

Научно-теоретический журнал

ALTER

№7

2017

Главный редактор
С. В. Пахомов

Выпускающий редактор
Ю. Ф. Родиченков

Редакционная коллегия
Ю. Ю. Завгородний
Б. Менцель
С. А. Панин (секретарь)
Ю. Ф. Родиченков
Ю. Л. Халтурин
Ю. А. Шабанова



ISSN 2225-6954

СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>Burmistrov K. Yu.</i> Kabbalah and Martinism: Gregory Moebes and the occult Renaissance in Russia of the early 20th century	3
<i>Гальцин Д. Д.</i> Полемика о гендере в современном язычестве Запада	20
<i>Король Д. А.</i> Древнескандинавский thanatos: коды нордической ментальности в контексте умирания	32
<i>Новикова А. А.</i> Некромантия в контексте работ Е. П. Блаватской и Е. И. Рерих	44
<i>Нутрихин Р. В.</i> Алхимическая традиция в буддизме ваджраяны	63
<i>Родиченков Ю. Ф. Саплин А. Ю.</i> Астрология в трактате Томаса Нортоня «Алхимический служебник»	69
<i>Родыгин К. М., Родыгин М. Ю.</i> Longissima via: западная алхимия в мифологическом измерении	88

ПЕРВОИСТОЧНИКИ

<i>Рене Генон.</i> Теософизм: история одной псевдорелигии / Пер. с франц. А. А. Игнатъева (продолжение). Гл. XXI–XXV	116
--	-----

РЕЦЕНЗИИ

<i>Носачев П. Г.</i> Рецензия на книгу: <i>Stuckrad K. von.</i> The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000. Boston, Berlin: de Gruyter, 2014.....	152
<i>Нутрихин Р. В.</i> Рецензия на книгу: <i>Исаев И. А.</i> Избранные труды. В 4 т. М.: Проспект, 2015.	158
Summaries (in English)	161
Авторы и переводчики / Authors and interpreters	164
Информация.....	166
Contents (in English).....	168

ИССЛЕДОВАНИЯ

K. Yu. Burmistrov

KABBALAH AND MARTINISM: GREGORY MOEBES AND THE OCCULT RENAISSANCE IN RUSSIA OF THE EARLY 20TH CENTURY

Life and Works

Gregory (Grigoriy Ottonovich) Moebes was born in Riga (then the main city of the Livland Governorate in the Russian Empire) in 1868. In 1891, he graduated from the Physics and Mathematics Faculty of St. Petersburg University but later he abandoned academic career and devoted himself entirely to the study of “secret knowledge”. For the sake of earning, he taught physics and mathematics in secondary schools of the privileged royal residence Tsarskoe Selo and later gave lectures in mathematics in the Page Corps, the most prestigious military academy in Imperial Russia, which prepared sons of the nobility and of senior officers for military service, as well as in St. Nicholas Cadet Corps. After the revolution, he worked as a teacher of mathematics in a regular high school in Leningrad.

Moebes was interested in occult knowledge and secret societies since the late 19th century, however, we have almost no information about the early period of his life. Anyway, by the end of the first decade of the 20th century, he was already a recognized expert in this field. In 1910 Moebes was appointed to Inspector General (secretary) of the St. Petersburg branch of the Ordre Martiniste headed by Papus¹. Soon he established in the Russian capital the first Russian Martinist lodge named after Apollonius of Tyana². Two years later, in August 1912 he provoked a confrontation with both the Moscow group and the Supreme Council of the Order in Paris and announced the declaration of independence of the Russian Martinists. Later, he established an independent Russian order under the name “Autonomous Detachment of Martinism of the Russian rite” (in 1916, it was transformed into a “Martinist Order of the Eastern obedience”). “Invisible Master” or Father of the

© K. Yu. Burmistrov

¹ See *Introvigne M.* Martinism: Second period. P. 780–783.

² *Serkov A.* Istoriya russkogo masonstva v XX veke. P. 117–119. Since 1899 the first representative of the Martinist Order in Russia was count Valerian Valerianovich Murav'ev-Amurskii (1861–1922), a prominent diplomat and Russian military agent in France. In 1910 Czesław Norbert Czyński (pseud. Punar Bhava, 1858–1932), a member of the Supreme Council of the Martinist Order in Paris, became the the Sovereign Delegate for Russia and Poland; he was also a high-ranking member of the Ordo Templi Orientis and the Eglise catholique Gnostique. After the schism of 1912, the Moscow group of the Martinist Order under the leadership of P. M. and D. P. Kaznacheev remained faithful to the Paris center and continued their activities until 1923.

