Rosicruciana in Anglia*», такими же теософистами, как и он. Особо строго они отнеслись к его книге под заглавием «В преддверии храма мудрости», содержащей историю подлинных и псевдо-розенкрейцеров, с введением в тайну философии герметизма, и посвященной герцогине де Помар. В 1887 г. в Бостоне, городе, который является центром американской ветви «*Order of the Golden Dawn in the Outer*», д-р Гартман издал нечто вроде романа под заглавием «Приключение у розенкрейцеров». Это произведение содержит описание воображаемого теософского монастыря, якобы расположенного в Альпах, и автор сообщает, что этот монастырь принадлежит Ордену «Братьев золотого креста и розы», и его глава носит титул Императора. Это заставляет вспомнить о старом немецком обществе «Роза и золотой крест», организации, основанной в 1714 г. священником из Саксонии Самуэлем Рихтером, более известным под псевдонимом Синсерус Ренатус. Глава этой организации, как позже и глава «*Golden Dawn*», носил этот титул по традиции, унаследованной от предшествовавших розенкрейцерских организаций. Если верить некоторым легендарным рассказам, эта традиция восходит ко време-

¹ Вот заглавия нескольких из числа главных, помимо тех, которые упомянуты в тексте: «Тайные символы розенкрейцеров, переиздание старинного труда, сопровождаемое комментариями» (вышло в Бостоне), «Жизнь Иешуа, пророка из Назарета», «Оккультное исследование и ключ к Библии, содержащее историю Посвященного», «Черная и белая магия», «Оккультная наука в медицине», «Основы геомантии, согласно Корнелию Агриппе».

нам сотворения мира, так как в «Clypeus Veritatis»¹, датируемом 1618 г., содержится хронологический список Императоров, начиная с Адама! Такие преувеличения и сказочные генеалогии, впрочем, присущи большинству тайных организаций, включая масонские, и таким же образом Мицраимский обряд возводит свое происхождение к Адаму. Большого интереса заслуживает то, что один оккультный писатель, говоря об основанной в 1714 г. розенкрейцерской организации, заявляет следующее: «Предание гласит, что этот Император существует вечно; его деятельность носит якобы политический характер»². Не идет ли еще и здесь речь о главе «Golden Dawn»? На самом деле организация «Роза и золотой крест», политический характер которой некоторые признавали, давно уже не существует, на ее место в 1780 г. пришли «Посвященные братья Азии», чей центр был учрежден в Вене и чьи высшие иерархи носили титулы с намеком на начальные строки «Апокалипсиса» – «Отцы и братья семи неизвестных церквей Азии»³. Может быть, не помешало бы знать, не являлись ли «семь адептов» графа Мак-Грегора их преемниками. Как бы там ни было, точно известно, что большинство обществ, которые претендуют на связь с розенкрейцерством, побуждают своих последователей принести клятву на верность Императору.

Роман д-ра Гартмана имел последствие, которое показало, что цель автора не была чисто бескорыстной: в сентябре 1889 г. в Швейцарии было создано акционерное общество под названием «Fraternitas», целью учреждения некоего теософского монастыря, как он себе его представлял. В этом деле д-ру Гартману помогали д-р Турман, д-р А. Пиода и графиня Вахтмайстер. Эта последняя, которую мы уже имели случай упомянуть, шведка по национальности, была близкой подругой г-жи Блаватской. Что касается «Эзотерического ордена розы и креста», другого детища д-ра Гартмана, он оказался в постоянных связях с «Возрожденным орденом немецких иллюминатов», основанным или реорганизованным Леопольдом Энгелем из Дрездена, и орден этот играл крайне подозрительную политическую роль. Как указывает его название, он возводил свое происхождение к иллюминатству Вейсгаупта, с которым, однако, у него не было никакого родства. Определенные связи существовали между этим «Эзотерическим орденом розы и креста» и неким «Орденом восточных тамплиеров», основанным в 1895 г. д-ром Карлом Кельнером. После его смерти в 1905 г. распространению последней организации способствовал Теодор Ройс, теософист, ко-

¹ Clypeus Veritatis («Прибежище истины») – розенкрейцерский текст Фридриха Грика, впервые опубликованный в 1618 г. в Нюрнберге на немецком языке. – *Прим. пер.*

² Sdir P. Histoire des Rose-Croix. P. 103, note.

³ Укажем в этой связи на странную ошибку Папюса, который, отыскав текст Вронского, где упоминаются «Посвященные братья Азии», посчитал, что это название означает настоящую восточную организацию, и что речь идет о «махатмах», которым он приписал, к тому же, «высшую степень Брахманической церкви» (*Papus. Traité méthodique de Science Occulte. Glossaire des principaux termes de la Science Occulte (article Mahâtma)*. P. 1052).

торого мы встретим позднее. Кажется, что даже «Эзотерический орден розы и креста» стал в конце концов «внутренним кругом» «Восточных тамплиеров».

Эти различные объединения не следует путать с другой розенкрейцерской австро-германской организацией более позднего происхождения, чьей главой является д-р Рудольф Штейнер; о нем мы еще в свою очередь поговорим. Впрочем, по правде говоря, розенкрейцерство в нашу эпоху уже не имеет строгого определения: множество людей, именующих себя последователями «Розы и креста», или «розенкрейцерами», не имеют никакой связи ни между собой, ни тем более со старинными организациями с тем же названием. Точно также дело обстоит и с теми, кто именует себя «тамплиерами». Даже без учета масонских степеней, которые в различных обрядах носят название «Роза и крест» и какое-либо производное из него, мы могли бы представить, если бы это не выходило за рамки нашего исследования, длинный перечень обществ, имеющих более или менее секретный характер, которые носят почти точно такое же наименование, к которому чаще всего добавляются один или несколько разных эпитетов. И также всегда надо остерегаться, когда речь заходит о розенкрейцерстве, как, впрочем, и о масонстве, того, чтобы приписывать одной группе то, что принадлежит другой, а первой совершенно чуждо.

Укажем только на одно из этих обществ, именуемое А.М.О.Р.С. («Ancient Mystic Order of the Rosy-Cross») и основанное в 1916 г. с целью спасения цивилизации (sic). У нас перед глазами лежит циркуляр, в котором сообщается, что французское отделение общества находится в процессе формирования и что «специальный Посланник прибудет из Соединенных Штатов в мае (1921 г.), чтобы дать инициацию и провести официальное открытие» (позже нам было сказано, что эта поездка не смогла состояться). Во главе этой организации стоит Император, но, естественно, не тот самый, что стоит во главе «Golden Dawn»: она не связана с теософизмом, но нам известно, что теософисты уже достаточно многочисленны среди ее приверженцев.

Глава IV

ВОПРОС О МАХАТМАХ

Мы оставили г-жу Блаватскую в тот момент, когда она (в 1876 г.) помышляла отправиться в Индию; ее отъезд, случившийся только 18 ноября 1878 г., кажется, вызван был прежде всего, если не исключительно, той справедливой критикой, объектом которой она стала. «В этом и заключается причина того, – писала она сама, делая намек на публикацию «Прорисшествий в моей жизни» Дангласа Хоума, – что я уезжаю в Индию навсегда; от стыда и горя мне нужно удалиться туда, где никому не известно

мое имя. Коварство Хоума навсегда погубило мою репутацию в Европе»¹. Наверное, она на всю жизнь затаила злобу на медиума, который по наущению таинственного М... разоблачил ее обман, и которого она называла «Кальвином спиритизма»: «Взгляните, – напишет она много позже по поводу опасности медиумизма, – на жизнь Дугласа Хоума, человека, разум которого погряз в желчности, который ни одного доброго слова не сказал ни о ком, кого он подозревал в обладании психическими силами, и порочил всех прочих медиумов вплоть до своего плачевного конца»². Одно время г-жа Блаватская подумывала по тем же самым причинам и о том, «чтобы уехать в Австралию и навсегда поменять свое имя»³; затем, отказавшись от этой идеи, она приняла в 1878 г. американское гражданство; наконец, решила отправиться в Индию, как она и хотела с самого начала. Итак, не в интересах своего Общества, а лишь в своих личных интересах она хотела предпринять это путешествие, несмотря на возражения Олкотта, которого она, однако, в конце концов увлекла за собой и который бросил свою семью на произвол судьбы. Три года спустя г-жа Блаватская напишет об Олкотте: «Он совсем небогатый человек, и ему нечего было оставлять, кроме своих литературных трудов, и, кроме того, ему приходилось содержать свою жену и целую кучу детей»⁴. С тех пор больше никто не слышал разговоров на эту тему, и сам Олкотт, кажется, меньше других беспокоился, что же с ними случилось.

Прибыв в Индию, г-жа Блаватская и ее спутник обосновались сначала в Бомбее, а затем, в 1882 г., в Адьяре, возле Мадраса, где была основана и до сих пор находится главная штаб-квартира Теософского общества. Там была учреждена «эзотерическая секция», и сверхъестественные феномены стали множиться невероятным образом: стуки, раздававшиеся по желанию, звон невидимых колокольчиков, «явления» и «материализации» самых разных предметов и прежде всего «осаждение» писем, переданных «астральным» путем. О многих примерах сообщает в «Оккультном мире» А.П.Синнетт, автор, который, может быть, как никто другой способствовал знакомству Европы с теософизмом на заре его существования, кажется, на самом деле был введен в заблуждение всеми фокусами г-жи Блаватской. Это были не только «осажденные» письма, но также рисунки и даже картины; без сомнения, они были созданы при помощи тех же самых уловок, что и так называемые медиумические картины, когда-то изготавливавшиеся г-жой Блаватской в Филадельфии и которые она сбывала по весьма высокой цене одураченным ею людям. Среди них был и генерал Липпит, которого, впрочем, в конце концов постигло разочарование. Тем не менее все эти феномены не были чем-то совершенно новым, и звук «астральных колокольчиков» уже раздавался в Америке до Олкотта и барона де Пальма

¹ Письмо от 6 ноября 1877 г.

² *Blavatsky H. P. La Clef de la Théosophie*. P. 272.

³ Письмо от 25 июня 1876 г.

⁴ Письмо от 25 марта 1875 г.

(Palmes); весьма любопытно, в Англии этот же звук раздавался у д-ра Шпеера и Стейнтон Мозеса; возможно, это и стало одним из тех обстоятельств, которые позднее позволили Олкотту утверждать, что «Стейнтон Мозес и г-жа Блаватская вдохновлялись одним и тем же разумом»¹, без сомнения, загадочным Императором, о котором уже шла речь. Впрочем, это не помешало Стейнтону Мозесу к концу своей жизни написать своему другу Уильяму Оксли, что «теософия представляет собой галлюцинации»².

Именно в то время, о котором мы говорим, на сцене и появляются тибетские «махатмы» (которым отныне и будут приписываться все эти феномены), и, прежде всего, знаменитый Кут Хуми Лал Сингх, новый «Учитель» г-жи Блаватской. Имя, под которым этот персонаж известен, как утверждалось, является «его мистическим именем, имеющим тибетское происхождение»³, но если Кут Хуми и может быть тибетским или монгольским именем, то Лал Сингх – определенно имя индусское («кшатрийское») или сикхское, что не совсем одно и то же. Тем не менее смена имени – реальная практика, существующая во многих тайных обществах, как на Западе, так и на Востоке; так, в уставе «Розы и золотого креста» от 1714 г. можно прочесть, что «каждый брат поменяет свои имя и фамилию перед принятием в члены, и он будет делать это всякий раз при переезде в другую страну»; это всего лишь один пример среди многих других, так что г-жа Блаватская не могла не знать об этом факте. Вот что Синнетт пишет о Кут Хуми, рассказывая о начале своей переписки с ним: «Это был уроженец Пенджаба; судя по тому, что я узнал позже, изыскания в области оккультного привлекали его с самого раннего детства. Благодаря одному из своих родственников, который сам занимался оккультизмом, он был направлен в Европу, чтобы преуспеть здесь в западных науках, и затем получил полное посвящение в высшую науку Востока»⁴. Затем, однако, будет утверждаться, что Кут Хуми удалось получить это полное посвящение в ходе своих прошлых воплощений, так как «учителя», в противоположность тому, что имеет место у обычных людей, якобы могут сохранять воспоминания обо всех своих прошлых существованиях (и некоторые утверждают, что у Кут Хуми их было приблизительно восемьсот). Эти противоречивые утверждения, кажется, весьма трудно примирить.

«Махатмы», или «учителя мудрости», обладают самой высокой степенью посвящения в «Великой белой ложе», т. е. в оккультной иерархии, которая, согласно теософистам, тайно управляет миром. Вначале допускалось, что они сами подчинены единственному высшему главе⁵, сейчас же оказывается, что число этих глав равно семи, также как есть «семь адептов» у розенкрейцеров, которые обладают «эликсиром долголетия» (и

¹ Theosophist. 1893, December.

² Light. 06.10.1892.

³ Sinnett A. P. Le Monde Occulte. P. 121.

⁴ Ibid. P. 120–121.

⁵ Sinnett A. P. Le Bouddhisme Esoterique. P. 26.

чрезвычайно высокая продолжительность жизни является одним из качеств, приписываемых «махатмам». Эти семь глав представляют «семь центров небесного Человека», чей «мозг и сердце образуют соответственно Ману и Бодхисаттва, которые являются проводниками каждой человеческой расы»¹. Это соединение двух представлений, о «Ману» и «Бодхисаттве», принадлежащих к разным традициям, первое – к брахманистской, а второе – к буддийской, представляет вполне наглядный пример той «эkleктической» манеры, в которой теософия творит свою претенциозную доктрину. Сначала «махатмы» также именовались иногда простым именем «братья», нынче предпочитают обозначение «адепты»: этот термин заимствован теософами из языка розенкрейцеров, в котором он обозначает собственно посвященных, достигших самых высоких степеней иерархии. Д-р Ферран в статье, которую мы уже упоминали, высказывал мнение, что следует проводить различие между «махатмами» и «учителями, или адептами», и он считал, что только последние являются реальными лидерами Теософского общества²; это ошибка, так как эти лидеры, напротив, всегда скромно именовали себя «учениками». «Махатмы» и «адепты» для теософистов – это одно и то же, и сторонником подобного отождествления был уже д-р Франц Гартман³; также они именуются «учителями», поначалу все⁴, а затем выборочно; для Ледбитера «не все Адепты являются Учителями, так как не все принимают учеников», и, если подходить строго, следует называть учителями только тех, которые, подобно Кут Хуми и некоторым другим, «соглашаются на определенных условиях принимать в ученики тех, кто оказывается достойными этой чести»⁵.

Вопрос о «махатмах», который занимает немаловажное место как в истории Теософского общества, так и в его учении, может быть в значительной степени прояснен при помощи всего того, что мы уже изложили. На деле данный вопрос оказывается более сложным, чем обычно думают, и недостаточно просто сказать, что эти «махатмы» всегда существовали только в воображении г-жи Блаватской и ее сподвижников; без сомнения, имя Кут Хуми, например, является чистой выдумкой, но, как и те «духовные руководители», к которым применялось наименование «махатма», оно вполне может послужить маской для реально существовавшего влиятельного лица. Только ясно, что подлинные вдохновители г-жи Блаватской, кем бы они ни были, совершенно не соответствовали тому описанию, которое она им дает и, с другой стороны, само слово «махатма» никогда не имело на санскрите того значения, которое она ему приписывает, так как это слово обозначает в реальности метафизический принцип и не может

¹ *Leadbeater C. W. L'Occultisme dans la Nature. P. 276.*

² *Ferrand J. La doctrine de la Théosophie, son passé, son présent, son avenir. P. 15–16.*

³ *Hartmann F. Pronaos of the Temple of Wisdom. P. 102.*

⁴ *Blavatsky H. P. La Clef de la Théosophie. P. 338.*

⁵ *Leadbeater C. W. L'Occultisme dans la Nature. P. 377–378.*

прилагаться к человеческим существам¹; может быть, именно из-за того, что эту ошибку в конце концов заметили, постепенно почти полностью отказались от использования данного термина. Что же до так называемых феноменов, произведенных вмешательством «учителей», то они имели точно такую же природу, что и происходившие в «клубах чудес» в Каире, Филадельфии и Нью-Йорке; это было в подробностях установлено в 1884 г. исследованиями д-ра Ричарда Ходжсона, как мы увидим это позже. «Осажденные послания» изготовлялись г-жой Блаватской в сотрудничестве с неким Дамодаром К. Маваланкаром (брахманом, публично отрекшимся от своей касты) и некоторыми другими, как об этом заявит в 1883 г. м-р Аллен О. Хьюм, который, начав сотрудничать с Синнеттом над редактированием «Эзотерического буддизма», впоследствии отошел от этой работы, указав на многочисленные противоречия, содержащиеся в мнимой корреспонденции Кут Хуми, которая должна была послужить основой этой книги; и даже сам Синнетт признался, с другой стороны, что «чем больше читатели узнают Индию, тем меньше они захотят верить, что письма Кут Хуми написаны уроженцем Индии»². Уже во время разрыва с «Арья самадж» было обнаружено, что одно из этих писем, перепечатанное в «Оккультном мире», который вышел в июне 1881 г.³, большей частью является простой копией речи, произнесенной в августе 1880 г. в Лейк-Плезанте профессором Генри Киддлом из Нью-Йорка и опубликованной в том же месяце в газете спиритов «Знамя света». Киддл написал Синнетту и потребовал от него объяснений; тот не соблаговолил даже ответить, а между тем отделения Теософского общества были основаны в Лондоне и Париже. Но скандал не замедлил разразиться: в 1883 г. Киддл, потеряв терпение, решился публично заявить свой протест⁴, что тотчас же вызвало, прежде всего в лондонском отделении, многочисленные громкие уходы, а именно Ч.К. Мэсси, который тогда был президентом (и которого заменил Синнетт), Стейнтон Мозеса, Ф. У. Персиваля и мисс Мейбл Коллинз, автора «Света на пути» и «Книги золотых правил». Д-р Джордж Уайлд, который был первым председателем этого самого лондонского отделения, ушел уже в мае 1882 г., потому что г-жа Блаватская заявила в одной статье, опубликованной в «Теософисте»: «Не существует личного или безличного Бога»,

¹ В данном случае Р. Генон не совсем прав, потому что слово «махатма» в качестве эпитета в санскритской литературе может прилагаться к любым выдающимся персонажам, хотя и не несет особой смысловой нагрузки. В «Девихагавата-пуране» (VI. 1. 3, 2. 45) он встречается даже применительно к демону Вритре. Это вовсе не какой-то класс учителей или сверхъестественных существ вроде часто упоминаемых риши, гандхарвов, апсар, киннаров и т. д. В новейшее время этот эпитет стал применяться по отношению к тем, кого считают святым, и особенно он стал известен как эпитет Ганди. — *Прим. пер.*

² Sinnett A. P. Le Monde Occulte. P. 128–129.

³ Sinnett A. P. Le Monde Occulte. P. 102 (в английском оригинале); P. 196–197 (во французском переводе).

⁴ Light. 01.09.1883, 05.07.1884.

на что он возразил с позиции строгой логики: «Если Бога нет, то не может быть и теософского учения». Впрочем, всегда и везде хватало людей, которые, неблагоразумно вступив в Теософское общество, также уходили из него, когда они узнавали достаточно о том, что представляют собой его лидеры и какова ценность проповедуемого ими учения.

Эти факты предопределили, по крайней мере на короткое время, замену Кут Хуми другим «махатмой», по имени Мория, тем самым, с которым г-жа Блаватская якобы встречалась в Лондоне в 1851 г., а г-жа Безант вступила в контакт несколькими годами позже. Впрочем, между Морией, г-жой Блаватской и полковником Олкоттом давно существовали очень прочные связи, если верить м-ру Ледбитеру, который рассказывает историю, которая произошла несколькими тысячами лет ранее в Атлантиде, где эта троица уже оказалась вместе¹. Мория, которого Синнетт называет «сиятельством», а г-жа Блаватская более фамильярно – «генералом», всегда обозначался только заглавной буквой своего имени в приложении к переизданиям «Оккультного мира» (чего не было еще в первом издании); причина же этого представлялась такой: «Иногда трудно решить, как называть “братьев”, даже когда известны их подлинные имена; в меньшей степени используются наиболее подходящие, по нескольким причинам, среди которых можно назвать глубокое недовольство, испытываемое их настоящими учениками, когда эти самые имена часто и без уважения используются насмешниками»².

Г-жа Блаватская также утверждала: «Наши лучшие теософы предпочли бы в значительной степени, чтобы имена Учителей никогда не появлялись ни в одной из наших книг»³. Именно поэтому «учителей» стали именовать только так: К. Х. (Кут Хуми), М. (Мория) и Д. К. (Джвал Кул). Этот последний, которого выдают за перевоплощение Арьясанги, ученика Будды, новичок среди «махатм»: он достиг статуса «адепта» только совсем недавно, потому что м-р Ледбитер утверждает, что он еще не стал адептом во время их первой встречи⁴.

Кут Хуми и Мория всегда считались двумя главными руководителями Теософского общества, и как оказалось, им суждено занять еще более высокое положение, чем то, которое они занимают сейчас: м-р Ледбитер сообщает нам об этом так: «Многим из наших учеников известно, что Учитель М., с которым имели особо тесную связь два наших основоположника, будет избран Ману шестой корневой расы (которая следует за нашей), и что его неразлучный друг, Учитель К. Х., должен стать ее религиозным наставником»⁵, т. е. Бодхисаттвой. В «Жизнях Алкиона»⁶, о которых у нас еще

¹ *Leadbeater C. W. L'Occultisme dans la Nature. P. 408–409.*

² *Sinnett A. P. Le Monde Occulte. P. 248–249.*

³ *Blavatsky H. P. La Clef de la Théosophie. P. 400.*

⁴ *Leadbeater C. W. L'Occultisme dans la Nature. P. 403–404.*

⁵ *Ibid. P. 381.*

⁶ «Жизни Алкиона» – это книга Ч. Ледбитера и А. Безант, посвященная прошлым жизням Дж. Кришнамурти (Алкиона) и других членов Теософского общества (всего

пойдет речь, Мория вводится под именем Меркурий; Джвал Кул здесь называется Ураном, а нынешний Бодхисаттва – Сурьей (имя бога Солнца на санскрите). Согласно теософистскому учению, Марс и Меркурий являются физическими планетами Солнечной системы, принадлежащими к той же «цепи», что и Земля: земное человечество якобы прежде воплощалась на Марсе, а в дальнейшем оно должно воплотиться на Меркурии. Выбор названий этих двух планет для определения, соответственно, будущего Ману и будущего Бодхисаттвы, кажется, обусловлен следующим местом из «Голоса безмолвия»: «Взира́й на Мигмар (Марс), как сквозь его багровые покровы его “Око” проносится над дремлющей Землей. Взира́й на огненную ауру “Руки” Лхагпы (Меркурий), с любовью простертой над головами своих аскетов для их защиты»¹. Здесь глаз соответствует мозгу, а рука – сердцу; эти два главных центра «Небесного человека» представляют, с другой стороны, в плане способностей память и интуицию, из которых первая указывает на прошлое человечества, а вторая – на его будущее; эти соответствия, по крайней мере, любопытно описать на документальном основании, и здесь следует добавить, что на санскрите планета Меркурий называется Будха. По поводу Меркурия уместно еще заметить, что в серии «Жизни Алкиона» есть история, когда он появлялся в образе греческого рыбака, в чьем теле он родился после того, как был убит варварами. Воспользуемся этим случаем, чтобы процитировать место из Фенелона², где утверждается, что философ Пифагор прежде был рыбаком Пирром, и что он стал сыном Меркурия, при этом добавляется, что «сходство представляет интерес»³; и оно и должно быть таким для теософистов, которые твердо верят, что их «учитель» Кут Хуми является перевоплощением Пифагора.

Теософисты видят в «адептах» живых людей, но при этом людей, развивших в себе силы и способности, которые могут казаться сверхчеловеческими: к числу таковых принадлежит, например, способность знать мысли других людей и прямо и мгновенно общаться по «психическому телеграфу» с прочими «адептами» и их учениками, в каком бы месте они ни находились, и способность переноситься в «астральном» теле не только в любую точку Земли, но даже на другие планеты. Но недостаточно знать, какими теософисты представляют себе своих «махатм», и даже это не самое важное; следовало бы прежде всего знать, чему все это соответствует в действительности. На деле, когда рассказы о махатмах в значительной сте-

около двухсот человек). В полном объеме (48 жизни) книга вышла в 1924 г. – *Прим. пер.*

¹ Blavatsky H. P. *Voix du Silence*. P. 54 во французском переводе Амаравеллы (Е.-Дж. Куломб). Переводчик этой книги (который, впрочем, как и многие другие, покинул ряды Теософского общества) не имел ничего общего, не считая имени, с супругами Куломбами, с которыми г-жа Блаватская познакомилась в Каире, и которых она вновь встретила в Индии, как это мы позже увидим.

² Fénelon F. de Salignac. *Abrégé de la vie des plus illustres philosophes de l'antiquité*. Paris, 1823.

³ Revel G. *De l'an 25000 avant Jésus-Christ à nos jours*. P. 234.