Order was Moebes himself (initiatory name Butatar¹), whereas Ivan Antoshevsky (initiatory name Giatsintus) held the position of Inspecteur général. In the summer of 1917, when Antoshevsky was killed under unknown circumstances, he was replaced in this post by another disciple of Moebes, Vladimir Bogdanov. The Chapter of the Order consisted of seven persons. The official organ of Russian Martinists was a popular occult magazine “Isis” (1909–1916) edited by Antoshevsky and another renowned Russian occultist and astrologer Alexander Troyanovsky². After the communist Revolution Moebes did not leave Russia, as did many leaders of Russian esoteric movement³. He did not use the opportunity to immigrate to his home in independent Latvia, and for another ten years led underground Martinist and Rosicrucian groups in St. Petersburg. During the Civil War (1918–1921) Moebes and his wife established in Petersburg a kind of esoteric academy and were told to read lectures on Kabbalah, the “Zohar” and the Minor Arcana of the Tarot⁴. Apart from the purely theoretical studies, a practical work on the development of paranormal powers of psychics was conducted in the school. As is known, they held practical training sessions in telepathy and psychometrics, as well as collective meditations. Though this esoteric school was clandestine, a number of known writers, poets and scholars attended it for some years, including military historian, colonel of the Russian Imperial Army Georgy Gabaev (1877–1956) and poet Vladimir Piast (1886–1940). According to Russian emigrant occultist Alexander Aseev, who was the editor of the most respected Russian occult magazine “Occultism and Yoga”, after the revolution, all the three main branches of the Russian initiatory movement – Freemasonry, Rosicrucianism and Martinism – existed as separate and independent organizations. However, they were guided by one and the same person – Gregory Moebes. All three orders worked closely with each other and the same persons were often among their members⁵.

The Petersburg Martinist group continued its activities until 1926, when Moebes was betrayed by his former closest disciple, who became an agent of the security services. Moebes and dozens of other Russian esotericists were arrested. After interrogations Moebes was deported to the Solovetsky concentration camp on the White Sea⁶. It is known that he behaved himself during interrogation: he de-

¹ Heb. בטטר.

² For some information about the history of the order see: *Serkov A.* Istorija russkogo masonstva v XX veke. P. 117–126; *Ezotericheskoe masonstvo v Sovetskoi Rossii. Dokumenty 1923–1941 gg.* P. 155–159; cf. *Brachev V.* Okkul'tisty sovetskoi epokhi. Russkie masony XX veka. P. 11–14.

³ See *Burmistrov K.* Topography of Russian Esotericism: from Moscow to Harbin and Asunción. P. 78–83.

⁴ *Brachev V.* Op. cit. P. 14.

⁵ *Aseev A. M.* Posvyatitel'niye ordena: masonstvo, martinizm i rozenkreitserstvo. P. 431. Cf. also: *Rozenkreitser v Sovetskoy Rossii.* P. 93–94.

⁶ *Ezotericheskoe masonstvo v Sovetskoi Rossii. Dokumenty 1923–1941 gg.* P. 154–155, 193–194; see also: *Leningradskie masony i OGPU (protokoly doprosov, veshchestvennye dokazatel'stva).* P. 252–279; *Aseev A.* Okkul'tnoe dvizhenie v Sovetskoy Rossii. P. 91–92 (Aseev calls Moebes “a spiritual leader of the Brotherhood of the Rosy Cross”). Some students appar-

clared himself the leader of Martinist and Rosicrucian movement but refused to testify about his students¹. He died a few years later in exile (possibly in 1934), and we still not aware of the year and the place of his death². The richest archive of the Martinists group was confiscated³ and probably destroyed.

In 1911–1912, Moebes was giving a lecture course on the Major Arcana of the Tarot. In many aspects following Papus, he put together into a coherent system Kabbalah, astrology, alchemy, gnostic ideas, oriental cults, pseudo-occultism, and even some ariosophic concepts. These lectures enjoyed great popularity, as evidenced by the dozens of memoirs and reviews. Soon afterwards these lectures were published in mimeograph under the title “A Course in the Encyclopedia of Occultism given by G.O.M. in the academic year 1911–1912 in St Petersburg”⁴. The book is structured as a detailed commentary on the 22 Great Arcana of the Tarot. Though Moebes frequently used the well-known works by Papus, Stanislas de Guaita, Eliphas Levi and Etteilla, it is most certain that his book is an original composition, which is probably superior to all that has been written before by the depth of its analysis and by the range of ideas borrowed from different areas of occult knowledge.

The second extant book written by Moebes miraculously survived. In the 1960s, this work, which was kept in the KGB archive, was illegally copied and remained in Russian occult underground. This book is a course of lectures given by Moebes in 1921 for a narrow circle of disciples. It is a kind of addition to the “Encyclopedia of occultism”, containing more detailed analysis of the Major Arcana of the Tarot. It comprises, inter alia, an extensive analysis of the Hebrew and Aramaic grammar which is considered to be necessary for better understanding of kabbalistic sources.

Unfortunately, the text is cut off on the 10th lecture. The book was first published recently, eight years ago⁵. Unfortunately, a number of works by Moebes

ently tried to keep in touch with Moebes even after his arrest and imprisonment. See Rozenkreitser v Sovetskoy Rossii. P. 91.

¹ See investigative case file published by A. Nikitin in: *Ezotericheskoe masonstvo v Sovetskoi Rossii*. P. 155–159.

² Ust-Sysolsk (present. Syktyvkar) and Veliky Ustyug are mentioned as the most probable places of his death. See *Ezotericheskoe masonstvo v Sovetskoi Rossii*. P. 154–155; *Aseev A. M. Posvyatitel’niye ordena*. P. 436–437.

³ See the lists of confiscated books, manuscripts and various ritual artifacts in: *Ezotericheskoe masonstvo v Sovetskoi Rossii*. P. 154, 188–189.

⁴ *Kurs entsiklopedii okkul’tizma chitannyi G. O. M. v 1911–1912 akademicheskome godu v gorode Sankt-Peterburge*. In two parts. St. Petersburg, 1912; the book was reprinted by the Russian Occult Center in Shanghai in 1937–1938 (in six parts). The lectures were written down and edited by one of the closest disciples of Moebes, Ol’ga E. Nagornova (Ivanova; 1866 – after 1926) who became Master of woman’s Masonic lodge after the Russian Revolution (1917). See about Ol’ga Nagornova: *Aseev A. M. Posvyatitel’niye ordena*. P. 432–433; *Ezotericheskoe masonstvo v Sovetskoi Rossii*. P. 10 and *passim*.

⁵ *G. O. M[oebes]. Meditatsii na Arkany Taro. Dopolneniia k Entsiklopedii okkul’tizma: lektsii 1921 goda (Meditation on the Arcana of Tarot. Supplements to the Encyclopedia of Occultism, 1921)*. Moscow: Aenigma, 2007.

were abolished or has not been found yet. According to Alexander Aseev, a lithograph edition of his lectures entitled “The Fall and Reintegration according to Christian Illuminism” (“Padeniye i reintegratsiya v svete khristianskogo illuminizma”) was published in 1913; not a single copy of this book has been found yet. Among other courses of lectures, circulating in manuscript form among Moebes’ students, Aseev mentions a course of lectures about 56 Minor arcana of the Tarot; a kabbalistic analysis of the Apocalypse of John; a book on ceremonial magic (in five parts)¹. I can add to this list a series of lectures on the Zohar, also distributed within the circle of Moebes’ students in handwritten or typewritten form.

Kabbalah in Moebes’ doctrine

Anyway, in the analysis of the surviving texts and unpublished documents and correspondence it becomes apparent that it was Kabbalah that underlay the interpretation of the arcana of the Tarot proposed by Gregory Moebes. As is known, as early as in the late 18th century Etteilla (Jean-Baptiste Alliette, 1738–1791) published his ideas of the correspondences between the Tarot, astrology, and the four classical elements and four humors. He was actually the first to issue a revised Tarot deck specifically designed for occult purposes. In his “Cours théorique et pratique du Livre du Thot” (Paris, 1790) Etteilla discussed the doctrine of the so-called Egyptian “Book of Thoth” and declared that this book contains an ancient version of the Tarot cards. Later, Eliphas Levi incorporated the Tarot cards into his magical system, and as a result the Tarot became an important part of the agenda of Western occultism².

In Moebes, however, Tarot cards are not just associated with 22 letters of the Hebrew alphabet, as it was already in Eliphas Levi. It is also known that Papus set up a correspondence between Major Arcana and astrological attributes using the Jewish esoteric book “Sefer Yetzirah”, in which the 22 letters of the Hebrew alphabet are correlated with three elements, seven planets and twelve signs of the Zodiac. This system, with some variations, was soon adopted by occultists in Germany, Russia and other countries. For Moebes, however, cosmological processes are directly associated with the action of the letters of the divine name – Tetragrammaton. Creation is thought of as a process of gradual unfolding and manifestation of the ineffable Name. Thus, he claims that there are active and passive principles in Tetragrammaton, represented by the Hebrew letters *Yod* and *He*, and their interaction gave rise to the third, androgynous principle, the *Vav* letter of the Tetragrammaton. And only after that, the process of emanation begins³.

The kabbalistic system of Sefirot and their emanation is explained by Moebes in the commentary to 10th Arcanum (“Wheel of Fortune”, representing the tenth trump of the Major Arcana cards), which corresponds to the letter *Yod* of Tetra-

¹ Aseev A. M. Posvyatitel’niye ordena. P. 432.

² For more details see Laurant J.-P. Tarot. P. 1110–1112.

³ G. O. M[oebes]. Kurs entsiklopedii okkul’tizma. P. 17.

grammaton. According to Moebes, the doctrine of Sefirot is the most important part of the tradition of the Great White Race. He describes the system of 10 Sefirot in accordance with the kabbalistic doctrine of Yitzhak Luria: 10 Sefirot constitute some kind of a family. The upper triad of Sefirot are corresponding to Supreme Androgyne (or Macroprosopos), and Father and Mother; then, the Child (or Microprosopus) comprises six lower Sefirot from Hesed to Yesod, and the last is the Wife or Bride (the 10th Sefirah, Malkhut)¹. It is quite obvious that we are dealing here with *partzufim*, or Faces, that is reconfigured arrangements of the 10 Sefirot into harmonized interactions in Creation, which are discussed in detail in Lurianic commentaries on the *Zohar*². Although Moebes never refers to the sources he used, the most likely source seems to be the translation of the “Idrot” (zoharic books of the Greater and Lesser Assembly) published by Christian Knorr von Rosenroth in his “Kabbalah Denudata”³. This book appeared in the late 17th c., was the main source of his knowledge of Kabbalah, although it is still necessary to find out whether he used the original edition of “Kabbala Denudata” or a heavily abridged English translation published by Samuel L. MacGregor Mathers in 1887⁴.