пени считали ложью и обманом, такое мнение было, как мы показали, справедливым, но это не значило сказать все об этих фантастических персонажах, так как редкая ложь не основывается на имитации или, если выразиться точнее, на искажении реальности, и именно искусно приготовленную смесь правды и лжи труднее и опаснее всего разоблачить. Знаменитая мистификация Лео Таксиля могла бы продемонстрировать в этом отношении целую серию весьма поучительных примеров, и сопоставить эти два случая кажется весьма уместным¹, потому что, как Лео Таксиль в конце концов заявил, что он все придумал, так и г-жа Блаватская делала то же самое, только несколько менее публично, в определенные моменты гнева и отчаяния. Она не только утверждала в одной из своих последних работ, что обвинение в том, что она выдумала «махатм» и их учение, вместо того, чтобы наносить ей вред, напротив, делает чрезвычайную честь ее уму (что, впрочем, спорно), и что «она почти предпочитает, чтобы люди не верили в Учителей»², но еще, что касается «феноменов», мы находим такое весьма недвусмысленное заявление, вышедшее из-под пера Олкотта: «Иногда она оказывалась в таком расположении духа, что принималась отрицать сами силы, в подтверждение существования которых она предоставила нам больше всего доказательств, тщательно проверенными нами; в эти минуты она утверждала, что вводила честную публику в заблуждение!»³. И Олкотт задавался по этому поводу вопросом, «не хотела ли она посмеяться над своими собственными друзьями», что вполне возможно, но смеялась ли она над ними, когда показывала им эти «феномены», или когда называла их поддельными? Как бы то ни было, саморазоблачения г-жи Блаватской чуть не вышли за пределы круга близких к ней людей, так как она однажды написала своему соотечественнику Соловьеву следующее: «Я заявлю и опубликую в “Таймс” и во всех газетах, что “учитель” (Мория) и “махатма Кут Хуми” – это исключительно продукты моего собственного воображения, что я их придумала, что феномены в большей или меньшей степени являются спиритуалистическими видениями, и за мной будет двадцать миллионов спиритов»⁴. Если бы этой угрозы не оказалось достаточно, чтобы произвести желанный эффект на определенные круги, на которые она, помимо адресата этого письма, и была нацелена, г-жа Блаватская без сомнения не отказалась бы от реализации этого замысла, и тогда ее авантюра закончилась бы точно также, как и авантюра Таксиля, но тот, когда обманывал, утверждая правдивость всего рассказанного им, вполне мог еще и обманывать, заявляя, что все это было ложью, либо чтобы избежать нескромных вопросов, либо по любой другой причине. Во всяком случае,

¹ Эта идея, впрочем, приходила в голову не только нам (см. статью Эжена Тавернье (Eugène Tavernier) в «Nouvelliste du Nord et du Pas-de-Calais». 1921, 29 juin (название статьи не указано – *Прим. пер.*).

² Blavatsky H. P. La Clef de la Théosophie. P. 395–397.

³ Выдержка из «Old Diary Leaves», воспроизведенная в «Lotus Bleu». 1895. 27 novembre. P. 418.

⁴ Письмо за февраль 1886 г.

совершенно очевидно, что можно имитировать лишь то, что существует: именно это следует отметить по поводу так называемых «психических» феноменов, сама симуляция которых предполагает, что существуют какие-то реальные феномены этого же порядка. Точно также, если так называемые «махатмы» являются выдумкой (в чем мы несколько не сомневаемся), они нужны были не только в качестве масок для влиятельных персон, которые эффективно действовали, стоя за спиной г-жи Блаватской, но сами их вымышленные образы воспроизводили предшествующую модель. Теософисты охотно представляют «махатм» как наследников риши ведийской Индии и архатов первоначального буддизма¹; и о тех и о других им известно, впрочем, не слишком много; но сформированные весьма ложные представления о них позволили теософистам приписывать своим «учителям» некоторые их черты. Только самое главное в их характеристиках имеет другой источник происхождения, и не надо ехать так далеко: почти все инициатические организации, в том числе и западные, всегда ссылались на неких «учителей», которые назывались по-разному; именно такими были «адепты» розенкрейцеров; и точно такими — «высшие неизвестные» масонства высших ступеней XVIII столетия. Там также идет речь о живых людях, обладающих определенными трансцендентальными и сверхъестественными способностями; и г-жа Блаватская, хотя она, конечно, не имела никаких отношений с «учителями» этого рода, могла, однако, собрать о них больше информации, чем о риши и архатах, которые к тому же никогда не рассматривались никоим образом как главы какой-либо организации и поэтому не могли послужить прототипом для «махатм».

Мы видели, что г-жа Блаватская поддерживала контакты с розенкрейцерскими организациями, которые, будучи крайне далекими во всех отношениях от первоначальных розенкрейцеров, тем не менее сохранили определенные представления об «адептах». С одной стороны, она была знакома с различными трудами, содержащими некоторые данные по этому вопросу; так, среди книг, которые она изучала в Америке в компании Олкотта и о которых мы еще поговорим, упоминаются «Пылающая звезда» барона Чуди и «*Magia Adamica*» Евгения Филалета². Первая из этих книг (чей автор был учредителем нескольких высоких степеней масонства), опубликованная в 1766 г., содержит «Катехизис неизвестных философов»³, большая часть которого взята из работ розенкрейцера Сендивогиуса, называемого также Космополитом; под этими псевдонимами, как полагают некоторые, скрывался Михаэль Майер. Что касается автора второй книги, которая датируется 1650 г., то им являлся еще один розенкрейцер, чье подлинное имя, как говорят, было Томас Воган (Vaughan), хотя в разных странах он

¹ Sinnett A. P. Le Bouddhisme Esotérique. P. 18–24.

² Письмо Олкотта Стейнтону Мозесу от 22 июня 1875 г.

³ Это наименование является обозначением степени, которое встречается в нескольких обрядах, а именно в обряде Филалета. Известно, что оно служило псевдонимом Луи Клода де Сен-Мартена.

был известен под разными именами: Чайльд в Англии, Цайл в Америке, Карнобиус в Голландии¹; он вообще был личностью очень таинственной и, может быть, самой любопытной, дело в том, что «согласно преданию, он до сих пор еще не покинул эту землю»². Истории такого рода не столь редки, как может показаться, и есть свидетельства об адептах, которые прожили несколько столетий и которые, являясь в различные времена, внешне совершенно не менялись; упомянем в качестве примера историю графа Сен-Жермена, которая, без сомнения, наиболее известна, и историю Гуальди, алхимика из Венеции; между тем теософы рассказывают точно такое же о «махатмах»³. Нет оснований искать происхождение их образов в древних местах, и даже сама идея помещать их обитель в Индии или в Центральной Азии берет свое начало из тех же самых источников. Так, в работе, опубликованной в 1714 г. Синсерусом Ренатусом, основателем «Розы и золотого креста», утверждается, что Учителя «Розы и креста» некоторое время назад удалились в Индию, и что ни одного из них не осталось в Европе; то же самое рассказывал прежде Генрих Нойхаус, добавлявший, что их отъезд произошел после начала Тридцатилетней войны. Что бы мы ни думали об этих утверждениях (уместно также добавить к ним мнение Сведенборга, что отныне только среди мудрецов Тибета и Тартарии следует искать «потерянный ключ», т. е. тайны посвящения), ясно, что розенкрейцеры были связаны с восточными организациями, в особенности мусульманскими; помимо их собственных утверждений, существуют значительные примеры сходства: путешественник Поль Люка, который странствовал по Греции и Малой Азии в эпоху Людовика XIV, сообщает, что у Бурсы⁴ он встретил четырех дервишей, один из которых говорил чуть ли не на всех языках мира (эту же особенность приписывают розенкрейцерам). Он рассказал ему, что принадлежит к группе из семи человек, которые двадцать лет пробыли в вышеназванном городе; он утверждал, что философский камень позволяет прожить тысячу лет, и поведал ему историю Николя Фламелья, которого считали мертвым и который жил, оказывается, в Индии вместе со своей женой⁵.

Мы не претендуем на то, чтобы сформулировать здесь мнение о существовании «махатм» и реальности их необычных способностей: пришлось бы вдаваться в излишние подробности, как этого требует тема, которая имеет принципиальную важность для всех тех, кого интересует изучение вопросов, связанных с масонством, и в особенности столь спорного вопро-

¹ Его иногда путают с другим розенкрейцером, чьи псевдонимом был Эриней Филалет; согласно некоторым источникам, под этим именем скрывался живший в Америке Джордж Старки; согласно другим, его настоящим именем было якобы Чайльд, а Старки был его учеником, а не как думают первые, учеником Томаса Вогана.

² Лео Таксиль выдавал свою знаменитую Диану Воган за потомка этого персонажа (см.: Lotus Bleu. 1895, 27 décembre).

³ Sinnett A. P. Le Monde Occulte. P. 269–270.

⁴ Бурса – город в Турции на северо-западе Анатолии. – *Прим. пер.*

⁵ Voyage du sieur Paul Lucas. Ch. XII.

са об «оккультных силах»; может быть, впоследствии нам представится возможность вернуться к ней. Мы показали, что г-жа Блаватская просто приписывала «махатмам» то, что она знала (или полагала, будто знает) на тему «учителей»; она сделала при этом определенные ошибки и воспринимала буквально рассказы, которые были прежде всего символическими; но ей не стоило больших усилий воображения составить портрет этих персонажей, которых она поместила в конце концов в недоступную область Тибета, чтобы сделать невозможной какую-либо проверку сообщаемых ею сведений. Она утратила чувство меры, когда написала Соловьеву фразу, которую мы приводили выше, так как образец, по которому она представляла «махатм», никоим образом не являлся ее изобретением; она только оказалась во власти неверного понимания, и поскольку ее внимание было всецело поглощено «феноменами», она всегда смотрела на серьезные инициатические общества как на нечто, не заслуживающее внимания; кроме того, она создала, более или менее намеренно, путаницу между «махатмами» и своими подлинными скрытыми вдохновителями, разумеется, не обладавшими ни одной из черт, которые она им без всякого основания приписывала. Впоследствии повсюду, где теософисты встречали какой-либо намек на «учителей», у розенкрейцеров или где-либо еще, и повсюду, где они обнаруживали что-либо аналогичное в том немногом, что они знали о восточных традициях, они заявляли, что речь идет о «махатмах» и их «Великой белой ложе», что, собственно, представляет собой переворачивание с ног на голову естественного порядка вещей, так как очевидно, что копия не может предшествовать оригиналу. Те же самые теософисты, впрочем, стремились подобным образом использовать вещи, имеющие самое различное происхождение, иногда весьма неожиданное; именно так они хотели извлечь пользу из видений Анны-Катерины Эммерих, отождествляя с таинственной обителью их «учителей мудрости» место, возможно символическое, которое набожная уроженка Вестфалии описала под названием «Гора пророков»¹.

Предполагается, что большинство «учителей», как мы говорили, живет на Тибете, таковы те, которых у нас был повод здесь упомянуть, и именно эти тибетские «учителя» являются собственно «махатмами», хотя этот термин, как мы уже заметили, почти вышел из употребления. Однако есть несколько других, чья резиденция находится не столь далеко, как утверждают теософисты: по крайней мере, с тех пор как «махатмы» стали решительно отождествляться с «адептами» в значении этого слова, принятом у розенкрейцеров, один из них якобы постоянно обитает на Балканах; правда, роль, которая ему приписывается, относится скорее к розенкрейцерству, нежели к обычному теософизму. А с этим «учителем», по видимому, одним из «семи адептов», о которых рассказывает граф Мак-Грегор, у нас связаны личные воспоминания: несколько лет назад, если не изменяет память, в 1913 г., нам было предложено встретиться с ним (речь,

¹ См.: Le Theosophe. 1912, 16 février et 1 mars, 1913; 16 août.

впрочем, шла о деле, с которым теософизм, в принципе, не имел ничего общего); так как это нас ни к чему не обязывало, мы охотно согласились, не питая, однако, особенных иллюзий насчет плодов этой встречи. В назначенный для встречи (которая должна была состояться совсем не в «астрале») появился только влиятельный член Теософского общества, который, прибыв из Лондона, где тогда находился «учитель», заявил, что тот не смог сопровождать его в путешествии и нашел какой-то предлог для извинений. С тех пор больше ни о чем не шло и речи, и мы только узнали, что корреспонденция, адресованная «учителю», прочитывалась г-жой Безант. Без сомнения, это не говорит о том, что «учителя», о котором здесь говорится, не существует на самом деле; также мы остережемся от того, чтобы сделать какой-либо вывод на основании этой истории, в которую, с другой стороны, оказалась еще впутанным, как бы случайно, имя мистического Императора.

Вера в «учителей», и именно в таких «учителях», как их понимали г-жа Блаватская и ее последователи, является тем самым основой всего теософистского учения, которое имеет одно только это обоснование; либо оно выражает знание, приобретенное через «учителей» и сообщенное ими, либо оно есть нагромождение лишенных всякой ценности фантазий; также и графиня Вахтмайстер сказала, что «если бы не существовало махатм или адептов, “теософское” учение было бы ложным»¹, в то время как г-жа Безант, со своей стороны, заявила категорически: «Без махатм Общество является нелепостью»². Напротив, с «махатмами» Общество обладает уникальной природой и исключительной важностью: «В современной жизни оно занимает совершенно особое место, так как его происхождение принципиально отличается от происхождения всех нынешних учреждений»³, «оно относится к достоянию всего человечества»⁴, и «вступить в Теософское общество означает оказаться под прямой защитой высших руководителей человечества»⁵. Итак, если «учителя», как могло показаться, в определенные моменты, немного отходили в тень, тем не менее они никогда не исчезали и не могли исчезнуть из теософизма; возможно, они не проявляли себя через такие вызывающие большой резонанс феномены, как в начале, но среди членов Общества о них говорят столь же много, как и во времена Блаватской.

Несмотря на это, младшие члены Теософского общества относятся с таким почтением к своим видимым лидерам, с каким относились вначале только к «учителям», и почтение это доходит до настоящего обожествления. Возможно, это из-за того, что они находят «учителей» слишком далекими и слишком недоступными, или потому что авторитет этих необыч-

¹ *Wachtmeister C. Reminiscences of H. P. Blavatsky. Ch. IV.*

² *Lucifer. 11.12.1890.*

³ *Leadbeater C. W. L'Occultisme dans la Nature. P. 311.*

⁴ *Ibid. P. 380.*

⁵ *Revel G. De l'an 25000 avant Jésus-Christ à nos jours. P. 66–67.*

ных существ отразился на тех, которые, как верят, находятся с ними в постоянном контакте? Может быть, имеют место и та и другая причина; новичку, который желает вступить в общение с «учителями», советуют сначала пройти через посредничество их учеников и прежде всего президента Теософского общества. «Он сможет, — утверждает м-р Уэдгвуд — заставить свое сердце биться в унисон с ее сердцем, изучая ее труды, статьи и лекции. И он воспользуется ее изображением, чтобы представить себе ее образ в медитации. Каждый день в одно и то же время он будет созерцать этот образ и исполняться к нему любовью, преданностью и благодарностью»¹. Когда мы говорим об обожествлении, не надо думать, что мы хоть в малейшей степени допускаем преувеличение; кроме вышеупомянутого текста, в котором употребление слова «почтение» является уже достаточно знаковым, можно прийти к такому заключению на основании следующих двух примеров: несколько лет назад в конфиденциальном письме, адресованном его коллегам в чрезвычайных обстоятельствах, м-р Джордж С.Арундейл, глава Центрального индуистского колледжа (Central Hindu College) в Бенаресе, назвал г-жу Безант «будущей водительницей богов и людей», и совсем недавно в городе Миди во Франции на празднике «Белого лотоса» (в память о смерти г-жи Блаватской) представитель «Апостольского центра» написала перед портретом основательницы: «Почитайте ее, как я сама ее почитаю». Всякий комментарий будет излишним, и нам остается добавить еще пару слов на эту тему: как бы ни были нелепыми подобные вещи, нет повода особенно этому удивляться, так как, зная, что представляют собой «махатмы», и, основываясь на личном заявлении г-жи Безант, вполне допустимо придти к выводу, что в теософизме нет ничего, кроме «нелепости».

(Продолжение следует)

ЛИТЕРАТУРА

Книги и статьи, упоминаемые в тексте Р. Генона

Blavatsky H. P. La Clef de la Théosophie. Paris: Publications de la Société théosophique, 1895.

Blavatsky H. P. Voix du Silence. Paris: Publications théosophiques, 1899.

Buck J. D. Modern World Movements // Life and Action. Chicago, 1913 (June).

Dowd F. B. The Temple of the Rosy-Cross. Philadelphia, 1882.

Fénelon F. de Salignac. Abrégé de la vie des plus illustres philosophes de l'antiquité. Paris, 1823.

Ferrand J. La doctrine de la Théosophie, son passé, son présent, son avenir // Revue de Philosophie. 1913, août. P. 14–52.

Har Narayana. The Vedic Philosophy. Bombay: Tatva-vivechaka Press, 1895.

Harrison C. G. The Transcendental Worm. London, 1894.

¹ Revue Théosophique française. 1914, 27 janvier.

- Hartmann F.* Pronaos of the Temple of Wisdom. London: Theosophical Publications Society, 1890.
- Lacour-Gayet.* La vie errante de Mme Blavatsky // Figaro. 1921. 16 septembre.
- Leadbeater C. W.* L'Occultisme dans la Nature. Paris: Publications théosophiques, 1911–1913.
- Olcott H. S.* Old Diary Leaves // Theosophist. 1892. NN 11 – 12.
- Papus.* Traité méthodique de Science Occulte. Glossaire des principaux termes de la Science Occulte. Paris, 1891.
- Revel G.* De l'an 25000 avant Jésus-Christ à nos jours. Paris: Éditions Théosophiques, 1913.
- Sapere Aude, Fra R. R. et A. C.* La Science de l'Alchimie spirituelle et matérielle. 1894.
- Sedir P.* Histoire des Rose-Croix. Paris: Collection des hermétistes, 1910.
- Sinnett A. P.* Le Monde Occulte. Paris, Bruxelles: G. Carré, A. Manceaus, 1887.
- Sinnett A. P.* Le Bouddhisme Esoterique. Paris: Librairie de l'art indépendant, 1890.
- Voyage du sieur Paul Lucas¹.
- Wachtmeister C.* Reminiscences of H. P. Blavatsky. London: Theosophical Publications Society, 1893.
- Witte S.* The Memoires. Garden City, Toronto, 1921.

Периодические издания, упоминаемые в тексте Р. Генона

Indian Review (Madras).
 Les Lettres.
 Life and Action (Chicago).
 Light (London).
 Lotus Bleu.
 Lucifer.
 The Medium and Daybreak (London).
 Mind and Matter (Philadelphia).
 Nouvelliste du Nord et du Pas-de-Calais.
 Occult Magazine (Glasgow)
 Revue Théosophique française.
 Spiritual Magazine.
 Theosophist.
 Vagan.

¹ До 1921 г. вышло несколько изданий этой книги, начиная с 1720 г., но нам не удалось выяснить, каким именно пользовался Генон.

ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ В РОССИИ

Ю. Л. Халтурин

ОБЩЕНИЕ С ДУХАМИ В РОССИЙСКОМ МАСОНСТВЕ (по материалам «Сборника снов и видений»)

Предисловие к публикации

Публикуемый ниже документ содержит уникальное, практически не находящее аналогов в истории западного и российского эзотеризма свидетельство о мистико-эротических переживаниях одного из российских масонов, вступившего в своего рода брак с неким женским духом. Этот документ обнаружен нами в Научно-исследовательском отделе рукописей Российской государственной библиотеки, в фонде С. С. Ланского и С. В. Ешевского (фонд 147). Он является составной частью дела № 148, озаглавленного «Сборник снов и видений». На листах 41–46 этого сборника и находится данный текст, оставшийся без названия, однако имеющий датировку – 16 марта 1820 г. (сами же события, описываемые в тексте, происходили в 1819 г.). Текст этот был составлен, видимо, в Петербурге неким третьим лицом, которое излагает не только сами события, но и приводит их описание и обсуждение двумя масонскими руководителями, находящимися в Петербурге (место описываемых событий) и в Москве. Связь между Москвой и Петербургом может указывать на принадлежность документа розенкрейцерской системе масонства, ложи которой работали в обеих столицах и поддерживали тесную связь друг с другом. Местонахождение документа и его мистическое содержание также указывают на связь с розенкрейцерством.

Как и весь сборник, публикуемый документ интересен прежде всего тем, что отражает мистический опыт одного из российских «братьев». О мистической жизни и переживаниях российских масонов и розенкрейцеров, как, впрочем, и российских мистиков конца XVIII – начала XIX веков, известно крайне мало. До сих пор не было издано ни одного полного источника на эту тему, хотя некоторые фрагменты публиковались и исследовались ранее¹. «Сборник снов и видений» представляет собой уникальное собрание свидетельств о различных мистических переживаниях, испытанных как масонами, так и лицами, не принадлежащими к масонскому ордену. Здесь можно встретить описания видений крестьян, священника, пас-

© Ю. Л. Халтурин

¹ См. обзор этой темы в: Кучурин В. В. Мистицизм и западноевропейский эзотеризм в религиозной жизни русского дворянства в последней трети XVIII – первой половине XIX в.: опыт междисциплинарного исследования // Библиотека Якова Кротова // [URL]: http://krotov.info/lib_sec/11_k/uch/urin.htm#2.

туха, офицера, женщин, поэта Е. И. Кострова (1755–1796), собственно масонские видения, отчет о магнетическом сеансе и своего рода протокол магического эксперимента по вызову духа (проведенного, правда, в Германии кем-то из немецких розенкрейцеров). Хотя некоторые видения возникали после молитвы, большинство из них носили спонтанный характер, а иногда являлись откровенно патологическими и галлюцинаторными, испытанными во время той или иной болезни, в состоянии бреда. Однако и в этих болезненных формах опыта масоны были склонны видеть некое мистическое значение. В дошедших до нас описаниях видений люди переживали встречи с умершими родственниками, ангелами и бесами, Девой Марией, Иисусом Христом, Иоанном Крестителем, различными духами. Визионеры получали откровения об устройстве загробного мира и бессмертии души, о своей духовной миссии и роли в спасении мира; пророчества о завершении войны 1812 года; наставления от родителей с требованиями вступить в масонство; предупреждения о смерти близких людей; рецепты исцеления своей собственной болезни и болезней других людей.

Публикуемая история выделяется на фоне остальных тремя обстоятельствами. Во-первых, в ней речь идет не о снах и видениях, не о слуховых галлюцинациях, как в некоторых других свидетельствах, а о телесном, плотском контакте человека с неким незримым духом женского рода. Аналогов подобного опыта в других масонских документах мы не нашли, неизвестны подобные переживания и в среде российских мистиков, масонами не являвшихся. Ниже будет показано, что этот опыт уникален и для истории западноевропейского мистицизма.

Во-вторых, этот контакт носит отчетливо эротический и даже сексуальный характер: дух – явно женского рода, он называет себя «возлюбленной», входит в тело человека через живот, иногда целует его в губы и язык, доставляя наслаждение и даже вызывая семяизвержение. На фоне крайне аскетичной масонской мистики, в которой эротическая образность имела сугубо символическое, духовное значение, такая форма мистических переживаний привлекает внимание исследователя своей необычностью. Более того, если мы взглянем на роль эротики и сексуальности в истории мистицизма и эзотеризма, то увидим, что секс понимался либо как метафора (для описания отношений Бога и человеческой души в христианском мистицизме, отношений между божественными эманациями в каббале, синтеза природных веществ в алхимии), либо как источник особого рода знания и силы (в сексуальной магии). В розенкрейцерстве сексуальная образность имела в основном метафорическое значение в русле духовной алхимии¹. В публикуемом же источнике речь идет именно об опыте «реального» эротического взаимодействия с духом.

В-третьих, этот плотский контакт с духом был испытан масоном третьей степени посвящения (степень Мастера) и обсуждался, судя по все-

¹ См.: *Халтурин Ю. Л.* Алхимия и масонство в интерпретациях российских розенкрейцеров конца XVIII – начала XIX вв. С. 50–64.

му, его масонским наставником с каким-то другим руководителем ордена. Тем самым изложенная ниже история позволяет нам судить о том, каким образом индивидуальный и гетеродоксальный мистический опыт интегрировался масонскими институтами, как происходила его интерпретация и регуляция в рамках отношений между масонами различных степеней посвящения. Текст полифоничен: параллельно с изложением истории о «посещениях» духа даются две противоположные интерпретации этой истории – психофизиологическая и собственно мистическая. В целом же публикуемый документ важен также тем, что в нем упоминаются использовавшиеся российскими розенкрейцерами мистические практики («внутреннее возвращение», молитва, чтение мистических книг) и описывается их реальное воздействие на человека.

Необычность изложенного в публикуемом источнике опыта требует некоторых предварительных пояснений. Прежде всего, нам хотелось бы показать тот мировоззренческий контекст, благодаря которому эта история вообще могла возникнуть.

Российские масоны-розенкрейцеры уделяли контакту с миром духов довольно большое внимание. Так, например, один из духовных лидеров розенкрейцеров XIX в. И. А. Поздеев писал: «Орденское учение есть также приуготовление обращаться с духовными существами, чтобы оно не дико и не мучительно нам казалось, как прочим»¹. А другой анонимный розенкрейцер говорил: «Человек, говорил он, управляется четырьмя началами: из коих двумя в сей жизни, а именно: Орденом и великим миром, а двумя в будущей жизни, то есть: Ангельским кругом и великим невидимым кругом. С помощью Премудрости может он и к сим последним еще в сей жизни прикоснуться»². И. А. Поздеев так пояснял значение общения с духами: «Гадание и разные действия, не натуральными кажущиеся, как то: призывание духов и проч., кои по преданиям от одного до другого доходили, оставлены Богом в мире для того, чтобы человек совершенно не забыл, что есть и духовный мир»³. Однако, не сомневаясь в возможности контакта со стихийными (элементарными) духами, он призывал к осторожности: «Так и обхождение с элементарными силами должно делаться с осторожностью, ибо они любят чистоту»⁴.

В «Теоретическом градусе Соломоновых наук», основополагающем розенкрейцерском документе, своего рода «инструкции», содержался целый раздел – «О стихийных вещах и духах»⁵. В нем все духи разделялись на верхних и нижних. Верхние духи обитают в небесном или астральном огне, соответственно разделяясь на два класса – ангелов и звездных духов. Нижние же духи обитают в стихиях воздуха, воды и земли. На основе это-

¹ Тезисы из бесед И. А. П[оздеева]. Ч. вторая // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 616. Л. 159.

² Сборник снов и видений // НИОР РГБ. Ф. 147. Ед. хр. 148. Л. 69.

³ Тезисы из бесед И. А. П[оздеева]. Л. 109.

⁴ Там же. Л. 109.

⁵ См.: Кондаков Ю. Е. Орден Золотого и Розового Креста в России. С. 588–590.

го раздела в заседаниях лож Теоретического градуса братьям читались и многочисленные речи, посвященные духам. Приведем, например, список речей, произнесенных с 19 по 31 января 1829 г. в собраниях Теоретического градуса в Москве под управлением Главного орденового начальника С.С. Ланского: о духах света и истины; о верхних духах (об ангелах), о невидимом существе духа, о стихийных и сидерических духах, о духах тьмы, о связи и отношении духов Ангельских и Элементарных¹. Иными словами, по мнению розенкрейцеров, «всегда и всюду человек сопровождается и окружен различного рода духами, из коих непосредственно на него действуют те, коих сообразный магнит открыт невидимою, но сильною магиею воли человеческой»². Эти духи разнообразны, существует множество их видов. Фактически, поскольку весь мир является с точки зрения розенкрейцеров живым и одухотворенным, наряду со всеобщим духом мира существуют духи и для различных категорий сотворенных вещей: «Духов смешивать не должно. Ибо есть множество духов Механических во всех трех Царствах Натуры, а есть духи животных, есть разумные как то человеки, а есть и высокие умы, которые суть Ангелы. <...> Все Звезды и Кометы имеют своих жителей. Есть живущие в стихиях, есть во Тверди, есть над Твердию в Раю, и выше в Ангельском мире. Все творение Божие исполнено живущими, ибо Господь любит жизнь, а смерти Он не создавал»³.

С точки зрения российских розенкрейцеров, в контакт с духами можно было вступить с помощью особых техник. Например, в рассуждении «Как отверзать видение духов» они выделяли естественные и насильственные способы⁴. Естественным способом являлся «животный магнетизм». Насильственные способы именовались магией или церемониальной магией. К ним относились: 1) приготовление тела чрез изнурение и очищение, 2) курение и вообще употребление веществ, «возбуждающее жизненных духов, раздражающее нервы, напрягающее силы имажинации»⁵ (при этом упоминались опиум, камфора и горячительные напитки). Однако, как подчеркивал автор этого текста, тип духов, с которыми человек вступает в общение, не зависит от типа курения или от обрядов, а только от типа воли (доброй или злой) и сердца (чистого или нечистого) того, кто совершает эти обряды. Воля, вера, воображение, с точки зрения розенкрейцеров, были своего рода «магнитами», притягивающими тех или иных духов (впрочем, эта идея была заимствована ими из сочинений Агриппы, Парацельса и Я.Беме).

¹ Материалы для истории масонства – протоколы заседаний теоретической степени 1828–29 годов, писанные рукой С. Ст. Л[анского] // НИОР РГБ. Ф. 147. Ед. хр. 98. Л. 164–190.

² Выбор из бесед Т. Г. С. К. // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 247. Л. 35 об.

³ Записки из бесед Р. С. С., скончавшегося 1828 года января 11-го дня // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 671. Л. 11–13.

⁴ Там же. Л. 36–37.

⁵ Там же. Л. 37.

Итак, розенкрейцеры несомненно верили в то, что человек окружен самыми разнообразными духами, которые населяют весь мир и с которыми можно было вступить в общение. В этом смысле публикуемая история не была для них чем-то из разряда вон выходящим. Однако сама форма такого контакта была для них неожиданной, о чем свидетельствуют слова: «дело особого уважения достойно». Внимательное и детальное изложение обстоятельств контакта с духом, причиняемых им действий, времени его появления напоминает своего рода медицинский протокол, духовную диагностику и этиологию, тщательность которой также говорит об осознании необычности происшедшего. Насколько действительно уникальным был описанный в публикуемом тексте опыт? Видимо, все-таки какие-то аналогии для него находились, так как руководитель, к которому были обращены вопросы, связанные с произошедшим событием, дал на них довольно уверенные ответы. Откуда же розенкрейцеры могли почерпнуть знания о такого рода контактах между человеком и духом?

Основным источником для них был, вероятно, трактат Парацельса «О нимфах, сильфах, пигмеях и прочих духах», русский перевод которого находится в фонде В. С. Арсеньева¹. Знакомство с этим источником обнаруживает, например, следующая цитата: «Во всех стихиях есть без сомнения особые существа. Почему и не даром у язычников генерально признаны оные были под видом сатиров, сильфов, нимф, наяд и пр. Саламандры суть обитатели огненные, любят большую чистоту и не терпят никакой блядни и всякой скверности. Сии суть жители воздушные <...> их называют Сильфами. Водяные называются Нимфами. Гномы суть обитатели земные и живут в земле»².

В тексте Парацельса, впервые опубликованном в 1566 г., важна не столько сама классификация духов, сколько описание способа взаимодействия между ними и человеком³. С точки зрения Парацельса, духи подобны человеку наличием разума и мудрости, но в отличие от него лишены души, что делает их схожими со зверьми, но от зверей их отличает тело, созданное из первоначальных стихий. Вследствие отсутствия души, они лишены вечности и бессмертия. Однако, вступая в брак с человеком, они могут получить бессмертную душу, а их дети становятся полноценными людьми. По мнению Парацельса, особенно часто вступают в брак с людьми нимфы и сильфы, духи преимущественно женские и влюбляющиеся в людей-мужчин. Парацельс даже приводит несколько таких историй, предупреждая о том, что неверность в браке с духом приводит к немедленной смерти человека. Таким образом, с точки зрения Парацельса, человек может и должен вступать в брак с духами воды и воздуха для того, чтобы

¹ См.: О нимфах, сильфах, пигмеях и саламандрах, также и о других творениях сего рода // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 1195.

² Тезисы из бесед И. А. П[оздеева]. Ч. первая // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 615. Л.24–25.

³ См.: *Парацельс*. О нимфах, сильфах, пигмеях, саламандрах и прочих духах. С.55–75.

спасти их и даровать им бессмертную душу. В обмен на это человек может получить мудрость, богатство, долголетие и прочие блага. Однако важнее то, что, вступая в брак с духом, человек исполняет свою духовную миссию образа и подобия Божия: подобно тому, как во Христе человек заключил союз с Богом и тем самым получил спасение, через союз с человеком обретают спасение духи. Таким образом, Парацельс перевернул с ног на голову ортодоксальное средневековое христианское учение о демонах, суккубах и инкубах, изложенное, скажем, в «Молоте ведьм», представив духов не как дьявольских соблазнительей, а как жертв, которым необходима помощь человека в деле спасения души.

Взгляды Парацельса были популяризованы в оккультной повести аббата Монфокона де Виллара «Граф де Габалис, или Разговоры о тайных науках» (1670 г.)¹. Сохранились сведения о том, что учение «Габалиса» преподавалось русскими масонами уже в первых степенях посвящения, в ученических и товарищеских ложах². В этом произведении идеи Парацельса и других представителей западной эзотерической традиции – алхимиков, магов, каббалистов – систематически противопоставлялись ортодоксальному христианскому учению как истинное описание мира духов – ложному. Из этой повести сюжет о браке с духом перекочевал, претерпев различные изменения, в новеллу К.–П. Кребийона «Сильф, или сновидение госпожи де Р.» (1730), повесть Жака Казота «Влюбленный дьявол» (1772), повести Э. Т. А. Гофмана «Золотой Горшок» (1814) и «Стихийный дух» (1820), а также рассказ В. Ф. Одоевского «Сильфида» (1837). Несмотря на различное осмысление сюжета – от иронического до трагического, от просветительского до романтического, от христианского до языческого – во всех этих произведениях прослеживается идея опасности брака с духом и амбивалентности такого опыта, способного как возвести человека к высотам божественного знания, так и погрузить его в бездну греха, порока и безумия. Возможно, некоторые из указанных текстов, написанные до 1819 г., также повлияли на российских розенкрейцеров.

Публикуемый рассказ о контакте с духом явно отражает в себе идеи Парацельса и де Виллара, так как такой контакт не рассматривается однозначно как греховный, демонический или сатанинский. Обсуждение «посещений» не приводит к однозначному запрету на взаимодействие с духом, речь в тексте идет скорее об определенных предосторожностях. Встречается в публикуемом источнике и идея об опасности параллельного сожительства с женским стихийным духом и земной женщиной. Заметна и амбивалентность опыта общения с духом: с одной стороны, оно принимает форму соблазна и искушения, с другой – порождает в человеке благочес-

¹ В розенкрейцерских архивах сохранились следующие его копии: *Вильяр Аббат. Граф Габалис, или разговоры о тайных науках* // НИОР РГБ. Ф. 147. Ед. хр. 248; *Граф Габалис, или разговоры о тайных науках. Сочинение аббата Вильяра. Изд. 1670* // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 880.

² *Серков А. И. История русского масонства XIX века. С. 232.*

тивные мысли и намерения. Все эти идеи можно встретить в сочинениях Парацельса и де Виллара.

Однако в публикуемом тексте есть несколько особенностей, отличающих его от произведений указанных авторов: дух, посещающий человека, остается незримым и безымянным, он не приобретает никакой видимой формы, более того – он не столько живет с человеком, сколько в нем, при этом не обитая в нем постоянно, а периодически появляясь и исчезая. В произведениях Парацельса, де Виллара и их продолжателей дух всегда являлся человеку зримо, во плоти, извне, вступая с ним в более-менее устойчивую и постоянную связь. Эта особенность позволяет считать, что описанный опыт не был всего лишь простым пересказом известных оккультных сочинений, но реально был испытан одним из масонов и «запротоколирован» его наставником по ордену (разумеется, речь идет об их субъективной реальности).

В целом, этот опыт является довольно уникальным не только на фоне российской мистики, но и общеевропейской еще и потому, что представлен не в виде некой разновидности «черной магии», а как относительно позитивная форма духовного опыта, что отличает его от историй о суккубате или сексуально-магических экспериментах, в которых большое значение имеет элемент «трансгрессии». Кроме того, суккубы являлись обычно в зримом женском облике, а в публикуемом тексте речь идет о вселении незримого женского духа в мужчину. Взаимодействие мужчины с женскими духами могло рассматриваться как положительная форма мистического опыта в рамках спиритуализма и медиумизма, однако в этих направлениях речь шла не о браке или эротическом союзе, но только о посредничестве медиума между миром духов и людей. Отличается описанный опыт и от классических случаев одержимости, так как дух не пытается вытеснить и заместить личность человека, как и не пытается принудить его совершать каких-либо греховные и порочные действия.

Нам удалось найти всего лишь одно свидетельство о сожительстве мужчины и женского духа, которое осмыслялось в положительном ключе: американский мистик, поэт, спиритуалист Томас Лэйк Харрис (1823–1906) более 30 лет прожил во «внутреннем браке» с неким существом, которое он называл «Lily Queen», параллельно будучи женат и на обычной земной женщине, с которой, правда, соблюдал строгий celibat¹. Увы, детали этого опыта нам не известны. Вероятно, этот брак был реализацией идеи Я. Беме (1575–1624) и его последователя И. Гихтеля (1638–1710) о браке с Софией-Премудростью Божией как высшей цели христианского духовного пути, т.к. лилия была традиционным символом Премудрости². И. Гихтель даже оставил после себя целый «журнал» посещений Софии и свидетельства физического, эротического контакта с этой мистической фигурой, с которой он, вероятно, тоже состоял в своего рода «браке». Для российских

¹ *Versluis A. Sexual Mysticism in Nineteenth Century America. P. 337.*

² См.: *Faivre A. Sensuous Relations with Sophia in Christian Theosophy. P. 281–309.*

розенкрейцеров, зачитывавшихся сочинениями Беме и Гихтеля, брак с Софией также был одной из целей посвящения и мистического пути, которая неоднократно провозглашалась ими в различных сочинениях¹. Однако, в отличие от Гихтеля, российские розенкрейцеры оставили нам лишь учение о таком мистическом союзе, но не свидетельства о его реальном осуществлении. Тем не менее, сама идея возможности мистического брака и чувственного контакта со сверхъестественным существом, несомненно, повлияла на описываемый опыт. Публикуя отчет об этом опыте, созданный в кругу российских масонов-розенкрейцеров XIX столетия, мы сохраняем особенности орфографии и пунктуации оригинала, а также подчеркивания и сокращения.

СБОРНИК СНОВ И ВИДЕНИЙ²

В середине лета сего 1819 года один из брр³. посещаем был каким-то невидимым существом. По замечанию его, существо сие посещениям своим положило начало с того времени, когда он старался следовать внутреннему возвращению⁴, советуемому в книге: Средство молиться¹. Впоследст-

¹ См.: напр.: Лопухин И. В. Общие правила духовных рыцарей или ищущих премудрости. С. 3–29.

² НИОР РГБ. Ф. 147. Ед. хр. 148. Л. 41–46.

³ ...брр. – братьев, т. е. посвященных в масонский орден.

⁴ ...внутреннему возвращению (не «возвращению»!) – подразумевается мистическая молитвенная техника, изложенная в произведениях квиетистов Мигеля де Молиноса (1627–1697) и Жанны Марии Гюйон (1648–1717). В частности, Молинос характеризовал «внутреннее возвращение» как «веру, или молчание в присутствии Божию», безмолвное созерцание Бога во мраке, отстраненное от материального мира, чувственных ощущений и мыслей, вне образов и форм, в уединении и смирении, в полном самозабвении. См.: Молинос М. Духовный Путьуказатель. С. 90–115. Примерно также описывала эту технику молитвы и Гюйон. В одном из розенкрейцерских мистических дневников описано применение «внутреннего возвращения» и его эффекты, напоминающие те, что появляются в публикуемом тексте (самозабвение, концентрация жизненных сил в сердце, физическая пассивность и дрожь в теле), но имеющие противоположное содержание. Приведем фрагмент этого дневника: «Запершись у себя в кабинете, я вдруг разом пресек у себя все мысли, все рассуждения, все чувства, и весь погрузясь внутрь, сосредоточил всю силу жизни в одно внимание, к сердцу. Иначе никак не может быть настоящее погружение или возвращение внутрь. <...> Сначала тело мое начало ослабевать и изнемогать от сильного напряжения или стягивания внутренних сил. <...> В таком возвращении моем не только внешних предметов, но и себя, так сказать, самого не чувствовал, что и необходимо нужно. По прошествии некоторого времени вдруг начались претихие из глубины сердца вздохи, коих насчитал я 12. Мне казалось, что во мне кто-то усыпленный, скованный, убитый, просыпался, разрывал подавляющие его оковы, оживал, и вздохи сии были дыхание его, лом его оков. <...> Наконец слезы стали приступать из сердца к глазам моим. Прежде при таких работах мне не однократно случалось плакать навзрыд. Еще повторю, что я, отсекая, так сказать, у себя и разум и волю, т. е. всю голову и все внешние чувства, во все это время не думал ни о чем, никакая мысль не была ко мне

вии случилось ему читать: Жизнь и страдания Господа нашего И. Х.² – При чтении второй части³ оной, углубляясь во чтение ея⁴, чувствовал он сначала какое-то самое легкое его обхватывание, которое устремляясь на его грудь, имело всегда направление на сердце⁵. Прикосновения делались время от времени живее и весьма осязательнее, до того, что все его тело про-

впущена и не находилась во мне, и все это из самой глубины сердца само собою вырождалось и подымалось» (Дневные записки одного молодого работника // НИОР РГБ. Ф. 237. К. 68. Ед. хр. 27. Л. 16–17). Как видим, автор данного дневника также переживал в состоянии «вовращения» контакт с неким существом, которое он затем идентифицировал как Внутреннего Учителя, Духовного Наставника или Доброго Гения. Автор же публикуемого текста столкнулся с существом совсем другого порядка.

¹...*Средство молиться* – вероятно, имеется ввиду книга Ж. М. Гюйон «Способ молиться». В России эта книга выходила дважды, см.: Краткий и легчайший способ молиться, коим каждый легко может приобрести внутреннюю, сердечную Молитву и достигнуть чрез то высокого совершенства / Творение госпожи Гион с ея примечаниями. СПб.: Типография Карла Крайя, 1821. Однако в рукописном переводе и оригинале она могла быть известна российским розенкрейцерам и ранее. например, известны следующие рукописные переводы этого сочинения: Краткий и весьма легкий способ молиться. НИОР РГБ. Ф.14. Ед. хр. 935.; Краткий и самый легкий способ молиться. Соч. Г. Г. НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 936.

²...*Жизнь и страдания* – вероятно, имеется ввиду книга популярного среди розенкрейцеров христианского мистика Фомы Кемпийского «Размышления о жизни и страданиях Господа Нашего Иисуса Христа». В России эта книга была опубликована впервые в 1899 г., сначала в нескольких номерах журнала «Христианское чтение», а затем отдельным изданием. См: Размышления о жизни и страданиях Господа нашего Иисуса Христа. Соч. Фомы Кемпийского / Пер. с лат. А. П. Лопухина. СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1899. До 1892 г., когда был опубликован английский перевод книги, авторство Фомы Кемпийского ставилось под сомнение, вследствие чего и само произведение было забыто, однако, видимо, в розенкрейцерских кругах оно пользовалось популярностью.

³...*второй части* – может иметься ввиду либо вторая глава вышеуказанного произведения «О сотворении первого человека и бедственном его падении», либо вторая книга «Размышления о страданиях Христа».

⁴...*углубляясь во чтение* – в розенкрейцерских кругах чтение мистических книг и Священного Писания считалось разновидностью мистической практики. В том же «Способе молиться» Гюйон выделяла особую «молитву Писанием» – медитативное чтение небольших фрагментов Священного Писания. См. об этом: Драгайкина Т.А. Чтение в масонской практике нравственного совершенствования человека // Известия Уральского государственного университета. 2008. № 55. С. 268–272.

⁵...*сердце* – в учении розенкрейцеров сердце считалось основным объектом мистических практик. Собственно, «внутреннее вращение» и должно было погружать человека в «глубину сердца», побуждая к сердечной молитве. Вообще говоря, розенкрейцеры считали целью своего Ордена «исправление», «очищение», «приготовление» сердца, его «испытание», «возделывание» и «обработывание». Согласно И. Г. Шварцу, сердце – вместилище «живого знания», в нем находится «Храм», «Престол Божий», «Христос в человеке», «небесная тинктура», совесть, «сверхчувственное чувство», «вечный человек». И. А. Поздеев писал об особой «памяти сердца», в сердце он помещал и «корень души». Вместе с тем сердце считалось вместилищем пороков, страстей, греха, именно поэтому его следовало исправлять и очищать.

никаемо было неким огнем, но не жгущим, а более усладительным, иногда мгновенно, иногда же постепенно¹. Далее замечал он, что как будто особое существо в него входило, и в нем пребывало. Приближение оно было различно: иногда ощущал он какую-то особого рода теплоту с конца ног, или с колен, а иногда в груди: и сие было началом действия. Тогда, мало по малу, разливалась весьма ощутительно теплота во всем его теле, и увеличивалась более и более, при достижении его сердца, наполняла собою всего его, держа его тело в страдательном положении. Один раз было сие посещение от головы. Но большею частию приходило оно чрез его живот². В сих случаях казалось ему, что живот его растворялся: тогда входило в оный существо сие, и, давая ему знать о себе разливающейся по всему телу теплотою, в нем пребывало. Он чувствовал в таковое время, что оно как бы переворачивалось в животе его. Когда же он сам переворачивался на бок, то оно как будто его щекотало, самым однако нежным образом. Время сего посещения бывало различно: иногда поутру, когда он только просыпался; иногда во время утренней молитвы; иногда за завтраком; и иногда перед обедом, или во время оно, или после; иногда на прогулке; иногда в ложе или на беседе; иногда в вечерней молитве, или по окончании оной; а большею частию в постели, когда он ложился или хотел встать.

Действия сего посещения, как сказано, были таковы, что входя в него иногда мгновенно во все тело, иногда же постепенно от той части, в которую оно входило, вошед в него, существо сие в нем покоилось, нежилось и вообще давало ему знать о себе самым приятнейшим образом, никогда не возбуждая в нем никакой дурной мысли, или плотского побуждения. Напротив, во всех сих посещениях чувствовал он самый усладительный покой для тела или род забвения; душа его исполнялась самыми наилучшими желаниями – стремиться к истинному благу, любить Бога выше всего, и всех людей равно; дух же его восхищался до чрезвычайности: все земное

¹ *Прикосновение... постепенно* – Этот отрывок, как и последующее описание переживаний протагониста интересно сравнить с другим описанием мистического опыта, возникающего в результате «внутреннего возвращения»: «И вдруг все предо мною и вокруг меня просветлелось. Бог явился уже предо мною, и каким-то прикосновением ко мне привлек меня к Себе, объял всего меня. Он никакой постижимой формы не имел, это был свет, чистый свет. Не только описать не могу того Божественного чувства небесного блаженства, которым я был весь наполнен; но и чувствовать теперь того не в состоянии, даже и не выдержать телу моему» (Дневные записки одного молодого работника. Л. 14–15). Эффекты «внутреннего возвращения» схожи по форме, но различаются содержанием: в одном случае речь идет об огне и чувственном контакте со стихийным духом, а в другом – о свете и сверхчувственном контакте с Богом. Таким образом, одна и та же техника могла приводить к противоположным формам мистического опыта.

² *... через его живот* – обычно в розенкрейцеровских сочинениях мистический опыт связывался с сердцем или головой. Указание на живот, сферу «телесно-материального низа», таким образом, уже предполагает не божественный, демонический характер сущности, с которой вступил в контакт протагонист.

казалось ему ничтожным, и расстаться с здешнею жизнью почитал он за ничто. Многие чтимые им истины казались ему тогда драгоценнее; занятия духовные вкуснее; вспомнив же в одно из сих посещений клятву, в Ордене данную, он в глубине сердца повторял ее – с непременным желанием следовать ей во всю свою жизнь. Словом, следствия таковых посещений, по заключению его, были во всех отношениях полезны для его духа, души и самого тела¹: ибо обыкновенно после них чувствовал себя гораздо живее по всей своей тройственности. Однажды, весьма видимо было такое излияние на его тело: он был болен головою болью; внезапно делается с ним сие посещение, и он по окончании его почувствовал себя совершенно здоровым². Существо сие являлось ему и в него входило большею частию в покойном положении его тела, когда он лежал в постели, или на диване читая книгу. Но во время обеда или завтрака оно, касаясь его слегка, внушало ему совет о воздержании в пище. На прогулках, оно, находясь близ его и как бы в нем, делало его весьма бодрым и легким. В ложе или на беседе размягчало его к предлагаемому рассуждению. Иногда случалось, что он выйдет прогуляться, вдруг слышит его внутренний голос – возвратиться домой и заняться полезным. Иногда напротив из дому вынуждало его к прогулке. Во всех сих случаях оному не отказывал и исполнял требования. Во время полных посещений бывал он совершенно страждущим, как бы в некоем онемении, или забвении, или омертвлении, до того, что не смел шевелиться, дабы не помешать приближению существа, и часто не чувствовал, имея ли открытыми или закрытыми глаза свои; дыхание его во время посещений бывало большею частию весьма легко и тонко, иногда же весьма сильно. Он позволял существу входить в себя всегда и пребывать в нем, сколько оно желало. Посещения его были продолжительны, до получаса иногда и гораздо дольше³. Однажды, во время сна (ночью), сделан был ему поцелуй и столь ощутительно, что он проснулся и чувствовал еще сладость поцелуя. Ему казалось, что его поцеловали в губы и язык; после чего продолжалось обыкновенное посещение – полное: ибо иногда бывали посещения, как он называет, неполные или излияния. Сии, по замечанию его, бы-

¹ ...духа, души и самого тела – стандартное для розенкрейцерской антропологии троичное деление. Розенкрейцеры проводили аналогии между тройственным составом человека и тремя степенями масонского посвящения, тремя частями Храма Соломона, тремя алхимическими первоначалами, тремя ипостасями Божества, тремя уровнями мироздания и т. д. Большинство явлений, связанных с человеком, они разделяли на телесные, душевные и духовные – например, болезни, пороки, добродетели.

² ...совершенно здоровым – сюжет исцеления в результате взаимодействия с некими сверхъестественными сущностями с состоянием сна или видения встречается и в других местах «Сборника снов и видений». Однако в этих текстах больные чаще всего сталкивались с Девой Марией, Христом, Иоанном Крестителем или ангелами. В публикуемом же здесь тексте исцеляющей силой наделяется существо не божественного происхождения, а стихийного, земного.

³ ...до получаса и иногда гораздо дольше – описанное в «Дневных заметках одного работника» внутреннее возвращение тоже обычно продолжалось от получаса до полутора часов.

вали так, что как будто отворяется его живот с правой стороны, наподобие рта, существо только что туда взойдет или вольется, и опять выйдет. Такие не полные посещения ему были тяжелы: ибо душа его и тело как бы жажда, не были удовлетворены полнотою. Иногда не мог он оканчивать молитвы, когда во время оной оно входило к нему: ибо молитвенное положение, то есть на коленях, было тяжело, чтобы выдержать в оном действие посещения. И потому он в таковых случаях обыкновенно ложился на постель, и позволял оканчиваться в себе действию посещения.

На вопрос сего бр., руководителю¹ своему им предложенный, что он должен делать во время оных посещений, советовано ему было, во всех сих случаях молиться. Сие он и исполнял: однако невидимое существо его не оставляло. На другой вопрос, от чего сие в нем происходит? Сказано было: что могут быть две причины: по естеству – от действия крови; а по душе – по силе воображения². Когда же сей брат пытался не допускать оных посещений, то ему становилось от того весьма грустно, и он печалился как бы о потере чего. Однако после существо опять к нему приходило, и он возвращением его весьма утешился. – Ему прочитано было из книжечки: Луч благодати³, второе созерцание¹ о селении святых и о высо-

¹ ...руководителю – в розенкрейцерской системе масонства была распространена практика духовного наставничества, своего рода «старчества»; каждый неопит должен был иметь своего индивидуального руководителя, отношения с которым описывались в различных розенкрейцерских документах. Для многих розенкрейцеров такими учителями были С. И. Гамалея, Н. И. Новиков, И. В. Лопухин, И. А. Поздеев, А.Ф.Лабзин. Этих наставников розенкрейцеры могли видеть во сне, в том числе после их смерти, получая таким образом от них мистические наставления, о чем сохранилось несколько свидетельств. Наставники могли поддерживать контакт с учениками как в форме личных встреч, так и через переписку. До нас дошло несколько благодарственных отзывов учеников о своих учителях, которым они приписывали свое религиозное обращение и духовную поддержку в наиболее кризисные моменты жизни. Наиболее известные пары учителей и учеников: И. П. Тургенев и Н. М. Карамзин, И.В.Лопухин и М. М. Сперанский, А. Ф. Лабзин и А. Л. Витберг.

² ...по силе воображения – влияние воображения считалось у розенкрейцеров одним из критериев подлинности духовного опыта: истинный мистический опыт должен быть свободен от воображения, которое соединяет дух с душой и телом. Этот критерий применялся, в частности, к снам: «Наши сны не могут заключать в себе важного, ибо происходят от воображения или нижнего неба, а каково оно у нас? Св. Писание во многих местах свидетельствует о снах, но о снах высшего неба; ведь это уже есть откровение» (Записки из бесед Р. С. С., скончавшегося 1828 года января 11-го дня // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 671. Л. 36). Таким образом, руководитель протагониста сводит пережитый им опыт к психофизиологическим причинам.