Ein Sof, an absolutely incomprehensible divine essence is situated above and beyond this family of *partzufim*, but Moebes almost does not say anything about it because it is not available for the mystic⁵. According to Moebes, “The first cycle [of unfolding] of the Tetragrammaton should be write down as יְהוָה where the dot [over the letter *Yod*] corresponds to the Supreme Androgyne, the Ancient of Days, Macroprosopos, who emanates from himself the Father – *Yod*, and the Mother, [the letter] *Hé* who is added upon him. Their marriage brings to birth Microprosopus, [the letter] *Vav*. Microprosopus adopts the second *Hé* [of the Tetragrammaton] as his Spouse or Bride, and this is the sphere where all the family manifests itself. Whereas one should strive for and ascend to the Macroprosopos by the way of ecstasies, everyone can find Microprosopus in his heart”⁶. Discussing the emanation of Sefirot, Moebes analyzes in detail the dynamic processes taking place in each of the four worlds of kabbalistic cosmogony (*Atzilut*, *Beriah*, *Yetzirah*, and *Asiyah*)

¹ Ibid. P. 89.

² See the charts on pp. 80–81 of Moebes’ book where he demonstrates correspondences between five *partzufim* and five levels of human soul. On this kabbalistic doctrine see *Scholem G. Kabbalah*. P. 140–144.

³ *Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysique atque Theologica* / Hrsg. von Ch. Knorr von Rosenroth. Vol. 1. Sulzbach, 1677–1678; vol. 2. Frankfurt a. M., 1684. See about this book and its compiler: *Schmidt-Biggemann W.* Geschichte der christlichen Kabbala. Bd. 3: 1660–1850. S. 63–187; *Burmistrov K. Yu.* Evreiskaya filosofiya i kabbala. P. 177–244; cf. also: *Salecker K.* Christian Knorr von Rosenroth. Leipzig: Mayer & Müller, 1931; Christian Knorr von Rosenroth, Dichter und Gelehrter am Sulzbacher Musenhof: Festschrift zur 300. Wiederkehr des Todestages. Sulzbach-Rosenberg: Amberger Zeitung, 1989.

⁴ *Mathers S. L. MacGregor.* Kabbala Denudata: The Kabbalah Unveiled. Containing the following books of the Zohar-1: The Book of Concealed Mystery; 2: The Greater Holy Assembly; 3: The Lesser Holy Assembly. London: George Redway, 1887.

⁵ On the different interpretations of *Ein Sof* in kabbalistic tradition, see *Scholem G. Kabbalah*. P. 88–96.

⁶ *G. O. M[oebes]*. Kurs entsiklopedii okkul’tizma. P. 46.

and shows how different Sefirot can neutralize opposing and contradicting forces so that the whole system becomes harmonious.

The process of expansion and circulation of energy in the world of Sefirot occurring through special channels (*tzinnorot*), Moebes calls “diabatic” using a term borrowed from thermodynamics. He describes it as a “difficult processes of transition [of energy] from one Sefirah to another by means of some intermediate Sefirot”¹. These processes can be both descending and ascending. Moebes gives in his book few examples of descending and ascending diabatic processes, e. g., in his view, the formation of the universe is a top-down process, whereas the development and perfection of mystical knowledge is a rising process².

According to Moebes, the objective of studying Kabbalah and the main purpose of the use of Tarot is not producing predictions or gaining a state of prophecy, but the transformation of very self of the adept. People, who are not able to lead a conscious life, should help adepts to achieve their goals. “The task of rebuilding or restoration of personality divides in two parts: 1) The conversion of an adept into the consciously volitional personality, 2) a proper reeducation of the impulsive man, he who acts in all areas reflexively, responding to certain perception with ready-made behavior <...> Impulsive person should be brought up in such a way as to be a convenient tool for the will of a conscious man. It is necessary to strengthen some reflexes in his soul while also suppressing some others”³.

Thus, the goal Moebes sets is purely practical. He seeks to teach his students to decompose or deconstruct any closed system for Sefirotic attributes and to use this practice for the sake of meditation. To show the effectiveness of working with the Sefirot, Moebes takes as an example the theurgy, i. e. the practice of operational impact on the divine powers by using certain magical formulas. He interprets the well-known Catholic Lord’s Prayer “Pater noster, qui es in caelis” as a system of interactions between different Sefirot, demonstrating the theurgical mechanism of its effectiveness. According to Moebes, repeating nine “petitions” of the Lord’s Prayer, the meditating one runs, as it were, through nine levels of Sefirotic Tree, from Keter to Yesod. The culmination of the prayer is the so-called closing doxology used in the Orthodox liturgy: “For thine is the kingdom, and the power, and the glory, forever and ever, Amen”. As he tries to show, these words symbolize the manifestation of the first Sefirah, Keter, in the tenth Sefirah, Malchut, i. e. the completion of the cycle of emanation⁴.