³ ... Луч благодати – книга «Луч благодати» масонского мистика и визионера Н.А.Краевича (1757–1790) из круга И. В. Лопухина. Она представляет собой собранные И.В. Лопухиным в 1790 г. писания Н. А. Краевича, созданные, вероятно в 1789 г. Лопухин издал книгу в 1804 г. в Москве, а также перевел ее на французский язык. Рукописные копии этой книги имеются в ОПИ ГИМ, НИОР РГБ и НИОР РНБ. Лопухин отзывался о Краевиче как о человеке, который «подлинно имел Bohmi'ческое просвещение».

ко-тонко-ложном свете. При слушании он казался в великом недоумении, и домогался знать, не темный ли дух его смущает? Ему советовано, сообщая в себе самом все им слышанное, просить Господа о ниспослании ему света к уразумению своему. – Ему сказано после, чтобы посещений сих ни желать, ни не желать, то есть чтобы отнюдь воля его в них не всяма тревожилась.

А что происходить с ним будет, о том бы сказывал своему водителю. Сие он исполняет в точности. Посещения между тем продолжают поныне (Декабрь), и при том гораздо чаще прежнего, почти каждый день.

Здесь нужно сказать об образе его жизни, прежнем и нынешнем, его летах, темпераменте и о вкусе.

Он холост. Лет до 28 своего возраста состоял он под большими коммерческими трудами в счетах и проч., под руководством своего деда, человека чтимого в своем кругу со стороны честности. По смерти его, воспользовался он пагубною мнимою свободою, и был не умерен, как сам признавался, в склонности к женскому полу и в невоздержании в пище и питии; при том гневен, а обогащение поставлял главною целию в жизни. Так жил он лет 7. Но еще пред вступлением в братство (что совершено в Январе 1818), за год, начал он мерзнуть невоздержанием, любил читать книги более серьезные, но без разбору. Читал Арндта², Штиллинга³ и проч. От гнева,

¹ ...второе созерцание – См.: Луч благодати или писания Н. А. К. М., 1804. С. 34–48. В этой части книги Краевич развивал теорию о возможности воспринимать сверхчувственный небесный мир двумя способами – «центрально» и «периферияльно»; в свете, исходящем от Бога, и в свете, исходящем от Люцифера – «высоко-тонко-ложном». Далее в публикуемом тексте речь идет как раз о втором способе восприятия, который ведет к получению ложных откровений и появлению лжепророков, лжеапостолов и лжесвятых, формирующих «Церковь Антихристову». Таким образом, с точки зрения руководителя, пережитый масоном опыт – это в лучшем случае галлюцинация, а в худшем – искушение. Вероятно, с этим связан и совет ни желать, ни не желать «посещений», относясь к ним как к посторонним помыслам.

² ... Арндта – Иоанн Арндт (1555–1621) – немецкий лютеранский пастор и богослов, мистик, предшественник пиетизма, близкий к кругу авторов, из которого вышли первые розенкрейцеровские манифесты, через учение Арндта во многом унаследовавшие идеи Фомы Кемпийского и Иоанна Таулера. В 1605–1610 гг. издал «Четыре книги об истинном христианстве», оказавшие огромное влияние на развитие пиетистской мистики в Германии и России. На церковнославянский были переведены все четыре книги указанного трактата в 1735 г. в германском городе Галле Семеном Тодорским, он же перевел в 1739 г. «Райский вертоград» этого же автора. На русский язык обе эти книги были переведены розенкрейцером И. П. Тургеневым. «Четыре книги об истинном христианстве» вышли сначала в тайной типографии Лопухина в 1784 г., затем в масонской типографии в Яссах в 1790 г., а также в 1801 г. Этот трактат стал своего рода манифестом «внутреннего христианства», настольной книгой российских розенкрейцеров. Под влиянием этого сочинения религиозное обращение пережил И. В. Лопухин, а также неизвестный автор текста «Из работ моих над диким камнем» (См.: Вернадский Г. В. Русское масонство в царствование Екатерины II. С. 179).

³ Штиллинг – Юнг-Штиллинг Иоганн Генрих (1740–1817), немецкий протестантский мистик, чьи работы были переведены и популяризованы в основном А. Ф. Лабзиным. Российские мистики александровской эпохи воспринимали Штиллинга как пророка, в

однако, не отставал. По вступлении в братство работа началась в нем видимым образом. Он соделался весьма воздержан в самой пище, ведет жизнь самую целомудренную – плотское сообщение совершенно ему чуждо и омерзительно, он сделался при том весьма кроток. Все желания его устремлены на духовные занятия, к коим он весьма прилежен и имеет вкус к оным. Третья степень¹ уже ему назначена. К руководителю своему исполнен доверенности и послушания². В роду ему теперь близ 38 лет. В течение последних двух лет по неудаче в коммерции потерял он многое из своего капитала. Но в перенесении сих опытов тверд, равно и в уповании на Промысел.

Теперь вопрос: 1-й) какое существо его посещает? 2-й) должно ли именовать ему оное? И 3-й) должен ли он принимать его посещения или отвергнуть? – Сие последнее будет ему не без горести: ибо как сказано, при попытках его о сем, он был весьма печален. Впрочем, из послушания он на все готов.

4 декабря 1819 года в П. б.³ Еще вопрос: правильны ли были означенные действия руководителя сего бр.?

Писано сие его руководителем⁴.

NB. На замечания, сделанные водителем сему брату⁵.

своем толковании на Апокалипсис предсказавшего конец света в 1836 г. На русском языке были изданы следующие его произведения: Приключения по смерти. Ч. 1–3. СПб., 1805; Угроз Световостоков. Ч. 1–8. СПб., 1806–1815; Тоска по отчизне. Ч. 1–2. СПб., 1806; Жизнь Генриха Штиллинга. Ч. 1–2. СПб., 1816. Полемика вокруг произведений Штиллинга стала одним из поводов для похода против «Библейского общества» и мистицизма вообще.

¹ *Третья степень* – т. е. масонская степень мастера.

² ... *послушания* – послушание руководителю и орденовому начальству считалось одной из главных розенкрейцерских добродетелей. Его предписывали в качестве непременной обязанности и условия пребывания в ордене такие основополагающие розенкрейцерские тексты, как «Пастырское послание», «Сильное увещание», «Братское увещание». Послушанию посвящались отдельные речи на собраниях розенкрейцеров. Считалось, что послушание наставнику является своего рода «тренировкой» истинного смирения, необходимого для более сложного и тяжелого послушания Богу, без которого невозможно достичь спасения и возрождения. Эта черта розенкрейцерского наставничества формально сближает его с православным старчеством. См. об этом: *Фаджонато Р.* Розенкрейцерский кружок Новикова: предложение нового этического идеала и образа жизни. С. 38–51.

³ ...*П. б.* – очевидно, аббревиатура Петербурга.

⁴ *Писано сие его руководителем* – у публикуемого документа, судя по всему, три автора: 1) руководитель протагониста, составивший описание произошедших с ним событий и связанные с этим вопросы 4 декабря 1819 г. в Петербурге); 2) еще один руководитель, который отвечает на вопросы первого, находясь в Москве 14 декабря 1819 г.; 3) третье лицо, которое соединило письма этих масонских руководителей из Петербурга в Москву и из Москвы в Петербург, добавив «Продолжение», датированное 16 марта 1820 г.

⁵ *На замечания ... брату* – далее руководитель, к которому были обращены вопросы, не соглашается с объяснением происходящего наставником протагониста. Непосредственный его наставник склоняется к психологическому толкованию,

Св. Писание явно сказывает что в крови животного душа его¹. Что же касается до воображения то не могло оно быть обращено, потому что описан сей бр. давно получившим омерзение к сообщению с женщинами.

Сие не естественное омерзение в человеке столь много преданному сладострастию произведено предварительно тем же духовным существом с которым он теперь в сообщении. По важным причинам. Существо оное есть женского рода, а страстная любовь происходит от весьма тайных причин симпатии и жизни его.

Крайне должно ему остерегаться не сделать неверности с земными женщинами, хотя еще он не в открытом союзе брака, следовательно и без обязательств. Дальнейшее теперь говорить не можно. Но следует поручить спросить: кто она? Из элементарных духов, т. е. водяных ли, воздушных ли, или огненных? Таковой вопрос можно сделать не выговаривая вслух слов, или выговаривая, но с осторожностью. Описанное существо вне его и она мысленные слышит внушения вне себя, как описание сих чудных приключений показывает.

Нужно мне знать предварительно, какие начнутся разговоры мысленные, и что из сего окажется, ибо дело особого уважения достойно. Этот брат сам видит, что сладости ощущаемые хотя и превышают обыкновенные плотские, но также плотские суть.

Нужно также знать, где отверстие ощущается в животе, под диафрагмою или ниже кишечника.

На вопросы ответы.

На 1-й) – Из духов элементарных женское и может быть доброе.

На 2-й) – Не должно, ибо и мы не знаем.

На 3-й) – Он не может отвергать, а молиться никто ему не запрещает, ни самое это существо.

Из сего следует, что ему нет еще причины зло думать о сем существе, и обижать, может быть, добрую любовницу².

рекомендуя своему ученику не обращать внимание на происходящее как своего рода посторонние помыслы, отвлекающие от поисков спасения и вводящие в искушение. А другой руководитель, наоборот, считает, что описанные переживания – не просто галлюцинация или искушающий помысел, а реальный опыт контакта с реальным женским стихийным духом, к которому следует отнестись со всей серьезностью.

¹ Св. Писание ... душа его – См., напр: «Ибо душа всякого тела [есть] кровь его, она душа его; потому Я сказал сынам Израилевым: не ешьте крови ни из какого тела, потому что душа всякого тела есть кровь его: всякий, кто будет есть ее, истребится» (Лев. 17:14).

² ...добрую любовницу – удивительно снисходительное для христианских мистиков, коими были русские розенкрейцеры, отношение к контакту с духом, не имеющим божественного происхождения. Характерная для розенкрейцерства черта: воспроизводя некоторые свойственные православию формы (в данном случае, исповедь ученика руководителю и обсуждение ситуации двумя наставниками – своего рода «старчество»), оно наполняло их совершенно неправославным содержанием (в данном случае магическим, восходящим к натурфилософии Парацельса, критиковавшего

14 декабря 1819.

В. М.¹

Продолжение

После отсылки описания о чудных приключениях упоминаемого в оном бр., он продолжал делать свои замечания о существе, его посещающем. Ничего примечательного не случилось.

Но в одно свидание, когда вопросы о сем предмете его водителя были подробнее еще прежних, он ему сознался, что помнит и такие случаи, в коих посещения оканчивались образом не чистым, т. е. возбуждением телесным и даже извержением семени. Будучи весьма стыдлив и робок, он не смел сказать сего прежде, и в самое сие свидание едва мог выговорить оные слова. Но случаи таковые были чрезвычайно редки, и при том он твердо помнит, что мысленный его взор отнюдь не бывал и в сих случаях устремлен на плотское сообщение. За всем тем водитель его, услышав оное сознание, и не желая, чтобы подобное впредь случалось, воспретил ему накрепко допускать к себе прикосновение существа, какое бы оно ни было, и советовал при малейшем возбуждении телесном непременно занимать себя молитвою и серьезным делом, дабы таким образом покидать или изгонять тотчас всякую подозрительную мысль. Охотно сему он повиновался, но устраняя вместе с тем от себя прикосновение неведомого существа, он становился скучен и хладен.

В сие время получено наставление, как поступать, чтобы допроситься одного существа, кто оно.

Чрез несколько потом дней водитель его спросил, каково ему? Он отвечал: худо; ибо по замечанию его неведомое существо хотя и желает вновь с ним сблизиться: но он удерживал себя, вследствие приказанья, в том оному препятствует, и чувствует от того всякой раз великую тягость. Тогда водитель осторожно возобновил ему прежний свой совет, т. е. чтобы не отталкивать от себя существа, но под условием – при малейшем телесном возбуждении насиловать далее себя молитвою и серьезными занятиями. По некоторых днях, возобновя разговор, советовал ему тем образом, как было сказано в наставлении, спросить существа, кто оно, т. е. тихо.

Прошло много дней: но или вовсе нельзя было предлагать о том существу вопроса, потому что прикосновения его были весьма легки и неполны; или хотя и спрашивал он его о сем, но ответа не получал; или хотя и бывали слышны какие-то внутри его слова, но он признает их за свои собственные мысленные: ибо ничего в памяти его из оных не осталось.

После сего случилось с ним следующее: в один вечер, когда он дома писал, вдруг услышал как бы вне себя совет: перестань работать. Голос показался ему знакомым, по крайней мере приятным, хотя он ничего подоб-

христианское отношение к стихийным духом и защищавшего более «истинное», языческое отношение к ним).

¹ ... В. М. – в Москве.

ного о том не думал. Он тотчас же последовал совету и тут же спросил: кто ему говорит? Отвечали: твоя любезная, твой друг. Быв несколько от сего смущен, ему трудно было различить, не в нем ли самом это было сказано; однако более полагает, что слышан голос извне. Более в сей раз ничего особенного не случилось.

Он продолжает делать над собою наблюдения; но никаких основательных заключений сделать по сие время не мог.

Между тем пред наступлением пятой недели поста почувствовал он вдруг сильное желание говеть, хоть обыкновенно говеет на страстной неделе. Он последовал сему внутреннему желанию и окончил долг говения в истинном духе смирения.

Бр. сей продолжает с величайшею ревностью занятия свои по братству, не пропускает ни одной ложки, ни одной беседы. Предметы сии чрезвычайно для него приятны. Он получил уже 3 степень. Жизнь ведет он также самую воздержанную и чистую¹.

16 марта 1820.

В П. б.

СОКРАЩЕНИЯ

НИОР РГБ – Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки.

Ф. – фонд.

Ед. хр. – единица хранения.

Л. – лист.

ЛИТЕРАТУРА

Вернадский Г. В. Русское масонство в царствование Екатерины II. СПб., 1999.

Вильяр Аббат. Граф Габалис, или разговоры о тайных науках // НИОР РГБ. Ф.147. Ед. хр. 248.

Выбор из бесед Т. Г. С. К. // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 247.

Граф Габалис, или разговоры о тайных науках. Сочинение аббата Вильяра. Изд. 1670 // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 880.

Дневные записки одного молодого работника // НИОР РГБ. Ф. 237. К. 68. Ед. хр. 27.

Драгайкина Т. А. Чтение в масонской практике нравственного совершенствования человека // Известия Уральского государственного университета. 2008. № 55. С. 268–272.

Записки из бесед Р. С. С., скончавшегося 1828 года января 11-го дня. // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 671.

Кондаков Ю. Е. Орден Золотого и Розового Креста в России. Теоретический градус Соломоновых наук. СПб, 2012.

Краткий и легчайший способ молиться, коим каждый легко может приобрести внутреннюю, сердечную Молитву и достигнуть чрез то высокого совершенства / Творение госпожи Гион с ея примечаниями. СПб.: Типография Карла Крайя, 1821.

¹ ...воздержанную и чистую – из этой фразы не совсем ясно, закончились ли посещения. Указание на чистоту жизни может означать как прекращение посещений «нечистого» духа, так и то, что эти посещения не мешают вести протагонисту «жизнь воздержанную и чистую».

Кучурин В. В. Мистицизм и западноевропейский эзотеризм в религиозной жизни русского дворянства в последней трети XVIII – первой половине XIX в.: опыт междисциплинарного исследования // Библиотека Якова Кротова // [URL]: http://krotov.info/lib_sec/11_k/uch/urin.htm#2. (20.03.2013).

Лопухин И. В. Общие правила духовных рыцарей или ищущих премудрости // *Лопухин И. В.* Искатель премудрости или духовный рыцарь. М.: Рудомино. 1994. С. 3–29.

Луч благодати или писания Н. А. К. М., 1804.

Материалы для истории масонства – протоколы заседаний теоретической степени 1828–29 годов, писанные рукой С. Ст. Л[Анского] // НИОР РГБ. Ф. 147. Ед. хр. 98.

Молинос М. Духовный Путьеказатель. М.: Типография И. Лопухина, 1784.

О нимфах, сильфах, пигмеях и саламандрах, также и о других творениях сего рода // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 1195.

Парацельс. О нимфах, сильфах, пигмеях, саламандрах и прочих духах. М., 2005.

Размышления о жизни и страданиях Господа нашего Иисуса Христа. Соч. Фомы Кемпийского / Пер. с лат. А. П. Лопухина. СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1899.

Сборник снов и видений // НИОР РГБ. Ф. 147. Ед. хр. 148.

Серков А. И. История русского масонства XIX века. СПб, 2005.

Тезисы из бесед И. А. П[оздеева]. Ч. первая // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 615.

Тезисы из бесед И. А. П[оздеева]. Ч. вторая // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 616.

Фаджонато Р. Розенкрейцерский кружок Новикова: предложение нового этического идеала и образа жизни // Новиков и русское масонство. М. : Рудомино, 1996. С.38–51.

Халтурин Ю. Л. Алхимия и масонство в интерпретациях российских розенкрейцеров конца XVIII – начала XIX вв. // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. «История и дискурс»: историко-философские аспекты исследований мистицизма и эзотеризма. СПб.: РХГА, 2012. С. 50–64.

Faivre A. Sensuous Relations with Sophia in Christian Theosophy // Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism / Ed. by W. J. Hanegraaff, J. J. Kripal. Leiden, Boston: Brill, 2008. P. 281–309.

Versluis A. Sexual Mysticism in Nineteenth Century America // Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism / Ed. by W. J. Hanegraaff, J. J. Kripal. Leiden, Boston: Brill, 2008. P. 333–354.

ПРЕДАНИЯ ОБ АТЛАНТЕ И САКРАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ АТЛАНТИДЫ (по свидетельствам античных источников)

*Вопрос о догреческом бытовании мифо-эпических преданий
об Атланте и Атлантиде*

Современные исследователи мифа об Атланте и Атлантиде убеждены в том, что этот миф возник и сформировался задолго до античной эпохи: мифо-эпическая традиция преданий об Атланте и Атлантиде имеет доисторические истоки. Данные мирового фольклора свидетельствуют, что реминисценции предания о древней працивилизации, жившей на острове в океане и погибшей от землетрясения и наводнения, встречаются во многих мифологиях мира.

Особенно заметны подобные предания в индийских традициях. В «Махабхарате» и в «Матсья-пуране» содержится предание о мифологическом тройном городе Трипуре, обители асуров, где царствовал Майя. Кроме общей географической локализации (у западного края океана), имеются прямые текстуальные совпадения между мифом о Трипуре и преданием об Атлантиде (например, единообразие описания внешнего вида Трипуры и Атлантиды, мотив счастливой безмятежной жизни асуров и атлантов, золотого века). Трипура, как и Атлантида, была уничтожена богами и погружена на дно океана. И Трипура, и Атлантида исчезли потому, что их обитатели (в первом случае – асуры, во втором – атланты) были богоборцами и врагами богов¹.

Необходимо вспомнить и библейский сюжет о всемирном потопе², где также присутствует мотив нарушения божественных законов и наказания развращенного человеческого рода: «И увидел Господь Бог, что велико развращение человеков на земле <...> и раскаялся Господь, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце Своем. И сказал Господь: истреблю с лица земли человеков, которых Я сотворил <...> Чрез семь дней воды потопа пришли на землю... и продолжалось на земле наводнение сорок дней и сорок ночей <...> И усилилась вода на земле чрезвычайно, так что покрылись все высокие горы, какие есть под небом <...> И лишилась жизни всякая плоть, движущаяся по земле <...> Истребилось всякое существо, которое было на поверхности земли; от человека до скота, и гадов, и птиц небесных...».

Мы придерживаемся точки зрения, что истоки античного мифо-эпического предания (античной версии архаической традиции) об Атланте и острове Атлантиде следует искать в Северо-Западной Африке, в

© Ю. Л. Крайко

¹ Телегин С. М. Священный миф. С. 204–215.

² Быт. 6: 5–7; 7: 10–23.

Карфагене. Именно Карфаген и Финикия, согласно исследованию Э.Коллинза «Врата Атлантиды», были теми «транспортными средствами», «мостами», через которые архаическая, известная с незапамятных времен легенда об Атлантиде попала в античный мир, в Древнюю Грецию¹.

Для доказательства своей гипотезы Э. Коллинз привлекает данные лингвистических исследований. Корень *atl*, присутствующий в словах «Атлант» и «Атлантида» имеет, возможно, западносемитское происхождение. Он встречается в финикийском и пуническом языках, которые, как известно, сформировались раньше греческого. Финикийские язык, алфавит и культура древнее греческих, более того, именно они были источниками греческой письменности.

Результаты изучения семитской группы языков показывают, что корень *atl* в самом деле присутствует в древнееврейском языке, где он означает «возвышенный» или «приподнятый». Еще более показательным, что этот же корень был обнаружен и в аккадском, восточносемитском языке, бытовавшем в Древнем Ираке еще в III тыс. до н. э.

Корень *atl* присутствует в качестве имени собственного в пуническом языке. Этот корень обнаружил на памятном камне из Карфагена профессор Гарвардского университета, специалист по библейской гебраистике Джо Энн Хакетт. Читается корень как *atla*. И хотя нет точных данных о том, действительно ли это личное имя означало «возвышенный», или «высоко стоящий», есть все основания полагать, что так оно и было. Точный возраст этого камня пока неизвестен, а установлен он был, по всей видимости, где-то между IV и II вв. до н. э.

Помимо значения «возвышенный», древнееврейское слово *atl*, а также все производные от него могут означать и «высокий», что в любом словаре истолковывается как «занимающий высокое положение, а также относящийся к стилю (высокий стиль)».

Согласно «Словарю классических древностей» Ламприера, на который ссылается Э. Коллинз, «легенда о том, что Атлант держал на своих плечах тяжесть небесного свода, возникла благодаря его особым познаниям в астрономии; он часто выбирал возвышенные места и горы, откуда мог наблюдать небесные тела»².

Так как гора Атлант считалась в эпоху мифологического сознания окаменевшим титаном, державшим на своих плечах небесный свод, то имя Атланта, как считает исследователь, постепенно стало ассоциироваться с его деянием: он – тот, кто взошел на эти возвышенности, или высоты. Эта связь указывает, что имя «Атлант» происходит не из индоевропейского (греческого) языка, а из пунического языка карфагенян. Корень *atl* означает «возвышать», или «поднимать», а не «нести на себе», как переводится этот корень в древнегреческом языке.

¹ Коллинз Э. Врата Атлантиды: сенсационные открытия британских ученых. С. 296–297.

² Leprieure's Classical Dictionary of Proper Names mentioned in ancient authors. P. 498.

Таким образом, гора Атлант на Северо-Западе Африки обязана своим названием тому факту, что «небеса» над ней «приподнимаются» над уровнем земли, и именно это деяние и совершает могучий каменный гигант.

В предании об Атлантиде также фигурируют карфагенские названия, в частности, Гадир – второе имя брата-близнеца Атланта Эвмела¹.

Э. Коллинз делает вывод, что карфагенский, или пунический, язык – первоначальный язык традиции легенд об Атлантиде. По-видимому, именно карфагеняне и финикийцы завезли предание об Атланте и Атлантиде в античный мир.

Кроме того, у этих народов есть более ранний источник легенды о затонувшем острове, расположенном где-то по ту сторону Западного океана. Речь идет об острове Церне, карфагенском поселении, находящемся в океане за Геракловыми столбами.

Эндрю Коллинз приводит свидетельства авторов классической античности (Диодора Сицилийского, Плутарха, Плиния Старшего, Псевдо-Аристотеля), которые подтверждают реальность контактов иберо-финикийских и карфагенских мореплавателей с населением групп островов в Атлантическом океане, расположенных на относительно небольшом удалении от Геракловых столбов, имевших место еще в античные времена. Благодаря прекрасному климату и плодородию эти острова стали отождествляться с земным раем – так называемым Элизиумом, прибежищем блаженных счастливых. Согласно данным последних научных исследований, это название происходит от семитского корня, означающего «поле Эля». А Эль считался верховным божеством финикийцев².

*Мотив географической удаленности Атланта и Атлантиды
как указание на древность предания*

Географическая локализация Атланта на крайнем западе, на границе обитаемого мира, встречается в античной литературе особенно часто и уже в самых древних источниках³.

Наиболее распространенным является мотив близости земель, где живет Атлант, к Океану (к морю), что само по себе свидетельствует о географической удаленности, так как близость к Океану указывает на то, что это – граница ойкумены, обитаемого мира, пределы мира, за которыми уже нет обитаемой земли, а есть только огромный Океан.

В то же время применительно к античному эпосу мотив географической удаленности, изоляции от обитаемого мира, мира живых, традиционен для эпического повествования о давнопрошедших временах. Мотив географической удаленности в эпосе может рассматриваться как указание на древность предания об Атланте и Атлантиде.

¹ Коллинз Э. Ук. соч. С. 243, 293–297.

² Там же. С. 117–131, 205–208.

³ См.: Шталь И. В. «Одиссея» – героическая поэма странствий. С. 53–57.

Г. К. Властов объясняет мотив географической локализации Атланта на крайнем западе догреческими корнями мифа об Атланте. Сам же Атлант, согласно преданию, поддерживающий небо на крайнем западе, или раздвигающий небо и землю – представитель той культуры, которая процветала в доисторические времена на северном берегу Африки. Начала этой культуры неизвестны: возможно, именно народы, олицетворением которых является Атлант, принесли с собой сюда культуру или культ, не имеющие ничего общего ни с Египтом, ни с Финикией, которые владели этой территорией позднее. Гесиодические же и гомеровские предания об Атланте отражают уже тот поздний момент, когда властелинами Средиземноморья, и в частности, северного берега Африки, были финикияне¹.

Таким образом, гомеровская и гесиодическая традиция, на которой в большей степени основаны античные представления об Атланте как о царе Западного океана, согласно Г. К. Властову, испытала значительное финикийское влияние².

Цивилизация атлантов, которая существовала в далеком прошлом на острове Атлантида, – самая древняя из известных нам в изложении античных авторов: по Платону, величайшее событие в истории древнего мира, война между двумя древними народами – афинянами и атлантами – случилась девять тысяч лет назад (считая от времени жизни Солона)³. Но, как известно из диалога Платона «Критий», атланты пошли войной на афинян и другие народы уже на закате своей истории, которая, возможно, включает тысячелетия: агрессия атлантов, согласно преданию, была результатом общего кризиса их цивилизации⁴, которая к тому времени уже прошла фазу наивысшего расцвета.