Moebes also explains how to apply the Sefirotic system to the lower levels of being: each Sefirah is to be associated with certain organ of the human body for the

¹ Ibid. P. 81.

² The Moebes’ book at large is very concrete and specific. In this aspect it differs from many works of modern occultism. This is a kind of tutorial, it does not contain abstract reasoning, parables, etc. It is no coincidence, since its author was a professional mathematician. So, one can find in the book mathematical calculations, examples from physics and other natural sciences.

³ G. O. M[oebes]. Kurs entsiklopedii okkul’tizma. P. 33.

⁴ Ibid. P. 83–85.

sake of activation of the corresponding sort of energy. This chapter of Moebes' book elaborates a kind of kabbalistic Yoga.

In Moebes' view, the system of Sefirot can be used to explain any "closed system", from the lowest level associated with the physical body of man, to the level of theoretical thinking. Thus, Moebes shows as an example how it might be used to clarify the meaning of a sophisticated problem of ethics – an abstract concept of virtue¹.

So, what does Moebes mean by Kabbalah? And how are we to understand the relationship between Kabbalah and Tarot?

As for many other occultists, Kabbalah is for him an ancient tradition probably of Egyptian origin. The ultimate basis of Kabbalah is the sacred language. Kabbalah is an ancient teaching about the disclosure of the holy Name, Tetragrammaton, in the form of the sacred, initiatory alphabet. This is both a mirror that reflects everything that happens in the universe and at the same time an active force: a permutation of letters and words causes a change in the world. "If we deliberately operate with signs and formulas, with a full understanding of them, using Kabbalah, these operations are reflected in a certain way in the course of actual events, and bring about some changes in the astral patterns and even mental currents"². It is not surprising that with such an understanding of Kabbalah, "Sefer Yetzirah" was especially important for Moebes, with its doctrine of the creation of the world by means of the letters of the Hebrew alphabet and its idea of the correspondence between the two-letter combinations and different elements of the universe. These topics are really essential for the Jewish mysticism, and Moebes discusses them extensively in his lectures, talking about 231 primordial Hebrew radices and different methods of combining and rearranging letters of the divine names³. Explaining in details the meaning of different names and their relation to the Sefirot, he claims that ten holy names corresponding to ten Sefirot represent a single formula that includes "everything that has been produced, and all that can be produced. This is an overall reflection of the subjective understanding of the mysteries of the universe by the mankind expressed by means of the initiatory alphabet and the sounds of the initiatory language..."⁴. He emphasized that "a solid knowledge of the Sefirotic names is necessary for every student [of occult doctrine]... It gives him the opportunity to fasten his volitional impulses by the formulas linking him with the immortal Egregor⁵ of the Great Chain of holders and custodians of the Kabbalah of the White Race"⁶.

¹ Ibid. P. 87–88.

² Ibid. P. 105.

³ Cf., e. g., ibid. P. 109.

⁴ Ibid. P. 113. A detailed analysis of Hebrew see in *G. O. M[ebes]. Meditatsii na Arkany Taro*. P. 225–234.

⁵ In modern occultism, the term "egregor" means a "thought-form", or "collective group mind", that is an autonomous psychic entity made up of the thoughts of a group of people and at the same time influencing them. In the books of Daniel and Enoch, egregors are guards or watchers, good and bad angels.

⁶ *G. O. M[ebes]. Kurs entsiklopedii okkul'tizma*. P. 113.

Thus, the purpose of Kabbalah as an esoteric practical method is twofold: “1) it makes it possible not only to extract from ancient sources written in the "initia-tory-hieroglyphic language" the meaning read into the text by its author, but also to gain further and deeper understanding by means of occult abilities of the individ-ual; 2) Kabbalah allows us also to make pentacles¹ and mantras for concentration of willpower and magic activity”².

According to Moebes, 78 cards of the Tarot are to be understood as a sym-bolic exposition of the kabbalistic doctrine of universal transformations and transi-tions. They were entrusted both to profane (i. e. Gypsies) and to initiate adepts for preservation and transmission. 56 minor arcana represent the manifestation of the Tetragrammaton in the world of the human race that had not fallen yet, that is be-fore the Fall from grace, whereas Major Arcana are a set of notions and representa-tions of the fallen man, who has to purify himself by the sweat of his brow. Mak-ing numerous mistakes, he should strive to achieve first relative truths, and only then he would be able to ascend to the knowledge of the Absolute, i. e. Tetra-grammaton. Minor Arcana are metaphysically cleaner than Major or Great Arcana. Besides they are metaphysically separate and structurally perfect, whereas Major Arcana are largely uncertain, they generate each other according to some vague laws, they are adapted to the world of illusions. However, this is the only way for the modern man, by which he can rise to the truth³.

The so-called “Kabbalistic Code of the Western School”, discussed by Moe-bes, resembles similar Masonic lists of the allegedly kabbalistic works. Following Papus, Moebes mentions among the main sources of the Tradition (i. e. Kabbalah) “Sefer Yetzirah”, the Torah “as a part of the chain of transmission of the Lore of the White Race”), the “Zohar”, some parts of the Talmud, “Claviculae Salomonis” (a treatise on ceremonial magic), the New Testament (noting that “Apocalypse” and the “Gospel of John” contain descriptions of the Major Arcana)⁴.

So, we can identify two main features of the doctrine proposed by Gregory Moebes: 1. The key to the knowledge of the truth, or the law of Tetragrammaton are the cards of Tarot and corresponding tradition based on Kabbalah. 2. Theoretical knowledge of the occult is considered something accessorial, sup-plementary, while the main task of Moebes’ school is its practical application on the different levels of existence.

Moebes’ Doctrine and its Fame

As it turned out, Moebes as a teacher of the esoteric doctrine has remained virtually unknown outside Russia and the Russian occultist groups in exile. This may be explained by the fact that he had never seek to publish his ideas. His main work, the “Encyclopedia of Occultism”, was printed as manuscript (not for publi-

¹ A pentacle (or pantacle) is an amulet used in magical evocation.

² *G. O. M[oebes]. Kurs entsiklopedii okkul'tizma. P. 110.*

³ *Ibid. P. 91.*

⁴ *Ibid. P. 110–111.*

cation) for the students and – with only one exception – has never been translated and published in other languages, although there is an evidence that Russian immigrants in South America translated it into Spanish in the 1930s. This book became, however, the most important source of knowledge about the secret sciences in Soviet Russia of 1920–1930s¹.

At the same time, the Western world had an opportunity to get acquainted with Moebes and his views through the Poles. Already in 1921, a complete Polish translation of his magnum opus, made by Karol Chobot, was published in Cieszyn, a small border-town in southern Poland: “Tajemna Wiedza Duchowa, encyclopedyczny wykład nauk tajemnej wiedzy duchowej”².

However, the actual popularity of this interpretation of Tarot in the West was the result of the activities of the famous writer and occultist Mouni Sadhu. As is known, the real name of Mouni Sadhu³ was Dmitry (Mieczysław Demetriusz) Sudowski (1897–1971). He was born and got his education in Russia, took part in the Civil War on the side of the White Army, and then was living in Poland until the outbreak of the World War II. As a soldier of the Polish Army he was imprisoned and spent about seven years in Soviet and German concentration camps. Later he went to Brazil and eventually settled in Australia. He became known as an author of a number of books on Western and Eastern spirituality and occultism, including Hermeticism, and the Yoga tradition of India.

In the 1920s and early 1930s, Sudovski belonged to a Rosicrucian group in Poland and published a number of articles on the Tarot and Hermetic philosophy in the occult magazine “Odrodzenie” (“Renaissance”) dealing with Esotericism and spirituality⁴. Apparently, the Tarot continued to fascinate him in the following decades. In 1962, Sudovski published in English under the pseudonym Mouni Sadhu a bulky volume, “The Tarot: a Contemporary Course of the Quintessence of Hermetic Occultism”⁵. This book has been reprinted many times and translated into almost all European languages. In his introduction, Mouni Sadhu states that he wrote it as a means to expound on the Tarot as a “useful instrument of cognition” (as described by Eliphas Levi), as well as to provide a practical manual. He admits that his understanding is taken not only from classical Tarot works, but also from his personal study of Hermetism, as well as... from the book by Gregory Moebes:

“As a basis for the lectures, I used, apart from the works of other competent exponents, the unique book by Prof. Gregory Ossipowitch⁶ Moebes, a leading authority on Hermetism in Russia prior to 1917. Actually, it was not even a proper book, but rather a series of lectures duplicated on

¹ See, e. g., Rozenkreitsery v Sovetskoy Rossii. P. 68, 91–92; *Burmistrov K.* The History of Esotericism in Soviet Russia in the 1920s–1930s. P. 60–63.

² In contrast to the Russian edition, that does not contain the images of Tarot cards, the Polish translation has been illustrated. Three cards in it were borrowed from the Tarot of Oswald Wirth (1889), and the rest from Arthur Waite’s Tarot.

³ The name “Mouni Sadhu” (Sanskrit) means “Silent Holy man”.

⁴ See “Odrodzenie”, Sept. 1927, Jan., Feb., March, May, Sept., Oct. 1928.

⁵ London: George Allen & Unwin Ltd., 1962.

⁶ A mistake; Moebes’ patronymic name was “Ottonovich”.

very large sheets of thick paper (about 12" × 15"), with all the diagrams made by the author's own experienced hand. It was never for sale on the open market as a book and only a few initiated circles of students were lucky enough to get a copy. We bought ours from a Russian refugee who brought the book with him in 1919, when fleeing from his country which had just fallen into Communist hands <...> to the present time there is no adequate and original work in English dealing with the Tarot, and the last major works in other languages are more than fifty years old. Only one of these, the previously mentioned encyclopedic course by Prof. G. O. Moebes seems to satisfy – to a certain extent – what I would term a 'practical exposition' of the subject"¹.