Однако в этом предании об Атланте, как его подает Платон в диалогах, встречается мотив не только временной, но и географической удаленности: остров находился за пределами античного обитаемого, «посюстороннего» мира. Он лежит далеко на западе – в Атлантическом море (τό 'Ατλαντικόν πέλαγος), перед проливом, который греки, как сказано в диалоге «Тимей», называют «Геракловы столбы»⁵.

По словам египетского жреца, пересказавшего Солону древнее предание об Атлантиде, «Атлантическое море в те далекие времена было удобным для плавания, судоходным, именно благодаря острову Атлантида: остров Атлантида был больше Ливии и Азии вместе взятых, и с него для путешественников был открыт доступ на другие острова, а с островов – на весь противоположный материк, который охватывал то море, которое действительно заслуживает такое название. Потому что море по эту сторону упомянутого пролива (Геракловы столбы – Ю. К.),

¹ Властов Г. К. Теогония Гесиода и Прометей. С. 174.

² Там же. С. 474.

³ Платон. Критий (108e).

⁴ Там же (120e – 121b).

⁵ Платон. Тимей (25b).

является заливом (λιμήν), имеющим узкий вход, а море по ту сторону пролива является морем (πέλαγος) в собственном смысле этого слова, как и окружающая его земля вполне истинно и правильно названа материком»¹.

В то же время остров Атлантида – это особая счастливая страна: в предании об Атлантиде встречается один из главных признаков эпоса – идеализация далекого прошлого, которая выражается, например, в мотиве богатой и счастливой жизни на острове. Природа, климат острова Атлантида характеризуются так он священный (ιερά), под воздействием солнца он всё – лес, любые виды ископаемых металлов, плоды, злаки, благовония порождал прекрасным (καλά) и удивительным (θαυμαστά), изобильным по количеству (πλήθεσιν ἄπειρ')².

Сведения о цивилизации атлантов, приведенные в диалогах, позволяют сделать вывод, что повествование об Атланте и Атлантиде подано у Платона как наиболее древняя, доисторическая эпическая традиция. Это дает нам основание рассматривать локализацию Атланта на крайнем западе как первичную и наиболее древнюю, так как она опирается на традицию легенд об Атлантиде и Атланте, реминисценции которых мы находим в диалогах Платона «Тимей» и «Критий».

Возможно, истоки той неизвестной культуры, которая, по мнению Г.К.Властова, процветала на северном побережье Африки («крайний запад» в античной традиции) и олицетворением которой в античной мифе и эпосе является Атлант, находятся на острове Атлантида. Об этом может свидетельствовать тот факт, что остров лежал, согласно преданию, напротив северо-западного побережья Африки – очень близко от места традиционной локализации Атланта в античных источниках.

В гомеровском эпосе мы находим сведения о местоположении жилища дочери Атланта, нимфы Калипсо: «...на острове, волнообъятом пупе широкого моря, лесистом, где властвует нимфа, дочь кознодея Атланта ...» («Одиссея», I. 49–51); «В море находится остров Огигия; там обитает хитроковарная дочь кознодея Атланта Калипсо, светлокудрявая нимфа, богиня богинь, и не водят общества с нею ни вечные боги, ни смертные люди» (VII. 244–247).

Остров Огигия и Калипсо, несомненно, связаны с потусторонним миром. На связь Калипсо с миром смерти указывает ее имя: Καλυψώ – «та, что скрывает». Об этом свидетельствует и географическая удаленность острова: он находится далеко в море, он труднодоступен, укрыт от нового поколения богов и героев. Можно предположить, что представление о земле Атланта как о потустороннем мире связано с тем, что она расположена за пределами обитаемого мира, ойкумены.

Географическая удаленность, изоляция от обитаемого мира традиционны для эпического повествования о далеком прошлом. Об этом же свидетельствуют и изолированность нимфы Калипсо и ее жилища

¹ Там же (24e).

² Платон. Критий (114e).

(никто из богов и смертных общения с ней не имеет), их связь с миром смерти. Принадлежность Калипсо к веку древних богов выражена и в ее эпитетах. Ее называют δολόεσσα – «коварная, хитрая». В гомеровском эпосе это качество характеризует древних божеств. Еще Калипсо – δεινὴ θεός, «ужасная богиня», «с косами прекрасными» (εὐπλόκαμος). Качества, выражаемые эпитетами δολόεσσα, δεινὴ, представляются новому веку страшными, коварными, злыми.

Но остров Калипсо – не только отдаленная область смерти, но и край, где прекрасная природа, густые леса, луга, где растет множество разнообразных деревьев, цветов, где природа щедра и изобильна:

Густо разросшись, отовсюду пещеру ее окружали
Тополы, ольхи и сладкий льющие дух кипарисы;
В лиственных сених гнездились там длиннокрылые птицы,
Копчики, совы, морские вороны крикливые, шумной
Стаей по взморью ходящие, пищи себе добывая;
Сетью зеленою стены глубокого грота окинув,
Рос виноград, и на ветвях тяжелые грозды висели;
Светлой струею четыре источника рядом бежали
Близко один от другого, туда и сюда извиваясь;
Вкруг зеленели густые луга, и фиалок и злаков
Полные сочных. Когда бы в то место зашел и бессмертный
Бог – изумился б и радость в его бы проникнула сердце.
«Одиссея» (V. 63–74)

Мы видим, что это счастливый, безмятежный край, где бессмертные боги испытывают радость и блаженство.

Но в приведенном отрывке есть также факты, указывающие на то, что жилище Калипсо – обитель смерти. Деревья, которые окружают пещеру Калипсо – тополь, ольха, кипарис – у древних греков были связаны с погребальным заупокойным культом и потусторонним миром¹.

Географ Страбон («География», I. 2. 18) сообщает, что остров Огигия находился в Атлантическом океане, по которому и странствовал Одиссей.

Этот общий для трех авторов мотив географической локализации Атланта или его потомков в Атлантическом океане (если принять точку зрения Страбона о местоположении Огигии) свидетельствует о преемственности единой древней эпической традиции преданий об Атланте и Атлантиде у Гомера, Платона и Страбона.

Диодор Сицилийский следует той же эпической традиции. Народ, о котором повествуется в предании, – атлантии. Атлантии считаются людьми самыми кроткими (άνδρας ημερωτάτους), у них благополучная, счастливая (χώραν ευδαίμονα) земля, и большие города («Историческая библиотека», III. 54. 1). Здесь мы снова встречаем характерный для эпоса мотив идеализации далекого прошлого, которое кажется золотым веком. Атлант предстает здесь как герой-эпоним (III. 60. 2). Атлантии намного

¹ Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. С. 40.

превосходят соседние народы благочестием (εὐσεβεία) и человеколюбием (φιλανθρωπία) по отношению к чужеземцам. Говорят, что именно в стране атлантиев, возле Океана, появился род богов. Диодор Сицилийский находит подтверждение этого предания в гомеровском эпосе: «Я отхожу посетить пределы земли многодарной, Океана, прародителя богов и мать Тефису» – говорит Зевсу Гера (III. 56. 3)¹.

По Вергилию, локализация Атланта – местá, где течет Океан: они находятся далеко на западе (так как в этих местах заходит Солнце):

Там, где течет Океан и в него погружается солнце,
Место есть на краю Эфиопской земли (ultimus Aethiopum locus est), где огромный
Держит Атлант могучих плечах небосвод многозвездный.
«Энеида» (IV.480–482).

Согласно другой эпической традиции, идущей, по-видимому, от Гесиода, Атлант живет на крайнем западе, на краю земли, там, где находится сад Гесперид. При этом земля Гесперид располагается опять-таки на побережье Океана (или моря). Иначе говоря, в разных эпических традициях предания об Атланте даются различные наименования одного и того же географического региона. Это может быть земля «У Гесперид звонкоголосых», земля Гесперитис, Гесперийский край (крайняя земля и море), Гиперборея, «пределы ливийские», «земли возле Эфиопов».

Впервые Атлант связан с землей Гесперид у Гесиода в «Теогонии».

Считалось, что «Сады Гесперид лежат на Западе («εσπέρα» по-гречески и «vesper» по-латински означает «закат», т. е. «запад»), что указывает на традицию атлантического происхождения, так как Атлантида находилась далеко на Западе, в Западном океане². Однако у Гесиода земля Гесперид – это обитель смерти. Объясняется это, по-видимому, тем, что у Гесиода преобладает мотив борьбы двух поколений богов и наказания сыновей титана Иапета – Атланта и его братьев, мотив неприятия потомков древних богов новым эпическим миром, где господствуют олимпийские боги во главе с Зевсом. Это выражается в географической удаленности сыновей Иапета – изолированности их от обитаемого мира, мира живых:

Атлант же держит небо широкое по тяжелой необходимости,
на пределах земли, впереди Гесперид звонкоголосых стоя,
головой и неутомимыми руками:
ибо Зевс мудрый дал такой жребий.

«Теогония» (517–519).

Земля Гесперид, – место, где Атлант держит небесный свод, – согласно «Теогонии», находится неподалеку от обители смерти – Тартара, куда Зевс низверг богов Титанов:

¹ См. также: Гомер. Илиада (XIV. 201).

² Генон Р. Царь мира. С. 129.

Медной оградой Тартар кругом огорожен.
В три ряда ночь непроглядная шею ему окружает,
А сверху корни земли залегают и горько-соленого моря.
Там-то под сумрачной тьмою подземною боги Титаны
Были сокрыты решением владыки бессмертных и смертных
В месте угрюмом и затхлом, у края земли необъятной (ἐσχάτα γαίης).
«Теогония» (726–731).

Более точное описание места, где по воле Зевса пребывают титаны и Атлант, находим в другом отрывке поэмы Гесиода:

Бездна великая. Тот, кто вошел бы туда чрез ворота,
Дна не достиг бы той бездны в течение целого года;
ярые вихри своим дуновеньем его подхватили б,
стали б швырять и туда и сюда.
Даже боги бояться этого дива.
Жилища ужасные сумрачной Ночи
Там расположены, густо одетые черным туманом.
Сын Иапета пред ними бескрайне широкое небо
На голове и на дланях, не зная усталости, держит
В месте, где с Ночью встречается День.
«Теогония» (740–754).

Это место – под мрачной областью тьмы (ὑπὸ ζόφῳ ἡρόεντι), в Тартаре, где находятся корни земли и моря. Тартар – это огромная бездонная бездна (χάσμα μέγ), которая страшит даже бессмертных богов. Атлант же держит небесный свод, стоя перед жилищем темной ночи. Это самые крайние пределы мира: там близко сходятся Ночь и День, сменяя друг друга, по очереди переступая медный порог.

Согласно Овидию («Метаморфозы», IV. 631–637), царство Атланта находится в Гесперийском краю:

... Над самой он крайней землею (ultima tellus),
Также над морем (pontus) царил, что Солнца коням утомленным
Вод подставляет простор и усталые оси приемлет.
Тысяча стад там бродила овец, и крупного столько ж
Было скота; земли там ничье не стесняло соседство.
Неких деревьев листва – из лучистого золота зелень –
Там золотые суки и плоды золотые скрывала.

Гесперийский край – это самая крайняя земля, за которой начинается море (снова встречается мотив близости земли, где живет Атлант, к морю. С этой землей не граничит никакая земля («землю эту ничье не стесняло соседство»)).

Природа Гесперийского края так же прекрасна и изобильна, как и природа Атлантиды: там пасутся тысячи стад, растут красивые деревья, плоды. Среди них – «яблоки Гесперид», которые Атлант огородил стеной и поручил сторожить дракону («Метаморфозы», IV. 645).

В «Мифологической библиотеке» Аполлодора дается также достаточно традиционное описание земли Гесперид. Правда, эта земля называется иначе – Гиперборея (Ἰπέρβόρεος означает «живущий за Бореем, на крайнем севере»). Однако Гиперборея Аполлодора находилась, видимо, на крайнем западе, а не на севере¹. Об этом свидетельствует само имя Гесперид. Εσπέρα – «вечер, запад».

Аполлодор пересказывает древнее предание о яблоках Гесперид: «Золотые яблоки находились не в Ливии, как говорят некоторые, а у Атланта, в Гипербореях (ἐπὶ τοῦ Ἀτλαντος ἐν Ἰπέρβόροις). Гея подарила их Зевсу, когда тот женился на Гере. Эти яблоки охранял бессмертный дракон, сын Тифона и Ехидны, у которого было сто голов <...>. Вместе с ним охраняли яблоки Геспериды – Айгла, Эрифия, Гесперия, Аретуса <...>. Когда Геракл пришел к Гиперборейцам (εἰς Ἰπέρβόρους), то по совету Прометея о том, чтобы он сам не отправлялся за яблоками, а, взяв на плечи небесный свод, послал за ними Атланта, выполнил все это. Атлант, сорвав у Гесперид три яблока, пришел к Гераклу и, не желая принять обратно на свои плечи небо, сказал, что он сам хочет отнести яблоки Еврисфею, и попросил Геракла поддержать небесный свод вместо него. Геракл согласился на это, но сумел с помощью хитрой уловки вновь переложить его на плечи Атланта»².

Античный миф знает еще об одном деянии Геракла, которое, согласно преданию, он также совершил в землях Атланта – в крайних пределах земли, рядом с проливом, впадающим в Океан. Об этом говорится в «Схолиях к Дионисию Перизегету»: «Геракл, *обойдя всю землю*, установил столбы (στήλαι). Установил *около Атланта* (курсив мой – Ю. К.), когда угнал быков Гериона³, перебравшись через пролив, который по ширине очень узкий, около шести стадиев, а длиной вдвое больше, с сильным течением, *так как из Океана и моря стекает в теснину*. Холмы, находящиеся с обеих сторон пролива, назывались “Геракловы столбы”: высота каждого из них не менее ста сажень...»⁴.

Из вышеприведенного текста следует, что встреча Геракла с Атлантом (которая, по словам Аполлодора, произошла в стране гипербореев) была на западе. Геракл, возвращаясь с острова Эрифия, расположенного на западе в Океане, перебрался через пролив, вытекающий из этого Океана, и установил на этом месте, рядом с проливом, около Атланта, столбы. В этом же источнике прослеживается отождествление гипербореев с народом, живу-

¹ А. Ф. Лосев доказывает, что под гиперборейской страной надо понимать не столько географическую местность, сколько определенного рода социальную категорию. Гиперборейская страна – это прежде всего некое идеальное царство (см.: Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. С. 415–419).

² Apollodori Bibliotheca (II. 113, 120–121).

³ Как известно, коровы Гериона паслись на острове Эрифия, который, согласно преданию, расположен далеко на западе в Океане. – Мифологическая библиотека (II.5.10).

⁴ Scholia in Dionysii Perieg. (60).

щим у границ ойкумены – с восточными эфиопами: «Макробии <...> переселенцы они из восточных эфиопов, или гипербореев (τῶν ἐσῶων Αἰθίοπων ἢ τῶν Ὑπερβορείων). Около вскармливающей быков Эрифии и течения реки Атлант живут богоподобные эфиопы (οἱ θεοειδεῖς Αἰθίοπες), непорочные сыны макробиев. Они переселились туда после смерти Гериона: когда он жил там, остров был необитаем. Эрифию называют “вскармливающей быков”, потому что Геракл отсюда угнал быков Гериона»¹.

По-видимому, эфиопы, переселившись на остров Эрифию в Океане из Гиперборей (Восточной Эфиопии) принесли туда и предание об Атланте². Оказывается, что восточные эфиопы – это гиперборей, а Гиперборея, где, согласно Аполлодору, росли золотые яблоки Гесперид и жил Атлант, находилась не на севере (за Бореем), а в Восточной Эфиопии, ставшей для эфиопов севером.

Эфиопы – это народ, живущий в отдаленных землях, у Океана. Гомер повествует о западных и восточных эфиопах: там, где живут восточные эфиопы, восходит Солнце; там, где западные – заходит (т. е. речь идет о восточных и западных пределах земли): «Но в то время он (Посейдон – Ю.К.) был в отдаленной стране эфиопов (крайних людей (ἐσχάτοι ἀνδρών), поселенных двояко: одни, где нисходит Бог светоносный, другие, где всходит), чтоб там от народа пышную тучных быков и баранов принять гекатомбу» («Одиссея», I. 22–25). И еще один фрагмент, из другого гомеровского эпоса: «... Еще полечу я (богиня Ирида – Ю. К.) к волнам Океана, в край эфиопов далекий; они гекатомбы приносят жителям неба» («Илиада», XXIII. 205–207).

Следовательно, Гиперборея – эта крайняя земля у течения Океана, которая находилась вовсе не на Севере, а либо у восточных, либо у западных эфиопов (западная и восточная часть Африки в современном понимании). Однако в античной эпической традиции об Атланте нашли отражение представления об Эфиопии главным образом как о западной отдаленной земле на побережье Океана, где Атлант царствует или держит небесную ось.

Западная Эфиопия, где, по преданию, заходит Солнце, как географическое местоположение Атланта, фигурирует у Вергилия в «Энеиде»³. «Возле Эфиопов» помещает царство Атланта и сад Гесперид и комментатор Вергилия Сервий: «Атлант был царь (гex), владевший фруктовым садом возле Эфиопов, где рождались золотые яблоки, которые охраняли Геспериды и бессонный дракон»⁴. Речь идет именно о западной Эфиопии, так как традиционная локализация Гесперид – на крайнем западе.

¹ Ibid. (560. 1).

² О реке под названием Атлант упоминает также источник III в., который приписывается Каллисфену – «История Александра Великого» (Historia Alexandri Magni, III. 28).

³ Vergilii Maronis Aeneis (IV. 480–485).

⁴ Servii Grammatici in Vergilii Aeneidos libros commentarii (IV. 427).

Крайний запад, земля Атланта в поздних источниках – это не только Западная Эфиопия, но и Ливия (Ливия – древнее название Африки), пределы Ливийские. Так, в поэме Нонна Панополитанского Атлант стоит у пределов Ливийских¹.

Именно на Северо-Западе Африки (Ливии) находится гора Атлант, о которой упоминают многие античные авторы, где и живет небольшое племя – атланты, что подтверждает факт бытования предания об Атланте в этом регионе. Гора «дала имя» племенам, живущим поблизости от нее: «Гора эта узкая и круглая, и, как говорят, так высока, что вершин ее не видно. Зимой и летом она постоянно покрыта облаками. Местные жители называют ее колонной неба (κίονα τοῦ οὐρανοῦ) и от имени этой горы они и получили свое название»².

По мнению же Климента Александрийского, Атлант как смертный муж, изобретатель различных наук (философии, астрологии) и первооткрыватель морских путешествий, также является ливийцем по происхождению³.

Диодор Сицилийский повествует об одиннадцатом подвиге Геракла – путешествии за яблоками Гесперид. Геракл отправился за яблоками Гесперид в Ливию («Историческая библиотека», IV. 26).

Существует и другая эпическая версия, которая размещает Атланта просто у западных мест. Согласно Эсхилу, Атлант «стоит у западных мест (πρὸς ἐσπέρους τόπους), подпирая плечами колонну неба и земли»⁴.

Удаленность земли Атланта выражается и в эпитетах самого героя. Так, у Силия Италика в «Пунических войнах» Атлант имеет эпитет *postremus* – «самый крайний, самый далекий Атлант»⁵.

Географическая локализация Атланта и Атлантиды в отдаленных западных землях у Океана свидетельствует о принадлежности этого образа к древнейшей атлантической традиции, так как остров Атлантида, согласно преданию, находился на далеком западе, в Океане, за проливом Геракловы столбы. В мифе и эпосе она отражает догреческий этап бытования предания.

Царство Атланта как особый дуалистический ареальный мир

Образ царства Атланта, находящегося в западных пределах ойкумены, согласно античному преданию, двойственный: оно является и особой, счастливой страной, солнечной и плодородной, земным раем⁶, и обителью

¹ Нонн Панополитанский. Деяния Диониса (III. 348–350; XXXI. 103–105).

² Геродот. История (IV. 184).

³ Clementis Alexandrini Stromata (I. 15. 72. 4 – I. 16. 75. 5).

⁴ Aeschylus Prometheus victus (347–350).

⁵ Silius Italicus Punica (XVI. 388, 410).

⁶ Платон. Критий (108e); Диодор Сицилийский. Историческая библиотека (III. 54. 1; III. 56. 3); Овидий. Метаморфозы (IV. 631).

смерти, царством мрака, местом изгнания и наказания – преисподней¹. На наш взгляд, такое противоречие объясняется синкретизмом архаического мифологического мышления, для которого во всем окружающем мире прослеживаются какие-то аналогии, созвучия: признак одного предмета, может быть и признаком другого. Кроме того, один предмет может быть наделен совершенно противоречивыми признаками, которые парадоксально уживаются друг с другом.

Согласно О. М. Фрейденберг, географическая удаленность, горизонт, даль являются в мифе метафорой особого, ареального мира, где «субъект» (я) и «объект» (он) едины, мира, который представлял собой особый план, особый сценарий природы-человека – ареальный, сочетание жизни и смерти. Этот мир «метафорически выражался в горизонте, который представлялся и небом и подземностью»².

Возможно, именно крайняя удаленность земли Атланта, ее близость к пределам ойкумены, а значит, к «горизонту», где, по представлению древнего человека, «сходятся земля и небо, подземность и небо», который соединяет мир жизни и смерти, способствовала возникновению такого двойственного образа.

По-видимому, горизонт как метафора особого ареального мира имеет истоки в оптических эффектах: дальняя линия горизонта вызывает зрительное впечатление того, что земля и небо там «сходятся».

Эта «дуалистичность», «ареальность» царства Атланта, является, на наш взгляд, доказательством архаического догреческого происхождения анализируемой эпической традиции, ее первичной западной локализации: оно – олицетворение западной дали, пределов мира, горизонта, совмещающих в себе жизнь и смерть, верхний, небесный мир и нижний, подземный.

Но известно также, что предание об Атланте соотносилось и с другими местностями – мы рассмотрим этот вопрос далее.

*Движение предания об Атланте с запада на восток. Гипотеза
Ф. Ф. Зелинского об аркадском происхождении герметизма*

Мифо-эпическое предание об Атланте бытовало в разных регионах античной ойкумены: в Аркадии (Северный Пелопоннес), в Беотии (Средняя Греция), во Фригии, во Фракии.

Несмотря на то, что рассмотренная нами локализация Атланта на крайнем западе является наиболее древней и традиционной в античной литературе, многие исследователи мифа об Атланте не склонны считать ее первичной.

¹ Гомер. Одиссея (I. 50–54; VII. 244–247; X. 137; XI. 321); Гесиод. Теогония (726–731, 517–519); Aeschylus Prometheus victus (347–350).

² Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. С. 36–37.

В «Реальной энциклопедии классических древностей» первоначальным местом локализации Атланта названа Аркадия. Именно эта древняя земля на севере Пелопоннеса дает ключ к пониманию легендарной фигуры Атланта и основных мотивов его мифо-эпического образа. Природа и береговой ландшафт Пелопоннеса способствовали возникновению мифа об Атланте, который держит небо в саду богов – в своем царстве.

Гипотеза об аркадском происхождении сказания об Атланте аргументируется примерами из античного мифа и эпоса¹. Немецкий исследователь Э. Герхард в статье «Царь Атлант в мифе о Гесперидах» доказывает, что есть греческий ландшафт мифа об Атланте, восходящий к догомеровской и догесиодовской традиции. Это тот самый ландшафт в Северном Пелопоннесе, где была совершена более чем половина геракловых подвигов².

У отечественного исследователя античного мифа о титанах Я.Э.Голосовкера первоначальная локализация Атланта также не вызывает сомнения. Это – счастливая Аркадия, которую опоясывают каменной грядой высокие аркадские горы, отделяя ее от угрюмо-бурных морей и печальных долин. Миф об аркадском титане Атланте распространялся с востока на запад: в VIII в. до н. э. греки, выходцы из Фокеи, устремились на далекий запад по следам финикийцев, и вышли в Атлантику. Они привезли из Эллады своих эллинских богов и мифы. Они плавали вдоль северо-западных берегов Африки, видели блаженные Канарские острова и вплета-ли в древние сказания своей родины новые сказания – свои опозэтизиро-ванные ливийские встречи³.

Изучение античных источников свидетельствует о том, что Аркадия – это земля, где процветала древняя, догреческая культура, земля, где возникли самые ранние античные мифо-эпические образы и предания. Так, географ Страбон рассказывает, что в древнейшие времена на земле Аркадии существовала великая культура («География», VIII. 8).

Так, нередко аркадцы фигурируют в источниках как Προσέληνοι – «предлунные», народ, который старше Луны. Согласно преданиям, аркад-цы приносили в жертву богам дуб и белого коня. Питались они жареными желудями. Один из аркадских царей (имя его в источнике не сохранилось), возможно, даже сам Атлант, впервые изобрел астрологию и календарь⁴.

Именно это известное греческое «прозвище» аркадцев (или шутка над ними) – предлунные, или долунные, помогло филологу-классику и извест-ному исследователю герметической традиции Ф. Ф. Зелинскому высказать предположение о том, что родиной герметизма является именно Аркадия. Анализируя и комментируя «новонайденный космогонический эпос»,

¹ Atlas // Paulys Real-Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaft. S. 2127.

² Gerhard E. König Atlas im Hesperidenmythos. S. 1–8.

³ Голосовкер Я. Э. Сказания о Титанах. С. 283–284.

⁴ Scholia in Aeschylum Scholia in Prom. victus (438d.9).

Ф.Ф.Зелинский вводит термин «исконный аркадский герметизм»: «Вся Греция приняла религию Гермеса, как составную часть своей национальной религии: но эту распространенность своей славы аркадский бог купил ценой утраты своего космогонического значения. Первородным сыном Зевса, устройтелем вселенной, он остался лишь у себя дома да в сердцах тех аркадцев, которые уносили его культ за пределы страны дубовых рощ и горных пастбищ. Но как бы ни был узок кругозор этого исконного и чистого герметизма — для нас он имеет исключительную важность, так как именно из него развился тот, который стал соперником христианства; да будет нам поэтому дозволено, прежде чем идти дальше, несколько обстоятельнее обосновать нашу точку зрения на этот исконный аркадский герметизм, который нами впервые вводится в историю религий. Откуда мы его заимствовали? Из новонайденного космогонического эпоса. А что дало нам право приурочить его основную концепцию именно к древнеаркадскому герметизму, а к греко-египетскому, о котором помышляет его издатель? Главным образом — старинная насмешка над «долунными аркадцами». Действительно, это соображение решает дело»¹.

Исследователь уверен в том, что аркадский герметизм был занесен в Египет. Какими путями? Обратимся к фактам, которые приводит Ф. Ф. Зелинский далее: «... В ту эпоху, когда создавалась классическая поэзия греков, Аркадия благодушно пасла свои стада, ела желуди своих дубовых листьев <...> О тайниках ее народной мудрости мало кто знал: к числу этих немногих принадлежал Сократ, доверчивый ученик аркадской пророчицы, мантинейки Диотимы. Всем известна его метафизика любви, которую он влагает в уста своей учительнице: Эрот, как сын Пороса («изобретательности») и Пении («бедности»), — это совсем такая же аллегоризация мифических образов, как и в той герметической космогонии. Через несколько десятилетий после Диотимы началось политическое возрождение Аркадии: стали интересоваться культами и древностями страны, явились и аркадские историки. Главным из них был Ареф; жалкие отрывки, сохранившиеся из его сочинения об Аркадии, доказывают все-таки, что он обратил внимание и на аркадскую космогонию. Еще полвека, и греческая культура с войском Александра Великого занимает долину Нила, и здесь — не впервые, конечно, но теснее, чем когда-либо, — сближается с древней египетской культурой. Аркадский герметизм переносится на ту почву, на которой ему суждено было получить всемирное значение»².

Каким же образом это произошло? Ф. Ф. Зелинский указывает на наличие старинных сакральных связей между Аркадией и главным греческим городом в северной Африке, Киреной: «Аркадского происхождения было главное киренское божество, бог пастбищ, Аристей, да и его мать Кирена была лишь “ипостасью” аркадской Артемиды. Предание о Гермесемладенце существовало и в Кирене, благодаря чему тот старец, который

¹ Зелинский Ф. Ф. Гермес Трижды-величайший (фрагменты из книги). С. 326–327.

² Там же. С. 327–328.

выдал его хищническую проделку Аполлону, получил популярное в Кирене имя Батта; сознание этой связи заставило Кирену около середины VI века обратиться в Аркадию за «исправителем» своего государственного строя, которого она и получила в лице мантинейца Дамонакта. А Кирена в свою очередь была посредницей между греческой и египетской культурой; из Кирены родом был родоначальник александрийской поэзии Каллимах, из Кирены же и самый замечательный александрийский ученый Эратосфен. Последний был также автором эпоса под заглавием «Гермес»; не позволительно ли предположить, что именно в нем Эратосфен познакомил александрийцев с аркадской герметической космогонией?»¹.

Так как эпос «Гермес» не сохранился, Зелинский высказывает сомнения в своей догадке. Однако он уверен в той части своей гипотезы, которая касается посредничества Кирены: «Читатель не забыл в переведенном мною стихотворении то странное место, где Гермес решает основать город, способный принять первых людей. Об этом же прагороде говорится и в позднем герметическом диалоге “Асклепий”, приписываемом Апулею, и здесь он очень недвусмысленно отождествляется с Киреной»².

Таким образом, гипотеза Ф. Ф. Зелинского убеждает нас в том, что герметическая традиция так или иначе связана с Атлантидой и ее героем-эпонимом Атлантом, так как последний, согласно античному преданию, является дедом Гермеса и первым царем древних долунных аркадцев, как мы покажем ниже.

Однако точка зрения на аркадские корни мифа об Атланте не позволяет рассматривать предания об Атланте и Атлантиде как догреческую мифо-эпическую традицию: она приводит к выводу о более древних истоках образа Атланта по сравнению с образом Атлантиды, о том, что образ Атланта – царя и героя-эпонима Западного океана – более позднего происхождения. По мнению ученых, разделяющих эту точку зрения, миф об Атланте распространялся с востока на запад.

Те предания, которые связывают образ Атланта с Аркадией, свидетельствуют о том, что там начинается мифо-эпическая история Древней Греции: предки ее самых знаменитых героев и богов (например, гомеровских, сражающихся под Троей) связаны с этой древней землей на Северном Пелопоннесе. Но еще более интересен тот факт, что знаменитые гомеровские герои, как ахейцы, так и троянцы, ведут свое происхождение от Атланта, царя Аркадии.

В Северном Пелопоннесе, в Аркадии, было много мест, имевших отношение к Атланту и его потомкам. По преданию, в пещере горы Киллена, в Аркадии, дочь Атланта Майя родила от Зевса Гермеса³.

Но все эти факты можно рассматривать всего лишь как подтверждение бытования предания об Атланте-родоначальнике, первопредке в этом

¹ Там же. С. 328.

² Там же. С. 328–329.

³ Apollodori bibliotheca (III. 12. 1).

регионе. На наш взгляд, они не являются достаточным доказательством пелопоннесских корней образа Атланта.

Согласно традиции, которую передает Дионисий Галикарнасский в «Римских древностях», «Атлант становится первым царем (βασιλεύς) в Аркадии, и живет возле горы, которую именуют Кавкония. У него было семь дочерей, называемых Плеядами, ныне помещенных на небеса. На одной из них, Электре, женился Зевс. У них родились два сына – Иасион и Дардан. И вот Иасион остается неженатым, а Дардан приводит жену Хрису, дочь Палланта, у которой от него рождаются два сына – Идеи и Деймас. Получив царство Атланта по наследству, они некоторое время царствовали в Аркадии. Затем, когда начался великий потоп и долгое время невозможно было обрабатывать землю, люди поняли, что уцелевшая земля не способна прокормить всех. Они разделились на две группы. И те, кто остался в Аркадии, назначили царем Деймаса, сына Дардана, а остальные покинули Пелопоннес великим исходом»¹.

Далее говорится, что потомки Атланта, Дардан и Идеи, переселившись из Аркадии в Азию, установили там новые религиозные культы (так, Идеи, сын Дардана, построил святилище Матери богов) и основали новые города и страны, в частности, Фригию и Троаду (Трою). Таким путем предание об Атланте и его потомках из Аркадии переходит все дальше на Восток, в Малую Азию, во Фригию: видимо, поэтому Атлант иногда фигурирует в преданиях как Идеиский дактиль. Ида – знаменитая культовая гора во Фригии, дактили – древние божества, спутники богини Реи, жившие на горе Ида во Фригии².

Необходимо отметить, что Атлант является родоначальником знаменитых героев Трои – Лаомедонта, Гектора, Анхиса, Энея. Согласно Аполлодору, от дочери Атланта Стеропы и Тантала происходят и знаменитые ахейские герои. Их генеалогия такова: от Стеропы и Тантала рождаются Ниоба и Пелоп. От Пелопа и Гипподамии, дочери Эномая, родились Атрей и Фиест, а от них – Агамемнон и Менелай³.

Таким образом, царь Аркадии Атлант является родоначальником нескольких древних народов – троянцев, фригийцев, ахейцев. Он выступает как первый царь, праотец всего пелопоннесского древнегреческого населения и, следовательно, в рассмотренных преданиях он и его потомки являются олицетворением догреческой культуры на Пелопоннесе.

Предание об Атланте бытовало также в Беотии (Средняя Греция). Согласно Павсанию, «В Танагре есть место, именуемое Полос (Небесная ось

¹ Dionysi Halicarnasei antiquitates Romanae (I. 61. 1–4).

² Ibid. (I. 61. 4–5).

³ Apollodori Bibliotheca (III. 10. 1). Так как Плеяды, согласно аркадскому преданию, родились на горе Киллена, в античных источниках они наделены эпитетом «горные, горнообительные» (ορειναί) (Hesiodi Fragmenta, 169–170).

– Ю. К.) (ο Πόλος); тут, говорят, жил Атлант и исследовал то, что находится под землей, и то, что совершается на небе»¹.

В Беотии Атлант опять же выступает как мифический родоначальник. С Беотией связано также предание о семи Плеядах, дочерях Атланта, преследуемых охотником Орионом².

Сохранилось предание об Атланте как о варваре и жителе Востока – фригийце: «Некоторые из историков передают такие баснословные рассказы, будто из так называемых идейских дактилей появились первые мудрецы. Этим древним дактилям приписывают изобретение букв, называемых эфесскими, и музыкального ритма. <...> А дактили эти были фригийцы и варвары. Геродот повествует, что знаменитый Геркулес был гадатель, что он обращался среди природы и от Атланта, фригийца и варвара, принял колонны космоса»³.

В свою очередь, Геродот упоминает реку во Фракии, которая называется Атлант, среди притоков Истра⁴.

Так Атлант в различных версиях античного мифа совершил переход с запада на восток.

*Сакральная география Атлантиды в эзотерическом трактате
Д. Л. Андреева «Роза мира»*

Известно, что Атлантида занимала важное место во многих эзотерических концепциях. Реконструировать наследие Атлантиды пытались теософские и антропософские общества. В теософской философии истории Атлантида ассоциировалась с колыбелью человечества. Все семь человеческих рас, выделяемых теософами, возникли именно в четвертую, или атлантскую, эпоху. Современная, пятая, или арийская, эпоха представляет собой деградацию по сравнению с эпохой Атлантиды.

Осколки знаний атлантов сохранились в эзотерических религиозных традициях разных народов. Их хранителями, как правило, выступали

¹ Pausaniae Graeciae descriptio (IX. 20. 3).

² Hesiodi Opera et dies (619).

³ Clementis Alexandrini Stromata (I. 15. 72. 4 – I. 16. 75. 5).

Принадлежность Атланта к фригийцам исследована в труде русского ученого А.Норова «Исследования об Атлантиде»: «Фригийцы, и можно сказать то же о лидийцах, считали себя, по сознанию самих Египтян, самым древним народом мира, и потому Апулей дает им прозвание первородных – primigenii. Ученый Бохарт доказал, что фригийцы суть Библейские Гомиреты, потомки Иафета (Phaleg. LIII, с. 8), которые олицетворены в мифологии греков Атлантом» (Норов А. Исследования об Атлантиде. С.24). Библейские гомиреты – это потомки сына Иафета, которых, по-видимому, называли по имени его первого сына – Гомера.

⁴ Геродот. История (IV. 49).

жрецы. К знаниям атлантов апеллировали также многие оккультные организации¹.

Русский поэт и писатель Д. Л. Андреев в эзотерическом трактате «Роза мира» создал образ Атлантиды, исходя из своего мистического опыта, из знаний по метаистории и из своего религиозно-философского учения о будущей всехристианской религии человечества – Розе мира. Роза мира объединит в себе церкви прошлого и объединится на основе свободной унии со всеми религиями светлой направленности. Основной задачей Розы мира будет спасение возможно большего числа человеческих душ и отстранение от них опасности духовного порабощения грядущим противобогом. Метаистория, согласно Даниилу Андрееву – это ныне находящаяся вне поля зрения науки и вне ее методологии совокупность процессов, протекающих в тех слоях нематериального бытия, которые, пребывая в других видах пространства и других потоках времени, просвечивают иногда сквозь процесс, воспринимаемый нами как история.

Атлантическая метакультура существовала в Энрофе приблизительно с двенадцатого по девятое тысячелетие до Рождества Христова. В данном эзотерическом учении Энроф – имя нашего физического слоя, понятие, равнозначное понятию современной астрономической вселенной, характеризуется наличием в нем трех измерений пространства и одного измерения времени. Метакультура – это внутренние *сакуалы* Шаданакара², представляющие собой как бы сегментарные членения некоторых его нижних слоев, однако каждая из них обладает непременно тремя: физическим – местом обитания в Энрофе соответствующего сверхнарода, творящего свою культуру; *затомисом* – небесной страной просветленных душ этого народа; *шрастром* – демоническим исподним миром, противопоставляемом затомису. Кроме того, все метакультуры включают то или иное число слоев Просветления и слоев Возмездия.

Согласно Д. Л. Андрееву, древнейший из девятнадцати затомисов, небесная страна и синклит Атлантической метакультуры называется Маиф.

О географическом положении, происхождении, религии, культуре исторической Атлантиды Даниил Андреев повествует следующее: «Атлантида находилась на архипелаге островов, крупнейший и главнейший из которых по размерам напоминал Сицилию. Ее населяла красная раса. То было рабовладельческое общество, сперва составлявшее несколько мелких государств, позднее объединившихся в деспотию. Мировоззрение было политеистическим с огромным пластом магии. Пантеон и культ омрачались включенным в него демонопоклонством. Ближе всего из хорошо известных нам культур Атлантида была бы к

¹ Щербаков В. И. Все об Атлантиде. М., 1990; Уокон Р. Затонувшие материки и тайны исчезнувших племен. М., 1966; Атлантида // Символы, знаки, эмблемы. С. 49–50.

² Шаданакар, собственное имя *брамфатуры* нашей планеты, состоит из огромного числа разноматериальных слоев, инопостранственных и иновременных.

Египту и отчасти к ацтекам, но сумрачнее и тяжелее. Из искусств доминировали архитектура, скульптура и танец. Цивилизацию ни в коем случае нельзя назвать высокой, хотя атланты, пользуясь наличием цепи мелких островов между Атлантидой и Америкой, поддерживали связь с этим континентом, откуда вели свое происхождение. Позднее им случилось добраться и до Западной Африки, предание об Атлантиде достигло впоследствии до Египта через посредство древней Суданской цивилизации, ныне неизвестной, но следы которой еще могут быть обнаружены в будущем. Над этическими представлениями атлантов довлели образы беспощадных и алчных божеств, и в культуре большую роль играло ритуальное людоедство. В поздний период возникли полуэзотерические религиозные движения светлой направленности. Но в общем картина была довольно мрачной вследствие большой активности демонических начал.

Главный остров и окружавшие его мелкие погibli от ряда сейсмических катастроф. Небольшие группы жителей спаслись в Америке, одна – в Африке, где и растворилась в негрском населении Судана»¹.

Посмертная судьба Атлантиды в ином мире – ее затомиса Маиф – такова: Маиф существует уже около пятнадцати тысячелетий над некоторой зоной Атлантического океана и достиг огромного могущества Света.

В конце повествования представлен эмблематический образ затомиса Маиф и его толкование: это красный храм на черном фоне; перед ним – четыре фигуры в белом, с воздетыми руками. Фигуры обозначают культы четырех светлых божеств; именно через эти культы в атлантическую культуру сходилa духовность².

В целом довольно сложно комментировать данные об Атлантиде, представленные в трактате «Роза мира». Но мы все же можем констатировать, что некоторые факты из этого повествования и сведения, известные нам из античной мифо-эпической традиции, совпадают. Совпадает хронология (Атлантида существовала девять-двенадцать тысяч лет назад до н. э.), географическое положение³, географическое распространение атлантической культуры и традиции из Западной Атлантика далее, в Западную и Северную Африку, и, наконец, судьба Атлантиды и причина ее гибели.

Тем не менее, эта эзотерическая реминисценция мифа об Атлантиде интересна для нас тем, что она рассматривает Атлантиду как часть мирового исторического и метаисторического, метакультурного процесса, причем древнейшую и, как следствие, начальную его часть, как

¹ Андреев Д. Л. Роза мира. С. 66.

² Там же. С. 66.

³ Маиф, согласно Д. Л. Андрееву, существует над некоторой зоной Атлантического океана, что совпадает с ее традиционной географической локализацией в античном предании

працивилизацию и пракультуру, которая и после своей гибели в истории продолжает оказывать влияние как на духовный, так и на материальный мир и в будущем внесет свой вклад в созидание на земле грядущей светлой универсальной религии – Розы мира. Но в целом образ Атлантиды, представленный в «Розе мира», требует отдельного тщательного исследования.

Анализ античных источников подтверждает теорию мифо-эпического вымысла, основанного на истине факта (αλήθεια). Географическое местоположение Атланта и Атлантиды, связь Атланта с конкретным географическим регионом, его принадлежность к определенному этносу обозначены вполне определенно: они предстают как точные, достоверные факты. Страны, народы, с которыми в предании связан Атлант, существовали в действительности. Атлант и персонажи предания также реальны с точки зрения наличия веры в их существование у людей, живших в ту эпоху, когда это предание складывалось. Достоверные географические сведения подчеркивают удаленность Атланта и Атлантиды, их изолированность от мира живых, тем самым указывая на древность и догреческие истоки: в предании об отдаленных заповедных землях, где царствовал Атлант, нашли отражение представления древних людей о золотом веке, идеализируется далекое прошлое. Так в мифо-эпическом предании объединяются два момента – с одной стороны, географические сведения имеют познавательную и информационную функцию, являются истиной, с другой, они служат художественным средством создания мифо-эпических образов, эпической характеристики Атланта и Атлантиды, тем самым составляя вымысел, основанный на истине, достоверных сведениях (μύθος)¹. Мы также выявили связь мифа об Атланте и Атлантиде с герметической традицией и отчасти затронули тему его реминисценций в эзотерических учениях.

ЛИТЕРАТУРА

Античные источники (издания):

- Aeschyli tragoediae / Ed. H. Weil. Leipzig, 1926
Apollodori Bibliotheca // Mythographi Graeci. Bd. I. / Hg. R. Wagner. Leipzig, 1926.
Clementis Alexandrini Opera omnia / Hg. O. Stahlin. Bd. I–III. Berlin, 1936.
Diodori bibliotheca historica / Hg. Fr. Vogel, C. Th. Fischer. Bd. I–IV. Leipzig, 1888–1906.
Dionysi Halicarnasei antiquitates Romanae / Hg. C. Jacoby. Bd. I–IV. Leipzig, 1885–1905.
Herodoti historiarum, libri XI. / Ergeb. H. R. Dietsch. Bd. I–II. Leipzig, 1933–1935.

¹ См. подробнее о теории мифо-эпического вымысла: *Шмаль И. В.* Художественный мир гомеровского эпоса. С. 47–72; Эпические предания Древней Греции. Гераномахия: Опыт типологической и жанровой реконструкции. С. 14–23.

- Hesiodi carmina / Hg. A. Rzach. Leipzig, 1913.
 Historia Alexandri Magni / Hg. W. Kroll. Bd. I. Berlin: Weidmann, 1926.
 Homeri opera / Ergeb. D. B. Monro, T. W. Allen. Vol. I–V. London: Oxford Oxonii, 1976–1980.
 Nonni Panopolitani Dionysiaca / Ed. A. Ludwich. Leipzig: Teubner, 1911.
 Ovidii Nasonis Metamorphoses / Ed. W. S. Anderson. Leipzig: Teubner, 1985.
 Pausaniae Graeciae descriptio / Ed. M. H. Rocha-Pereira. Bd. I–III. Leipzig: Teubner, 1973–1981.
 Platonis dialogi / Ed. C. Hermann. Bd. VI. Leipzig, 1921.
 Scholia graeca in Aeschylum quae extant omnia / Hg. O. L. Smith. Leipzig, 1976–1982.
 Scholia in Dionysii periegetae orbis descriptionem // Geographi Graeci minores / Ed. K. Muller. T. II. Paris: Didot, 1861.
 Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Aeneidos libros commentarii / Ergeb. G. Thilo, H. Hagen. Bd. I – III. Leipzig, 1922 –1927..
 Siliii Italici Punica / Hg. L. Bauer. Bd. I–II. Leipzig, 1890–1892.
 Strabonis Geographica / Ergeb. A. Meineke. Bd. I–III. Leipzig: Teubner, 1886.
 Vergilii Maronis Opera / Hg. W. Janell. Leipzig: Teubner, 1938.

Античные источники (переводы)

- Вергилий*. Собрание сочинений / Пер. с лат. С. А. Ошерова. СПб.: Биографический институт «Студия Биографика», 1994.
Геродот. История / Пер. с др.-греч. Г. А. Стратановского. М.: Ладомир, 2001.
Гесиод. Полное собрание текстов. Поэмы. Фрагменты / Пер. с др.-греч. В. В. Вересаева, О. П. Цыбенко. М.: Лабиринт, 2001.
Гомер. Илиада / Пер. с др.-греч. Н. И. Гнедича. М.: Дюна, 1993.
Гомер. Одиссея / Пер. с др.-греч. В. И. Жуковского. Киев: Молодь, 1982
Диодор Сицилийский. Историческая библиотека / Пер. с др.-греч. И. А. Алексеева. СПб., 1774–1776.
Нонн Панополитанский. Деяния Диониса / Пер. с др.-греч. Ю. А. Голубца. СПб.: Алетейя, 1997.
Овидий. Метаморфозы / Пер. С. В. Шервинского. М.: Academia, 1937.
Платон. Тимей / Пер. с др.-греч. С. С. Аверинцева // *Платон*. Собрание сочинений в 4 т. Т. III. М.: Мысль, 1994. С. 421–500.
Платон. Критий / Пер. с др.-греч. С. С. Аверинцева // *Платон*. Собрание сочинений в 4 т. Т. III. М.: Мысль, 1994. С. 501–516.
Страбон. География / Пер. с др.-греч. Ф. Г. Мищенко. М., 1879.

Исследования

- Андреев Д. Л.* Роза Мира. М.: Клышников-Комаров и К., 1993.
 Атлантида // Символы, знаки, эмблемы: энциклопедия / под общ. ред. В.Л. Телицына. М.: ЛОКИД-ПРЕСС, РИПОЛ-классик, 2005. С. 49–50.
Властов Г. К. Теогония Гесиода и Прометей. СПб.: Тип. Глазунова, 1897.
Генон Р. Царь Мира // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 97–133.
Голосовкер Я. Э. Сказания о Титанах. М.: Высшая школа, 1993.
Зелинский Ф. Ф. Гермес Трижды-величайший (фрагменты из книги: *Зелинский Ф. Ф.* Из жизни идей. Т. III. – СПб., 1908) // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Сост. и пер. К. Богуцкого. М.: Новый Акрополь, 2012. С. 326–328.
Коллинз Э. Врата Атлантиды: сенсационные открытия британских ученых. М.: Эксмо-Пресс, 2002.
Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М.: Учредгиз, 1957.

- Норов А. С.* Исследования об Атлантиде. СПб., 1854.
- Телегин С. М.* Анатомия мифа. М.: УРАО, 2005.
- Уокон Р.* Затонувшие материки и тайны исчезнувших племен. М., 1966.
- Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М.: Восточная литература, 1998.
- Шталь И. В.* «Одиссея» – героическая поэма странствий. М.: Наука, 1978.
- Шталь И. В.* Художественный мир гомеровского эпоса. М.: Наука, 1983.
- Щербаков В. И.* Все об Атлантиде. М., 1990.
- Эпические предания Древней Греции. Гераномахия: Опыт типологической и жанровой реконструкции. М.: Наука, 1989.
- Atlas // *Paulys Real-Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaft* / Begonnen von G. Wissowa. Stuttgart, 1896. S. 2127.
- Gerhard E. König* Atlas im Hesperidenmythos. Berlin: Akademie, 1841.
- Lempriere's Classical Dictionary of Proper Names mentioned in ancient authors* / Ed. by F.A. Wright. London, Boston, 1978.

РЕЦЕНЗИИ И НАУЧНЫЕ ОТЧЕТЫ

С. А. Панин

РЕЦЕНЗИЯ

Frietsch, Wolfram. Newtons Geheimnis (Wissenschaft und Esoterik – Zwei Seiten einer Medaille). – Gaggenau: Verlag Neue Wissenschaft, 2006. – 261 p.

Доктор философии Вольфрам Фрич не относится к числу хорошо известных за пределами Германии авторов, во многом потому, что большинство его работ издается на немецком языке. Единственная его книга, известная широкой аудитории за пределами Германии – «Тайны розенкрейцеров» («Die Geheimnisse der Rosenkreuzer»), первое издание которой вышло еще в 1998 г. Данная работа не является академическим исследованием, поскольку она (как это отмечает сам автор) представляет собой лишь изложение личного восприятия автором темы розенкрейцерства. Между тем сегодня В. Фрич – весьма активно публикующийся исследователь, на счету которого шесть научных монографий, среди которых важное место занимает книга «Тайна Ньютона (Наука и эзотерика – две стороны одной медали)». «Тайна Ньютона» интересна по многим причинам, но главная из них состоит в том, что в ней автор предпринимает попытку обобщить результаты изучения связи между классической новоевропейской наукой и эзотеризмом от эпохи Возрождения до конца XVIII в. Освещение именно этого временного периода очень важно, поскольку в современной отечественной философии и истории науки именно вопрос возможной связи между эзотеризмом и классической научной рациональностью вызывает наибольшее количество возражений.

Вопреки названию работы, ее содержание отнюдь не ограничивается анализом творчества Ньютона. Для того чтобы подтвердить точку зрения автора о глубокой связи между классической наукой и эзотеризмом, в «Тайне Ньютона» рассматриваются идеи и биографии таких основополагающих деятелей западной науки, как Бэкон, Декарт, Кеплер, Ньютон и Лейбниц. Широта охвата в данном случае имеет большое значение, поскольку позволяет автору избежать обвинений в неправомерном обобщении выводов, сделанных относительно одного конкретного автора, на всю классическую науку в целом.

Книгу можно условно разделить на две части. Первая половина книги посвящена общим и теоретическим вопросам и содержит обзор структуры западного эзотеризма, его отношения к другим формам культуры, дает

введение в философию науки. Вторая половина книги посвящена анализу конкретных примеров связи науки и эзотеризма; каждая глава посвящена здесь определенному периоду или личности, главы выстроены в хронологическом порядке – от Ренессанса до Лейбница. Последняя глава книги является заключением; в ней предпринята попытка сделать концептуальные выводы из ранее изложенного материала.

Книга (не считая эпиграфов) начинается с развернутой цитаты из алхимического трактата. Прочитав его, Фрич сообщает читателям, что автором данного трактата является человек, которого традиционно считают классиком западной рациональности – Исаак Ньютон. После этого Фрич излагает одну из главных идей своей монографии: интерес к эзотерике сопровождал Ньютона всю жизнь, он был для него не поверхностным увлечением, а важнейшей частью его мировоззрения, неразрывным образом связанной с научными занятиями Ньютона. Впрочем, Ньютон упомянут здесь скорее как повод для начала разговора: то же самое, по мнению автора, можно сказать и о других основоположниках классической европейской науки; таким образом, автор весьма быстро переходит от собственно Ньютона к разговору о сущности науки и эзотеризма в целом.