Actually, the book by Mouni Sadhu is just a loose translation of the Moebes' lectures with minimal permutations and additions. All the material in the book concerning Kabbalah was just taken from Moebes, along with charts and diagrams. It is unlikely that Sudovsky was personally acquainted with Moebes², although he certainly knew the aforementioned Polish translation of his book. At the same time the fact that the teaching of Russian esotericist and Martinist Gregory Moebes became known in Europe thanks to Poles did not seem strange. It is well known that the Poles played a significant role in the history of Russian Freemasonry and esotericism³. The actual founder of the Russian branch of the Martinist Order was also a Pole Czeslaw (von) Chinski, a chiromancer and magnetiser, a man with a very confusing biography. Anyway, thanks to Dmitry Sudovski and his book, there are now many popular books and manuals on Tarot written in various languages that used the ideas of Russian esoteric thinker Gregory Moebes. Of course, without any reference to their author.

BIBLIOGRAPHY

Aseev A. Okkul'tnoe dvizhenie v Sovetskoy Rossii (Occult Movement in Soviet Russia) // Okkultizm and Yoga. Belgrade, 1934. N. 3. P. 90–98.

Aseev A. M. Posvyatitel'niye ordena: masonstvo, martinizm i rozenkreitserstvo (Initiatory Orders: Freemasonry, Martinism, and Rosicrucianism) // *Bogomolov N. A.* Russian Literature of the early 20th century and Occultism (Russkaya literature nachala XX veka i okkul'tizm). Moscow: NLO, 1999. P. 429–439.

Brachev V. Okkul'tisty sovetsoi epokhi. Russkie masony XX veka (Occultists of the Soviet epoch. Russian Freemasons of the 20th century). Moscow: Izdatel' Bistrov, 2007.

Burmistrov K. The History of Esotericism in Soviet Russia in the 1920s–1930s // *The New Age of Russia. Occult and Esoteric Dimensions* / Ed. by B. Menzel, M. Hagemester, B. G. Rosenthal. München–Berlin: Otto Sagner, 2011. P. 52-80.

¹ *Mouni Sadhu.* The Tarot: a Contemporary Course of the Quintessence of Hermetic Occultism. P. 12–13.

² He was acquainted, however, with Stefan Ossowiecki (1877–1944), a famous Polish clairvoyant who was born and lived in Moscow and St. Petersburg and possibly belonged to the circle of Russian esotericists associated with Moebes.

³ Cf., e. g., *Ryabinin I. S.* Pol'skoye masonstvo. P. 226–244.

- Burmistrov K.* Evreiskaya filosofiya i kabbala (Jewish Philosophy and Kabbalah. History, concepts, and influences). Moscow: IFRAN, 2013.
- Burmistrov K.* Topography of Russian Esotericism: from Moscow to Harbin and Asunción // *Capitales de l'ésotérisme européen et dialogue des cultures.* / Ed. by J.-P. Brach, A. Choné, Ch. Maillard. Paris: Orizons, 2014. P. 71–84.
- Christian Knorr von Rosenroth, Dichter und Gelehrter am Sulzbacher Musenhof: Festschrift zur 300. Wiederkehr des Todestages. Sulzbach-Rosenberg: Amberger Zeitung, 1989.
- Ezotericheskoe masonstvo v Sovetskoj Rossii. Dokumenty 1923–1941 gg. (Esoteric Freemasonry in Soviet Russia. Collection of documents, 1923–1944) / Ed. by A. Nikitin. Moscow: Minuvsheye, 2005.
- G. O. M[ebes].* Kurs entsiklopedii okkul'tizma chitannyi G. O. M. v 1911–1912 akademicheskom godu v gorode Sankt-Peterburge (A Course in the Encyclopedia of Occultism given by G.O.M. in the academic year 1911–1912 in St Petersburg). St. Petersburg: A. Goldberg, 1912.
- G. O. M[ebes].* Meditatsii na Arkany Taro. Dopolneniia k Entsiklopedii okkul'tizma: lektsii 1921 goda (Meditation on the Arcana of Tarot. Supplements to the Encyclopedia of Occultism, 1921). Moscow: Aenigma, 2007.
- Introvigne M.* Martinism: Second period // *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* / Ed. by W. J. Hanegraaff. Leiden: Brill, 2005. P. 780–783.
- Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysique atque Theologica / Ed. by Ch. Knorr von Rosenroth. Vol. 1. Sulzbach, 1677–1678; vol. 2: Frankfurt a. M., 1684.
- Mathers S. L. MacGregor.* Kabbala Denudata: The Kabbalah Unveiled. London: George Redway, 1887.
- Mouni Sadhu.* The Tarot: a Contemporary Course of the Quintessence of Hermetic Occultism. London: George Allen & Unwin Ltd., 1962.
- Leningradskie masony i OGPU (protokoly doprosov, veshchestvennye dokazatel'stva) (Freemasons in Leningrad and OGPU) / Ed. by V. Brachev // *Russkoe proshloe. Istoriko-dokumental'nyi al'manakh* (Russian Past). N. 1. Leningrad, 1991. P. 252–279.
- Laurant J.-P.* Tarot // *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* / Ed. by W. J. Hanegraaff. Leiden: Brill, 2005. P. 1110–1112.
- Rozenkreitsery v Sovetskoj Rossii. Dokumenty 1922–1937 gg. (Rosicrucians in Soviet Russia. Collection of Documents, 1922–1937) / Ed. by A. Nikitin. Moscow: Minuvsheye, 2004.
- Ryabinin I. S.* Pol'skoe masonstvo (Polish Freemasonry) // *Masonstvo v ego proshlom i nastoyashchem* (Freemasonry in its Past and Present) / Ed. by *S. P. Mel'gunov, N. P. Sidorov.* In 2 vols. Vol. 2. Moscow: Zadruga, 1915. P. 226–244.
- Salecker K.* Christian Knorr von Rosenroth. Leipzig: Mayer & Müller, 1931.
- Schmidt-Biggemann W.* Geschichte der christlichen Kabbala. 4 Bde. Bd. 3: 1660–1850. Stuttgart: Frommann-holzboog, 2013.
- Scholem G.* Kabbalah. Jerusalem: Keter, 1974.
- Serkov A.* Istoriya russkogo masonstva v XX veke (The History of Russian Freemasonry in the 20th century). In 3 vols. Vol. 1. St. Petersburg: Nikolay Novikoff Publ. House, 2009.