В последующих (весьма неоднородных по размеру) главах автор говорит о природе научного и эзотерического знания. В третьей и четвертой главах автор анализирует основные идеи философии науки XX века, особо выделяя концепции Поппера, Куна и Фейерабенда. Пятая и шестая главы посвящены природе эзотерического знания. В пятой главе, озаглавленной «Неизвестные стороны эзотерики» автор особенно останавливается на изложении концепций современных авторов, пишущих на стыке науки и эзотеризма: Ф. Капры и К. Уилбера. В шестой главе дается краткий обзор основных составляющих классического западного эзотеризма рассматриваемого периода (от Ренессанса до XVIII в.): алхимии, каббалы, герметизма, идеи мировой гармонии (в математическом смысле, связанной с пифагорейской идеей о музыке небесных сфер) и розенкрейцерства. Такое подробное рассмотрение течений классического западного эзотеризма необходимо Фричу для того, чтобы в последующих главах обосновать связь того или иного автора с эзотеризмом. Так, в главе про Кеплера речь идет преимущественно об идее гармонии, в главе про Ньютона – о его увлечении алхимией, а в главе про Лейбница – про влияние на него каббалистических идей.

В седьмой главе автор переходит непосредственно к историческому рассмотрению взаимоотношения науки и эзотеризма. Фрич начинает с эпохи Возрождения, отмечая связь науки того времени с эзотеризмом. При этом он делает акцент на, в общем-то, отнюдь не новой идее о том, что Возрождение являлось не только временем формирования классической науки, но также временем расцвета западного эзотеризма. От возрождения автор переходит к личности Ф. Бэкона и его проекту «великого восстановления наук», которому посвящена восьмая глава. Одновременно автор рассматривает историю создания Королевского общества и роль эзотериче-

ских идей в его деятельности, параллельно упоминая про различные воплощения идеи содружества ученых в литературе того времени: от «Новой Атлантиды» Бэкона до «Христианополиса» Андреэ, которые рассматриваются здесь как прообраз Королевского общества. От Бэкона автор переходит к Декарту (глава 9) и Кеплеру (глава 10), а затем – к Ньютону (глава 11) и Лейбницу (глава 12). Отметим здесь, что ни один из высказанных в исторической части книги тезисов не является оригинальным. Так, идея о влиянии каббалистических идей на Лейбница даже в России встречается еще в дореволюционных сочинениях, например, в «Лекциях по истории новой философии» Л. М. Лопатина. Автор, однако, и не претендует на оригинальность: данные иллюстрации нужны ему, чтобы перейти к выводам, содержащимся в заключительной главе.

Что же это за выводы? Свою задачу автор видит в том, чтобы сформулировать восприятие отношения науки и эзотеризма, основанное на трех фундаментальных принципах:

1. Науку следует рассматривать как институт, основанный на духе сомнения (в том числе, сомнения по отношению к самому себе), который должен постоянно перепроверять, уточнять и изменять границы «научности»;

2. Понимание эзотерики должно быть переосмыслено и отделено от образа, создаваемого сегодня в массмедиа. Общей целью науки и эзотерики является «исследование человека, природы и космоса»;

3. Науку и эзотику – понимаемые так, как это описано в пп. 1 и 2 – следует рассматривать как две стороны одной медали, что означает их понимание как тесно взаимосвязанных явлений культуры, питающих и обогащающих друг друга.

Эта финальная часть книги выводит читателя за пределы чисто исторического рассмотрения материала и характеристики современного состояния исследования проблемы на уровень философского рассуждения. Автор, таким образом, фактически, предлагает определенную философскую позицию. В этом отношении идея автора о формировании новой научной парадигмы и его риторика может показаться некоторым читателям выходом за рамки чисто академического дискурса. Однако если вспомнить о том, что книга Фрича прежде всего является философской работой, становится понятным, что подходить к ней следует с совершенно иными мерками и что подобные выводы в этом контексте не просто допустимы, но, скорее, необходимы.

В целом, «Тайна Ньютона» носит во многом обзорный и обобщающий характер и может рассматриваться как введение в проблематику. Этим, с одной стороны, обуславливается ее значение для истории философии и академического исследования западного эзотеризма; с другой стороны, в этом же можно усмотреть и некоторый ее недостаток, поскольку исторические главы имеют преимущественно компилятивный характер. Можно

также сказать, что широкий спектр проблем, затронутых в данной монографии, делает изложение каждой из них относительно поверхностным: так, глава про Ньютона уместается всего на 14 страницах, хотя от работы с названием «Тайна Ньютона» можно было бы ожидать более подробного раскрытия данной темы. В этом смысле книга едва ли будет интересна исследователям, специализирующимся на конкретных персоналиях. И все же этот недостаток не портит общего впечатления от работы, если понять главную идею автора. Ведь «Тайна Ньютона» – это ни в коем случае не монография о Ньюtone. Более того, эта книга не является и историческим исследованием (хотя и содержит многочисленные обращения к истории науки и эзотеризма). «Тайна Ньютона» – теоретическая, точнее говоря, философская работа об отношении западного эзотеризма и классической западной рациональности, снабженная богатым фактическим материалом, с помощью которого последовательно обосновываются теоретические идеи автора. Широта охвата здесь, как уже было сказано выше, является необходимым условием, поскольку только она позволяет говорить о достаточной обоснованности выводов автора. На наш взгляд, работы такого рода на сегодняшний день необходимы для дальнейшего развития исследований в данной области, поскольку не только дают читателю отличное введение в тему, но также предлагают обзор и обобщение результатов ранее проделанных исследований. При этом назвать работу простой компиляцией едва ли возможно: автор предлагает вполне ясную и самостоятельную философскую позицию, обосновывает ее актуальность и социальное значение. В этом смысле книга Фрича – отражение определенного направления в философии науки (и вообще в философии) XX века, с которым консолидируется сам автор и которое он стремится развивать.

В заключение можно отметить, что монография В. Фрича будет интересна как тем, кого заинтересовали философские идеи автора, так и тем, кто хотел бы получить ясное и добротное введение в проблематику отношения эзотеризма и классической европейской науки. Вне зависимости от согласия или несогласия с выводами Фрича, читатель сможет найти изложение фактов, связанных с академической и эзотерической деятельностью классиков европейской науки Нового времени, и продолжить самостоятельное изучение данной проблематики с помощью большого количества ссылок, которыми снабжена каждая глава работы.

С. В. Пахомов, А. С. Панин, Ю. Ф. Родиченков

**ОТЧЕТ О МЕЖДУНАРОДНОМ НАУЧНОМ СИМПОЗИУМЕ
ПУТЬ ГНОЗИСА: МИСТИКО-ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ И
ГНОСТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ОТ ДРЕВНОСТИ ДО НА-
ШИХ ДНЕЙ**

(Москва, 10–13 апреля 2013 г.)



Международный научный симпозиум «Путь гнозиса: мистико-эзотерические традиции и гностическое мировоззрение от древности до наших дней» прошел на площадках Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы им. М. И. Рудомино, Российского государственного гуманитарного университета и музея-театра «Булгаковский дом». Среди организаторов, помимо упомянутых структур и, разумеется, АИЭМ, были также «Вольное философское общество», амстердамская Bibliotheca Philosophica Hermetica, Центр по изучению эзотеризма и мистицизма при РХГА (Санкт-Петербург), Международная академия наук о человеке, агентство «Демиург», Министерство культуры Московской области. В тесном содружестве с московскими партнерами Ассоциация фактически проводила в рамках симпозиума свою шестую по счету конференцию «Мистико-эзотерические движения в

теории и практике», которая, впрочем, оказалась «растворена» в более масштабном научном предприятии.

В работе международного симпозиума приняли участие несколько десятков специалистов из разных стран – прежде всего России, а также Украины, Нидерландов, Великобритании, Канады, Сербии, Венгрии и Австралии. Стоит отметить, что среди них было немало членов АИЭМ. С докладами выступили 11 представителей Ассоциации, и еще несколько присутствовали в качестве слушателей или модераторов. Кроме того, в течение дней симпозиума в ряды организации влилось еще четверо. Таким образом, АИЭМ еще раз показала свой высокий научный потенциал, привлекающий внимание специалистов.

Среди тех, кто выступал в работе симпозиума, следует отметить одного из самых крупных ученых – президента Европейского общества исследователей эзотеризма и мистицизма (ESSWE), профессора Амстердамского университета **Воутера Ханеграафа**.



Голландский ученый любезно откликнулся на приглашение руководства АИЭМ посетить это мероприятие в качестве участника и почетного гостя.

Надо добавить, что по составу организаторов, участников и качеству представленных докладов данный симпозиум стал одним из наиболее представительных научных мероприятий по академическому исследованию эзотеризма, когда-либо проводившихся на постсоветском пространстве.

Рабочими языками конференции стали русский и английский, для удобства российских и иностранных участников был организован синхронный перевод всех докладов.

Первый день симпозиума (10 апреля), прошедший в Большом зале Библиотеки иностранной литературы, начался со вступительных слов организаторов симпозиума. К участникам обратились генеральный директор ВГБИЛ **Е. Ю. Гениева**, упомянутый выше **В. Ханеграаф**, основатель Библиотеки герметической философии (Bibliotheca Philosophica Hermetica) **Й. Р. Ритман** (Амстердам) и санкт-петербургский ученый, председатель АИЭМ **С. В. Пахомов**.

После завершения приветственной части конференции была открыта работа пленарного заседания; его модерировала лично Е. Ю. Гениева.

Проф. **В. Ханеграаф** (Амстердамский университет) выступил с докладом «*The Role of Gnosis in Western Esotericism*». Его доклад был посвящен анализу понятия *гнозис*, определяемого как прямое, интуитивное, личное постижение, относящееся как к божеству, так и к собственной глубинной сущности. Докладчик предпринял историческое рас-

смотрение понятия «гнозис» как определяющего для западного эзотеризма и указал на некоторые основные вехи в развитии этого важнейшего понятия.

Генеральный директор Библиотеки герметической философии **Э.Ритман** (Амстердам) рассказала об истории библиотеки в контексте хранящихся в ней коллекции эзотерических текстов, поведала интересные сведения о пребывании молодого Петра Первого в Амстердаме и о вероятных его контактах с людьми, придерживавшихся эзотерических воззрений.

Канд. культурологии **Н. В. Шабуров** (Москва, РГГУ) в докладе *«Гностико-герметические исследования в РГГУ»* представил обширную панораму сведений историографического характера, показав, как развивались в России исследования гностицизма и герметизма, как проявлялись различные формы гносиса в русской религиозной философии, и коснулся темы преподавания эзотерических учений в рамках специальности «Религиоведение».



Вслед за пленарным заседанием настал черед пленарной секции, которую последовательно вели Н. В. Шабуров и д. ф. н. **Е. Б. Рашковский** (Москва). На секции были заслушаны шесть докладов.

В докладе к. ф. н. **С. В. Пахомова** (Санкт-Петербург, СПбГУ) *«Контекстуальность эзотерики: насколько эзотеричны эзотерические традиции?»* была сделана попытка причины появления и развития западного эзотерического дискурса из соответствующего контекста (или контекстов). В эзотерических традициях существуют как бы уровни эзотеризации; каждый более низкий уровень – уровень условно экзотерический, каждый более высокий – уровень условно эзотерический. На примере одного катрена Нострадамуса автор демонстрирует соотнесение пяти «этажей» многоярусной контекстуальной конструкции, и завершает свой доклад рассуждениями о метаконтекстуальности, в поле которой вписаны все исследования эзотерического.

Доклад *«Алхимическая поэзия или поэтическая алхимия?»* представил к. ф. н. **Ю. Ф. Родиченков** (Вязьма, филиал Московского государственного университета технологий и управления). Юрий Федорович предложил классифицировать алхимические поэтические произведения на три основных типа. Во-первых, это поэтический алхимический трактат, в котором поэтическая форма непринципиальна, а главным для автора является содержание – теоретические рассуждения или рецептурное описание. Во-вторых, это духовно-философская поэзия, как правило, насыщенная символами, часто содержащая элементы медитации, молит-

вы и т. п. В-третьих, это литературное произведение, лишь тематически связанное с алхимией.

К. ф. н. **К. Ю. Бурмистров** (Москва, Институт философии) выступил с докладом «*Каббала и кровавый навет: источники, влияния, интерпретации*», в котором рассмотрел проблему обвинения евреев в ритуальных убийствах, в частности историю «Дела Бейлиса» (1911–1913). На основе цитат из текстов каббалы тогдашние «эксперты» попытались доказать, что борьба евреев против неевреев имеет оккультно-метафизические и метаисторические корни; эти каббалистические идеи вызвали обсуждение в среде русских оккультистов. В докладе был предпринят анализ основных текстов и идей еврейской каббалы и европейского эзотеризма, обсуждавшихся в данном контексте.



В докладе **Н. Радуловича** (Белградский университет, Сербия) «*The Question of Neo-Bogomilism*» отмечалось, что богомилство, как и другие неоманихейские движения, прекратило свое существование в Средневековье, однако в последние годы оно было восстановлено в форме необогомилства. Автор проанализировал текущее состояние необогомилских организаций в Хорватии и Боснии, их верования и ритуалы, их отношение к средневековым богомилам и место в движениях New Age и западного эзотеризма.



После небольшого перерыва работа пленарной секции продолжилась. **А. Л. Рычков** (Москва, ВГБИЛ) представил публике сведения об исследовании одного из рукописных вариантов трактата «Пистис София», а именно «Аскевианский кодекс» (доклад «*История «Ascew Codex» в Британии, Франции и России*»).

Д. ф. н. **И. Г. Яковенко** (Москва, РГГУ) попытался доказать глубокие гностические корни отечественного сознания («*Манихео-гностическая составляющая традиционной российской ментальности*»).

Наконец, третий доклад, «*Столетняя история скульптурного портрета книгоиздателя-гуманиста XVIII в. Н. И. Новикова*», представленный **А. В. Нефедовым** (Москва) в соавторстве с **И. В. Коржевным** и **А. Л. Рычковым**, был посвящен изложению различных аспектов скульптурного оформления великого отечественного книгоиздателя и масона. Нелишним будет напомнить, что в стенах ВГБИЛ за несколько месяцев до проведения данного симпозиума, в октябре 2012 г. прошла конференция, посвященная этому выдающемуся человеку, а во дворе Библиотеки был торжественно открыт памятник в его честь.

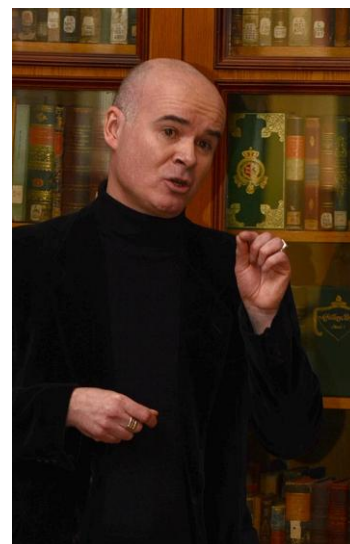
Официальные научные мероприятия в этот день завершились открытием выставки «*Масонство и его символы*», которую представил д-р **Г. Б. Дергачев** (Москва).

Второй день симпозиума (11 апреля), проходивший в Овальном зале Библиотеки иностранной литературы, включал работу четырех секций: «Литературно-художественные аспекты эзотеризма», «Западный эзотеризм», «Эзотеризм и мистицизм на Востоке», «Эзотеризм и мистицизм в современную эпоху».

Секция «Литературно-художественные аспекты эзотеризма», которую вела д. филол. н. **И. С. Приходько** (Москва), запомнилась наличием иностранных выступавших. Вначале к. филол. н. **Е. Кусовац** (Белградский университет, Сербия) озвучила доклад «*Метафизика символов в творчестве Павла Пепперштейна*», в котором рассмотрела различные символы (мандалу, свастику, лабиринт, яйцо), которые вкуче с другими темами в творчестве этого современного московского художника создают уникальную картину эзотерической реальности.

Выступивший вслед за ней д-р **Д. З. Йожа** из Будапешта (Венгрия) представил доклад «*Набоков и ритуал*», в котором, посетовав на то, что мистическими и эзотерическими аспектами творчества Набокова мало кто занимался, показал на примере романа «Приглашение на казнь», что «ритуал» и «гнозис» – ключевые слова к пониманию эзотерически направленных текстов автора, у которого цитация выступает принципиальным творческим методом для выработки сети интертекстуальных связей, а герменевтика самого текста обуславливается содержанием герметического.

После венгерского специалиста выступал участник из Великобритании. Исследователь с весьма красноречивым для знатоков эзотеризма именем **Simon Magus** (University of Exeter) рассказал о некоторых любопытных аспектах творчества литератора Генри Райдера Хаггарда, который увлекался Древним Египтом и написал роман «Клеопатра»; описав его содержание, докладчик показал, как мистический гнозис героев произведений преломляется в литературном выражении («*The Visions of Harmachis: Initiation, Anacalypsis and Gnosis in the Egyptian Occultism of H. Rider Haggard*»).



Наконец, закрыла эту часть секции канд. культ. **Е. А. Дайс** (Москва), представившая доклад «*Древний гнозис в современной русской литературе*». На примере таких авторов, как В. Пелевин, В. Сорокин, М. Шишкин, М. Елизаров и Т. Щербина, Екатерина Александровна проанализировала основные тенденции восприятия гностических идей в акту-

альной русской литературе, каким образом русские писатели преобразуют в своих текстах гностические максимы.

После перерыва секцию вел д. ф. н. **Е. Б. Рашковский** (Москва, ВГБИЛ). Он же и представил первый доклад, а именно *«Гностические аспекты лирической поэзии»*. Размышляя над введенным А. Л. Рычковым понятием «поэтический гнозис», Евгений Борисович отметил, что значение этого понятия связано с постоянным процессом взаимного расширения внутренних сфер обыденного языка и внутренних областей самого человеческого существования. Это понятие, по-видимому, может быть применено не только по отношению к последователям гностицизма, но и в особенности к общечеловеческой потребности в корреляции поэтического, а также мистического воображения с базовыми структурами языка и речи.

Е. В. Глухова (Москва, Институт мировой литературы) обратилась к творчеству Андрея Белого (доклад *«Альтернативная поэтика: библейский и поэтический гнозис в черновых материалах к Глоссолалии» Андрея Белого»*), показав, как известный поэт-символист пытается совместить штайнеровскую эвритмию и фоносемантический анализ слова. В качестве объекта исследования использовался библейский текст «берешит бара элогим» и стихотворения Александра Блока. Такой подход к анализу поэтического текста, как он представлен в работах Андрея Белого, во многом обусловлен философско-мистическими представлениями русского символизма о теургической природе творчества.

Участница из Сербии, **Б. Сабо** (Белградский университет, Сербия), продолжая литературоведческие сюжеты, представила свой доклад *«Мистические мотивы в творчестве Керубины де Габриак»*. Эта поэтесса имела особый интерес к испанским средневековым мистикам, что отразилось в ее поэзии. В докладе прослеживалась динамика развития этого интереса от раннего до позднего периода ее творчества.

Завершил работу данной секции совместный доклад **М. В. Дроздовой** (Коктебель, Украина) и **А. Л. Рычкова** *«Неизвестные записи и пометы Максимилиана Волошина о мистицизме на полях книги Е. П. Блаватской «Голос Безмолвия»*.

На секции «Западный эзотеризм», которая прошла под управлением к.ф.н. **Ю. Ф. Родиченкова** (Вязьма) первым прозвучал доклад **Н.Е.Гайдукова** (Москва, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет) *«Путь гнозиса и путь Христа в раннехристианской литературе»*. Автор рассмотрел некоторые проблемы взаимоотношения христианской и гностической систем мировоззрения и отметил противоположную их направленность. По мнению Никиты Евгеньевича, несмотря на это, некоторые элементы позднеантичных гностических систем нашли свое место и в христианском мировоззрении, и со временем стали восприниматься как неотъемлемая часть христианской доктрины.

Продолжил работу секции доклад **О. Л. Акопяна** (Москва, МГУ) *«Об имени Божиим: каббалистические штудии Джованни Пико дела*

Мирандола, Иоганна Рейхлина и Франческо Дзордзи», посвященный тому, как в ренессансной Европе XV–XVI вв. христианские мыслители использовали положения еврейской мистической традиции. Ованес Львович попытался показать причины возникновения такой непоследовательности, а также то, как христианские мыслители филологически осуществляли подобную интерпретацию Божьего имени, и рассмотрел то, какие духовные и интеллектуальные цели они преследовали.

М. В. Вогман (Москва, Институт стран Азии и Африки) в своем докладе *«Священное знание как устная грамотность в римском иудаизме»* отметил, что, хотя еврейская литература эпохи эллинизма была хорошо знакома с идеей священного и эзотерического знания, дальнейшая судьба этих идей в раввинистическом иудаизме остается неясной. По мнению Михаила Вогмана, определенные черты эллинистической культуры нашли свое отражение в «Устной Торе». Переняв все основные «рыночные» черты эллинистического эзотеризма – избранность, спасение, апотропеические и даже магические возможности – «Устная Тора» римского иудаизма стала одним из альтернативных путей репрезентации «гнозиса» в поздеантичном мире.

Доклад **В. С. Трофимовой** (Санкт-Петербург, СПбГУ) *«„Республика ученых“ и тайные общества XVII в.: проект “Анталиия”»* был посвящен деятельности тайных обществ и их взаимоотношениям с «Республикой ученых» – сообществом образованных людей, которое переживало в то время трансформацию. В 1619 г. правовед Генрих Гайн основывает тайное братство «Антилия» – самое известное из всех немецких тайных обществ XVII в. Виолетта Стиговна рассмотрела генезис названия «Антилия», проанализировала взаимодействие членов общества с видными фигурами «Республики ученых» (Я. А. Коменским, С. Гартлибом, Дж. Дьюри, Р.Бойлем).

На симпозиуме действовала и немногочисленная восточная секция (модератор – **С. В. Пахомов**); она оказалась с индийским уклоном. Были представлены два доклада. Сначала **С. В. Лобанов** (Москва, Институт философии) в докладе *«Агамическое знание в теории познания Абхинавагупты»* показал, что Абхинавагупта интерпретирует диалог между Шивой и Шакти как внутренний процесс, протекающий в сознании. В этом смысле понятие агамического откровения включает в себя интуитивное знание и соответствующий ему опыт, зафиксированный в форме сакрального текста. Сам процесс обретения подобного знания включает в себя, помимо его интеллектуального восприятия и логического осмысления, также опыт непосредственного переживания состояния абсолютной и недвойственной идентичности сознания.

Шиваитские мотивы были затронуты и в докладе к. и. н. **О. П. Вечериной** (Москва, Институт стран Азии и Африки) *«Дом танцующего Шивы»: Роль храма Натараджи в Чидамбараме в формировании идеологии и изобразительного канона шайва-бхакти»*. Этот доклад был посвящен роли жрецов и храма Шивы Натараджи в Чидамбараме в форми-

ровании идеологии и пластического канона шиваизма на базе тамильского религиозно-мистического течения шайва-бхакти.

С. В. Пахомов вел также и следующую секцию, «Эзотеризм и мистицизм в современную эпоху». Здесь также оказались представлены два доклада, оба на английском языке. Сначала д-р **Инна Семецкая** (Австралия – Новая Зеландия, Университет Вайкато) обратилась к проблематике карт Таро (доклад «Tarot as a path to Gnosis: revisiting Faivre, Tomberg and Ouspensky»). Автор доклада отталкивается от взглядов на Таро со стороны А. Февра, В. Томберга и П. Успенского и выстраивает схему того, как профетическое гностическое знание воплощается в изображениях карт с их одновременным пребыванием в прошлом, настоящем и будущем.



Вслед за этим слушателям был представлен доклад канадского участника симпозиума, **Питера Дюшемена** (Duchemin) из Университета Ньюфаундленда «*Omega's Ladder: Backwards and orthogonal time structures in contemporary Gnosticism*». Опираясь на труд Филиппа Дика «Экзегеза», докладчик показал на нескольких примерах обрат-

ные и ортогональные временные структуры, рассмотрев, как эти верования и переживания могли бы воздействовать на понятие действия во времени, как они могли бы повлиять на имманентизацию телеологических или эсхатологических предпочтений современных гностиков.

После завершения работы секций под руководством **С. В. Пахомова** было проведено открытое собрание Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма, на котором присутствовали многочисленные гости. В ходе собрания С. В. Пахомов сообщил о результатах работы ассоциации в течение 2012 года. Была принята новая версия устава и сделано сообщение о планах ассоциации на 2013 и (частично) 2014 гг.



Ю.Ф.Родиченков сообщил об итогах проведенной в 2012 году в Вязьме конференции «Феномен алхимии в истории науки, философии, культуре», в организации которой приняла непосредственное участие АИЭМ. После собрания для участников конференции был организован концерт «Тайны музыкальных символов».

В третий день (12 апреля) симпозиум проходил на территории РГГУ. Действовали следующие секции: «Эзотеризм и мистицизм в современную эпоху» (продолжение работы секции, начатой в накануне), «Из истории тайных обществ», «Платонический гнозис», «Философия и методология изучения эзотеризма».

Работу секции «Эзотеризм и мистицизм в современную эпоху» (модератор – проф. **Б. Менцель**, Майнц, Германия) открыл доклад к. ф. н. **Д.Д. Гальцина** (Санкт-Петербург, Библиотека академии наук) «Как “эзотерическое” превращается в “религиозное”: пример религии вики-ка». По мнению Дмитрия Дмитриевича, концептуализация вики как религии наталкивается на очевидные трудности, связанные с неоднородностью вики: не существует ни общего для всех викикан символа веры, ни единой системы организаций. По мнению автора, эти особенности связаны с происхождением вики от закрытых эзотерических групп, которые набирались из кружков «искателей», экспериментировавших с разными видами религиозных, оккультных и контркультурных практик.

Доклад д-ра **А. Тесман** (Гейдельберг, Германия) «*Астрологические прогнозы в масс-медийном пространстве современной России*» представлял собой попытку проанализировать тексты, содержащие астрологические прогнозы будущего России и других стран, появившиеся в постперестроечное время в российских СМИ. Благодаря активным выступлениям астрологов на телевидении и в больших аудиториях, мунданная астрология – прогнозирование событий на глобальном уровне и на уровне отдельных стран – продолжает поддерживать геополитические нарративы и политические стереотипы, отражая настроения в обществе и, по мнению автора, влияя на формирование коллективных представлений по отношению к будущему своей страны.

Заседание секции «Из истории тайных обществ» (модератор – **Ю.Л.Халтурин**) открыл доклад к. и. н. **Е. Л. Кузьмишина** (Москва) «*Кодекс Corpiale*». Евгений Леонидович отметил, что «Кодекс Corpiale» обрел популярность в октябре 2011 г., когда были опубликованы результаты его расшифровки. «Кодекс» представляет собой зашифрованный текст, являющийся ритуальным сводом тайного «Общества окулистов», действовавшего в XVIII в. в немецком городе Вольфенбюттеле. Конечным итогом представленной работы стал полный перевод данного кодекса на русский язык. Автор также сообщил о результатах исследования происхождения «Кодекса Corpiale», его параллельного сопоставления с известными аналогичными документами соответствующего исторического периода и изучения формальных (ритуальных) и сущностных (идеологических) особенностей описываемых в нем организаций.

В докладе «*Западноевропейские масоны в поисках религиозной идентичности (XVIII – начало XIX вв.)*» к. и. н. **В. В. Кучурин** (Санкт-Петербург, Ленинградский областной институт развития образования) остановился на анализе отношения масонов к религии в различные ис-

торические периоды. По мнению Владимира Владимировича, характерной особенностью масонского сообщества является то, что религиозные разногласия делят его членов на сторонников внецерковного (внеконфессионального) универсализма и сторонников христианского (конфессионального) универсализма. В такой ситуации масоны нередко становятся сторонниками собственного учения или «индивидуальной религии», которая складывается как независимый личностный конструкт, представлявший собой сочетание элементов разных типов мировоззрений.



К. ф. н. **Ю. Л. Халтурин** (Москва) представил доклад *«Мистический опыт и практики в свидетельствах российских розенкрейцеров конца XVIII – начала XIX вв.»*.

Юрий Леонидович отметил, что до сих пор за пределами внимания исследователей оставался самый интересный аспект религиозной жизни российских розенкрейцеров – «экспериментальный» (включающий различные опыты столкновения с необычными феноме-

нами и состояниями сознания). Автор попытался дать первый приблизительный обзор и классификацию измененных состояний сознания, испытанных русскими масонами и психотехник, известных русским масонам и практиковавшихся ими. Таким образом, автор впервые попытался воссоздать тот слой религиозной жизни русского дворянства, о котором практически ничего неизвестно – гетеродоксальный мистический опыт и практики за пределами дозволенных официальной церковью форм.

Доклад к. и. н. **Р. А. Городницкого** (Москва, МГУ) *«Автономный мартинизм Г. О. Мебеса»* был посвящен анализу основных документов, проливающие свет на историю созданного Г. О. Мебесом в 1919 г. «Автономного ордена мартинистов Строгого восточного послушания». На основании архивных данных автор впервые ввел в научный оборот уставные документы Ордена, его ритуалы и наставления. Была рассмотрена связь автономного русского мартинизма с Орденом мартинистов Папюса, а также те изменения, которые внес Г. О. Мебес в организационное устройство и ритуальную практику своего Ордена, что сделало его отличным от иных посвятительных организаций начала XX в.

После обеденного перерыва активно действовала секция «Платонический гнозис», которой руководил д. ф. н. **Р. В. Светлов** (Санкт-Петербург, СПбГУ и РХГА). Он же и выступил первым с докладом *«Эпохи Кроноса и Зевса в диалогах Платона и эра демиурга в гностических представлениях об истории»*. Роман Викторович сопоставил «квази-истории» Космоса у гностиков с квази-историческими эпохами в платоновском диалоге «Политик». Докладчик прояснил возможные формы филиации идей «Политика» в гностические сочинения.



Канд. культурологии
И.А.Протопопова (Москва, Русская антропологическая школа РГГУ) рассмотрела платоновские диалоги с точки зрения разных способов интерпретации, уровни которых описаны внутри самих диалогов как ступени онтологической и гносеологической иерархии, и провела параллель со способами ин-

терпретации некоторых гностических текстов (*«Платоновский диалог как средство самопознания: уровни интерпретации»*).

Д. ф. н. **В. В. Петров** (Москва, Институт философии) рассмотрел концепцию гнозиса у Максима Исповедника, изучил источники этой концепции (Климент Александрийский, Диадокх, Прокл), исследовал идеи гнозиса и цели творения человека, относительного и действительного гнозиса, гнозиса и иерархии душевных способностей, восхождения святых к Богу как путь гнозиса, «умную» евхаристию как «вкушение логосов» (*«Гнозис у Максима Исповедника»*).

Д. А. Алексеев (Санкт-Петербург) в докладе *«Демииург и Ялдаваоф. Ошибочное отождествление»* отверг точку зрения о тождестве гностического архонта Ялдаваофа с демиургом, поскольку нигде в аутентичных гностических сочинениях Ялдаваоф «демиургом» не назван. Более того, если рассмотреть библейский «миф о творении» и миф о демиурге у Платона, очевидно, что в роли посредника творения (т. е. демиурга) выступает Слово (Логос) Бога, в Иоанновом Прологе отождествлённое с Христом. Эта традиция была воспринята и христианскими гностиками и инкорпорирована в их сочинения. Для подтверждения этого тезиса докладчик воспользовался новым переводом Валентинианского Изложения из Наг-Хаммади (XI.2), выполненным в рамках данного исследования.

После перерыва в рамках данной секции прошел круглый стол, посвященный презентации и обсуждению платоновского номера журнала «Логос» (№ 6, 2012) и изданию новых книг по платонизму.



На секции «Философия и методология изучения эзотеризма» (модераторы – **И. Семяцкая** и **С. В. Пахомов**) первым выступил к. и. н. **В. Б. Яшин** (Омск, Омский государственный университет) с докладом *«Архаическая инициация как ритуальный ноумен гнозиса»*. По мнению автора, для понимания значения ритуалов инициации важно понимать ее связь с мифом и религией в целом. Миф возлагает на общество ответственность за поддер-

жание космического порядка: воспроизведение космогонического акта в ритуале обеспечивает стабильность существования Космоса, тогда как нарушение традиционных норм влечет за собой гибель мироздания. Судьба Вселенной в руках человека, а, значит, религия коренится не в чувстве бессилия человека перед природой, а в чувстве его всеилия. Инициация же изоморфна и изофункциональна гнозису. Это не условие доступа к гнозису, но его ноуменальное бытие в ритуальном действе.

Д. с. н. **Н. Б. Отрешко** (Киев, Национальный педагогический университет) выступила с докладом *«Гностическая традиция и современные концепции субъекта: возможные пути взаимного влияния»*. В основу доклада была положена идея, согласно которой новая трактовка понятия субъекта в современных теориях социальной философии близка к древней гностической традиции. Освобождение от материального мира для гностиков достигается через причастность божественному знанию и через постижение природы собственного духа. Это очень близко к современной идее субъекта, который рассматривается как освобождающийся от власти социальности через духовные практики самопознания.

Е. В. Зоря (Киев) в своем докладе *«Эпистемология и гнозис: эмпиризм пост-советского оккультизма»* остановилась на текстах, производимых оккультной субкультурой на пост-советском пространстве. В докладе были проанализированы попытки оккультистов занять научную позицию, исходя из эзотерического дискурса, а также выделены две основные их категории: романтическая (попытка занять своё место среди «несправедливо отвергнутого истеблишментом знания», в которой значительную роль играет и пафос противостояния) и практическая (принятие некоторых элементов научного дискурса как части собственной методологии). Вторая категория в докладе анализировалась с точки зрения гносеологии, опираясь на анализ исследовательских программ И. Лакамота. Гнозис, понимаемый как прямое и непосредственное знание, полученное оккультным путем, был представлен автором как основа оккультного эмпиризма, ключевой элемент, отличающий его от классического эмпиризма.

Д-р **В. В. Зеленский** (Санкт-Петербург) изложил доклад *«По ту сторону религии: гнозис и архетипическая психология»*, в котором обратился к интерпретации понятия «гнозис» в глубинной психологии. В докладе была предложена попытка разведения религиозного и конфессионального опыта: первый следует из психобиологической конституции человека, а второй является результатом различных социальных матриц, что позволяет определить границы эзотерического и экзотерического опытов.

В докладе **О. В. Клещевич** (Санкт-Петербург) *«Методика семиотического анализа алхимических текстов»*, разработанная при интерпретации “157 алхимических канонов” Ф. М. Ван Гельмонта, была представлена методика семиотического анализа алхимических текстов, разработанная автором на базе слияния подходов четырех авторов: «фено-

менологической герменевтики» П. Рикера, «универсального теологического метода» Б. Лонергана, «чувствующего умопостижения» Х. Сублири и структурной семиотики Р. Барта, состоящая из четырех этапов, последовательно приближающих исследователя к раскрытию содержания алхимического текста.

К. ф. н. **П. Г. Носачев** (Москва, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» и Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет) представил доклад «*“Западный эзотеризм” как сфера научных исследований: в поиске типологической классификации*». Автор предложил выделение трех основных подходов к исследованию «эзотерики»: «староевропейский», «новоевропейский», «американский». *«Староевропейское направление»* представляет собой рассмотрение эзотеризма с позиций классической западной рациональности. *«Новоевропейское направление»* возникает примерно в 1990-е гг. и является сейчас в Европе основным для современных исследований в описываемой сфере. *«Американское направление»* сформировалось благодаря уникальным условиям, сложившимся на территории Северной Америки в результате географических и исторических особенностей.

Следующий доклад **С. А. Панина** (Москва, МГУ) продолжил тему основных подходов в академическом исследовании эзотеризма. Доклад *«Инсайдер как исследователь в академическом изучении западного эзотеризма»* был посвящен вопросу о том, как может пересекаться личный интерес к изучаемым явлениям и их научный анализ. Станислав Александрович предложил рассматривать эзотеризм как форму мировоззрения, которая может быть положена в основу научного исследования наравне с конфессиональным или сциентистским подходом. Была представлена характеристика подхода, допускающего активное участие в академическом исследовании западного эзотеризма людей, открыто вовлеченных в эзотерическую деятельность. В качестве примеров такого подхода рассматриваются позиции Я. Ниддлмана, А. Верслуиса и Дж. Пирсон.

Завершил работу секции доклад к. ф. н. **О. М. Фархитдиновой** (Екатеринбург, Уральский федеральный университет) «О перспективах феноменологического анализа гностицизма». В докладе была сделана попытка показать сходство условий прочтения гностического мифа и гностического мировоззрения в эпоху поздней античности и современности. Ольга Михайловна отметила, что метафоричность современного сознания, по идее, воссоздает ситуацию прочтения гностического мифа. Феноменология религии, констатируя авторское стилевое многообразие переживания священного, приближается к искусству. В искусстве и архитектуре современного мира образы гностического мифа получают своеобразное прочтение.



Заключительный, четвертый день работы симпозиума (13 апреля) прошёл в Музее-театре «Булгаковский дом». Программа этого дня была насыщена до предела и закончилась уже поздним вечером; ее особенностью было тесное переплетение культурной и научной составляющих.

Вначале гостям и участникам симпозиума был представлен круглый стол «Человек как объект и субъект гнозиса», который прошел под руководством **Д. Ю. Шестакова** (Москва). Затем директор музея **Н.Б.Голубев** поделился с собравшимися своими мыслями о том, как можно располагать в музее предметы с мистической историей и подоплекой (мастер-класс «Репрезентация мистики в музейном пространстве»). Подкрепляя своим слова делом, Николай Борисович любезно повел слушателей по залам этого весьма необычного заведения и показал его экспонаты. Позже культурную программу продолжил художник **Алексей Дьячков**, который презентовал выставку «Трансцендентальный символизм в медитациях художника». Затем все желающие приняли участие в автобусной экскурсии по булгаковской Москве на музейной «аннушке». Также в этот день прошли colloquium «Пути современного масонства» (модератор – **Г. Б. Дергачев**) и круглый стол «Манихейно-гностический комплекс в русской культуре» (**И. Г. Яковенко**, **А.И.Музыкантский**). Завершила мероприятия симпозиума еще одна культурная программа, в ходе которой участники могли присутствовать на выступлении поэтессы и гитаристки **Елены Ставницер** под названием «Мистерия Маргариты».

Материалы прошедшего симпозиума планируется издать в течение 2013 – 2014 гг.

SUMMARIES

Konstantin M. Rodygin, M. Yu. Rodygin. Geoffrey Chaucer's Alchemical and Philosophical Reflections: Possibilities and Ways of Interpretation.

The authors analyze the alchemical layers of meaning in G. Chaucer's "The Canon's Yeoman's Tale" and illuminate the peculiar qualities of the poet's alchemical and philosophical reflections. Three principal approaches to possible interpretation are considered. These ways of interpreting of "The Canon's Yeoman's Tale" illustrate the diversity and semantic richness of the poet's depiction of alchemical philosophy. Chaucer's work is not limited to the "exoteric" meanings of a text about alchemy, but rather it has an important place in the alchemical tradition of that time. Apparently, Chaucer's dual "internal & external" vision of alchemy reflects the phenomenon's own essential ambivalence: a syncretic reality where opposites paradoxically coincide.

Matvey M. Fialko. Monas Hieroglyphica as a Magical and Hermetical Project.

The paper elucidates the main themes of Dee's masterpiece, the Monas Hieroglyphica, providing a brief overview of his philosophy and the current approaches to it, drawing mainly on Nicolas Clulee's brilliant works devoted to the subject. The main hermetical and alchemical features and themes of the Monas are presented with special regard towards its relation to Paracelsus's tria prima. The Monas is interpreted as a unique hermetical project of world creation and magical transformation.

Evgeny L. Kuzmishin. Codex Copiale. Research and translation (part I).

This is a translation of the once-sensational ciphered document recently discovered and decoded by Kevin Knight's research team at the USC Vitterbi School of Engineering. The Codex Copiale appears to be a German collection of three ritualistic texts, of which the two latter texts belong to the traditional Masonic heritage of the XVIII century, and the first one reflects the ceremonial practices of a hardly-known and sparsely studied Oculist Society that used to exist in the town of Wolfenbuettel. This is the first Russian translation of the Codex, and it includes a foreword covering the origin, structure, historical background, linguistic features of the text, and its Masonic context. The translation has also been supplied with extended academic footnotes commenting on particular lines and words. This issue of the "Aliter" includes the first part of the translation of the Codex Copiale; the completion follows in the next issue.

Andrey A. Ignatiev. René Guénon. "Theosophism: History of a Pseudo-Religion" (part I).

"Theosophy: History of a Pseudo-Religion" became one of the first large works by French Traditionalist René Guénon (1886–1951). In this work Guénon gives a detailed account of the lives of Theosophical Society leaders and stages

of the Society's development and the basic postulates of teachings preached by the theosophists. Guénon shows that Blavatsky's and her followers' claims of an "ancient" and "eastern" character of their doctrine are baseless. On closer examination Theosophy appears to be only a whimsical mixture of diverse elements based on the particularly modern idea of evolution, which is alien not only to the East but also to the traditional West. Guénon gives a convincing demonstration that the myth of the "great Teachers" (mahatmas, created by Blavatsky) is a result of transferring Rosicrucian and Freemasonic beliefs in high-level Initiates onto an Indian foundation. Guénon also touches upon other interesting topics, including the relations of the theosophists with the Rosicrucians, the spirits, the Freemasons, and the Protestant sects as well as the political role of the Theosophical Society. Guénon believes that the impact of Theosophy to be purely negative, as it misrepresents Eastern traditions to Western people (the most obvious result being "to unbalance a good number of feeble-minded people") and discredits Western intellectualism to Eastern people. This issue includes the first part of the translation of the Guénon's work; the continuation follows in the next issues.

Yuriy L. Khalturin. Communication with Spirits in Russian Freemasonry (according to "Collection of dreams and visions").

This study includes the publication of a document which describes a communication between a Russian Freemason and some kind of elementary feminine spirit (the nature of which is unclear from the text). This document is a part of manuscript № 148 from fund № 147 of the Manuscript Department of Russian State Library and is dated between 1819–1820. The manuscript is one of the few testimonies of direct mystical experiences in Russia in the first quarter of the XIX century. Even more significantly, the experience described has a bodily and erotic nature. The historical and ideological context of the document is given in the preface: notably, the idea of marriage between man and spirit is found in the works of Paracelsus and Johann Gichtel. The idea is examined against a background of Masonic notions on the theory and practice of communication with spirits. The mystical experience described in the document is compared to stories of succubi, demonic possessions and spiritism and is found to be unique. Its description differs from traditional narratives about spirits and cannot be reduced to them, which might hint that this is not a synthetic tale told for some purpose, but rather the description of an actual subjective experience of spirit communication. The commentaries explain some of the historic facts important to the narrative as well as elucidate the connection between the text and the worldview and spiritual practices of Russian Freemasons.

Yulia V. Kraiko. Legends about Atlas and the Sacral Geography of Atlantis.

The article is dedicated to the geographical localization of the myth about Atlas and Atlantis in the antique ecumene. Analysis of how the myth about Atlas spread geographically shows that it originated in the remote west. The western

boundary of the inhabited world is the oldest and most traditional localization of Atlas (the hero-eponym of Atlantis) and his kingdom. Ancient myths and epic tales associate this land with the Golden Age and it is seen as a blessed land. The mythological material is consistent with Plato's narrative in the «Timaeus» and «Critias» dialogues: the legend about the island of Atlantis represents an archaic epic tradition and Plato's Atlantis is also located in the remote west, on the borders of the antique ecumene – in the Atlantic Ocean, before the Pillars of Hercules (the Gibraltar strait). The legend of Atlas and Atlantis continues spreading throughout the antique ecumene from the west to the east. The oldest version of the legend has Phoenician origins and serves as evidence of communication between the ancient Near East and the rest of the Mediterranean.

Stanislav A. Panin. Review of Wolfram Frietsch “Newtons Geheimnis (Wissenschaft und Esoterie – Zwei Seiten einer Medaille)”. Gaggenu: Verlag Neue Wissenschaft, 2006.

The secret of Newton (Science and esotericism – two sides of the same coin)” by German researcher W. Frietsch analyzes the relationship between classic European science and esotericism. An overview is given of the structure and main themes of the book, its strong and weak aspects. The reviewer believes its strong points to include the wide spectrum of topics and personalities analyzed, which helps readers in understanding how European science appeared and developed as well as its relationships with esotericism and Western rationality. The most prominent weak point of this book is its necessary conciseness in analyzing particular problems, as the chosen subject matter is quite broad. We conclude that the book can be of interest in two ways: as an introduction to the subject at hand and as an original work of philosophy that reflects certain wider tendency in modern philosophy of science.

S. V. Pakhomov, St. A. Panin, Yu. F. Rodichenkov. Report on the International Academic Symposium “Ways of Gnosis”: Mystical and Esoteric Traditions from Antiquity to the Present Time (Moscow, April 10–13, 2013).

The International academic symposium on different aspects of Western, Eastern and Russian Esotericism and Mysticism was held on April, 10–13, 2013 in Moscow, Russia. This symposium was organized by the Association for the Study of Esotericism and Mysticism, All-Russia State Library for Foreign Literature, Russian State University for Humanities and several other organizations. A lot of experts in the field of Esotericism and Mysticism from 8 countries read their papers. Several other events were also organized at this symposium, i. e. round-tables, presentations, exhibitions, master-classes, and the interesting cultural program. The report focuses on some of the event's details, first of all on contents of the papers.

АВТОРЫ НОМЕРА / AUTHORS OF THE ISSUE

1. *Родыгин Константин Михайлович* (Донецк, Украина) – аспирант кафедры философии Донецкого национального университета, член АИЭМ.
Konstantin M. Rodygin (Donetsk, Ukraine) – PhD candidate, Donetsk National University, Philosophy department, ASEM member. E-mail: rodygin@telenet.dn.ua.

2. *Родыгин Михаил Юрьевич* (Donetsk, Ukraine) – кандидат химических наук, научный сотрудник Института физико-органической химии и углехимии им. Л. М. Литвиненко НАН Украины (Донецк).

Mikhail Yu. Rodygin (Donetsk, Ukraine) – PhD, researcher, L.M. Litvinenko Institute of Physical Organic and Coal Chemistry, Ukrainian National Academy of Sciences (Donetsk). E-mail: rodygin@telenet.dn.ua.

3. *Фиалко Матвей Михайлович* (Санкт-Петербург) – аспирант факультета философии, богословия, религиоведения Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург).

Matvey M. Fialko – PhD candidate, Faculty of Philosophy, Theology and Religious Studies at Russian Christian Academy for Humanities, St. Petersburg. mathew@list.ru.

4. *Кузьмишин Евгений Леонидович* (Москва) – кандидат исторических наук, кандидат филологических наук, независимый исследователь, член АИЭМ.

Evgeny L. Kuzmishin (Moscow) – PhD (hist., philol.), independent researcher, ASEM member. E-mail: mefuselah@mail.ru.

5. *Игнатьев Андрей Александрович* (Калининград) – независимый исследователь, член АИЭМ.

Andrey A. Ignatiev (Kaliningrad) – independent researcher, ASEM member. E-mail: ali-kgd@mail.ru.

6. *Халтурин Юрий Леонидович* (Москва) – кандидат философских наук, независимый исследователь, член АИЭМ.

Yuriy L. Khalturin (Moscow) – PhD, independent researcher, ASEM member. E-mail: Ukhalturin@gmail.com.

7. *Крайко Юлия Владимировна* (Реутов, Московская обл.) – кандидат филологических наук, доцент Евразийского открытого университета (Москва), член АИЭМ.

Yulia V. Kraiko (Moskovsky region) – PhD (folklore), Docent, Eurasian Open Institute (Moscow). E-mail: celeno@mail.ru.

8. *Панин Станислав Александрович* (Moscow) – аспирант философского факультета Московского государственного университета, ассистент Университета химических технологий им. Д. И. Менделеева, член АИЭМ.

Stanislav A. Panin (Moscow) – PhD candidate at Moscow State University, Ассистент в D.Mendeleyev University of Chemical Technology of Russia, ASEM member. E-mail: antivirus-pro@mail.ru.

9. *Пахомов Сергей Владимирович* (Санкт-Петербург) – кандидат философских наук, доцент философского факультета Сант-Петербургского государственного университета, председатель АИЭМ.

Sergey V. Pakhomov (Saint Petersburg) – PhD, Associate Professor, Faculty of Philosophy, St. Petersburg State University, ASEM chairman. E-mail: sarpa68@mail.ru.

10. *Родиченков Юрий Федорович* (Вязьма, Смоленская обл.) – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Вяземского филиала Московского государственного университета технологии и управления, член АИЭМ.

Yuriy F. Rodichenkov (Vyaz'ma, Smolensk Region) – PhD, Associate Professor, Department of Humanities and Social-Economical Sciences, Moscow State University of Technologies and Management, Vyaz'ma Branch, ASEM member. E-mail: ra3lr@yandex.ru.

ИНФОРМАЦИЯ / INFORMATION

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.aseм@yandex.ru, 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.

Консультационный совет журнала: *А. П. Забияко, Р. В. Светлов, М. Седжвик, Л. А. Филипович, В. Я. Ханegraаф.*

Автор логотипа журнала – А. М. Двинянинова.

Составитель, научный и ответственный редактор выпуска – С. В. Пахомов.

Младший редактор выпуска – Е. В. Зоря.

Страница журнала на вебсайте: http://aseм.ucoz.org/index/zhurnal_aliter_aliter_journal/0-34

Учредитель и издатель журнала: Совет «Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма».

Почтовый адрес редакции: а/я 96, 190000, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: aiem.aseм@yandex.ru.

The Editorial board of on-line journal «Aliter» accepts original authors' materials on Esotericism and Mysticism in English or in Russian, previously unpublished or published in paper editions with a print run of less than 100 copies. Materials should be sent in electronic form (*.rtf format) to aiem.asem@yandex.ru. 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, telephone 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.

Academic journal “Aliter”. 2013, Issue 1.

Editor in Chief: Sergey V. Pakhomov, President of ASEM.

The Editorial Board: Konstantin Yu. Burmistrov, Sergey V. Kapranov, Yuriy L. Khalturin, Birgit Menzel, Julia A. Shabanova, Yuriy Yu. Zavorodniy, Vadim V. Zhdanov, Kateryna V. Zorya (Secretary).

The Advisory Board: Wouter J. Hanegraaff, Ludmila A. Philipovich, Mark Sedgwick, Roman V. Svetlov, Andrey P. Zabiako.

The author of the journal logo: Alexandra M. Dvinyaninova.
Executive and desk editor of the issue: Sergey V. Pakhomov.
Assistant editor of this issue: Kateryna V. Zorya.

Journal website: http://asem.ucoz.org/index/zhurnal_aliter_aliter_journal/0-34.
Founder and publisher of the journal: ASEM Board.
Postal address of the Editorial Board: p/o box 96, 190000, St. Petersburg, Russia.
E-mail: aiem.asem@yandex.ru.

The opinion of the Editorial Board may not necessarily coincide with those of the authors of articles.

CONTENTS

WESTERN ESOTERICISM

<i>K. M. Rodygin, M. Yu. Rodygin.</i> Geoffrey Chaucer's Alchemical and Philosophical Reflections: Possibilities and Ways of Interpretation	3
<i>M. M. Fialko.</i> Monas Hieroglyphica as a Magical and Hermetical Project	21
<i>E. L. Kuzmishin.</i> Codex Copiale. Research and translation (part I)	33
<i>A. A. Ignatiev.</i> René Guénon. "Theosophism: History of a Pseudo-Religion" (part I)	57

ESOTERICISM AND MYSTICISM IN RUSSIA

<i>Yu. L. Khalturin.</i> Communication with Spirits in Russian Freemasonry (according to "Collection of dreams and visions")	95
--	----

SACRAL GEOGRAPHY

<i>Yu. V. Kraiko.</i> Legends about Atlas and the Sacral Geography of Atlantis	113
--	-----

REVIEWS AND SCIENTIFIC REPORTS

<i>St. A. Panin.</i> Review of Wolfram Frietsch "Newtons Geheimnis (Wissenschaft und Esoteric –Zwei Seiten einer Medaille)". Gaggenau: Verlag Neue Wissenschaft, 2006	135
<i>S. V. Pakhomov, St. A. Panin, Yu. F. Rodichenkov.</i> Report on the International Academic Symposium "Ways of Gnosis": Mystical and Esoteric Traditions from Antiquity to the Present Time (Moscow, April 10–13, 2013)	139

Summaries (in English)	153
Authors of the Issue	155
Information (in English)	158

Дата выпуска: 31.08.2013.
Объем: 161 с. / 10,2 авт. л.

ISSN 2225-6954.
© АSEM, «Aliter», 2013 (1)