Секретно 21

О. М.

Верх. Уполномог. д-р России
Врм.: Управляющему
Вос.: Суверенитетомъ
Butatar S. I.
Myacinthus S. I.

(для передачи подлинника
Ген.: Делегату: Енноис S. I.
по скитии съ него копии)

Распоряжение объ уменьшении
тактаны сдѣлано Нами д-р
России, съ полнаго вѣдома
Paris S. I. P. S. C.
Цѣль этого распоряженія

45

DÉLÉGATION GÉNÉRALE
DE
L'ORDRE MARTINISTE
Saint-Pétersbourg.
Kouznetchnii 16.

Спеціальному Делегату
Енноисъ Со Владиміръ

Секр. Ген. Дел. сими
указываетъ, что на
20 Сент. 1910 года
въ 11¼ час. вечера по Парис-
скому времени (= часъ Гриничу
ски на 8 Сентябрь по Тимурбузскому)
назначена Commémoration de
Martines de Pasqually по
слѣдующей программѣ:

1) Творіе L'oeuvre de réalisation
Chap. III. Oeuvres de Mart. de
Pasqu. Paris, Chamuel éditeur
1895.

Подлинникъ
уничтоженъ 22

DÉLÉGATION GÉNÉRALE
DE
L'ORDRE MARTINISTE
Saint-Pétersbourg.
Kouznetchnii 16.

Проходное слово лорен
Аполлоніисъ въ С. П. Б.
(въ 1-й томъ по 31 Дек 1910. Нов. сими)

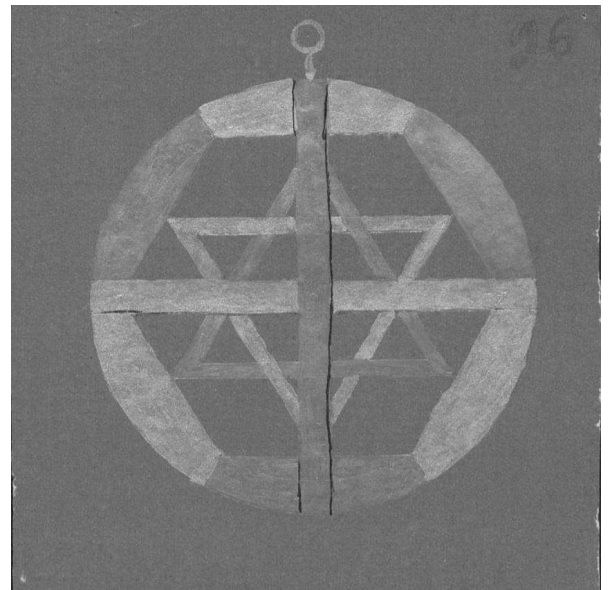
69

~~Souveraineté de Russie~~
DÉLÉGATION GÉNÉRALE
DE
L'ORDRE MARTINISTE
Saint-Pétersbourg.
Kouznetchnii 16.

Главному Уполномогенному
по Центральной губерніи
Енноисъ S. I.

Дир.: Вол.: Сов.: Росс.: Верх.: Делегату:
Butatar S. I.
D. S. C.

Эсоло Мартинисте
 2) Члены ложи будут
 слушать каждую неделю
 доклады по эзотеризму
 (преимущественно вопросы
 практической магии и
 практической Каббалы)
 Моисей докладовъ —
 обилие разговоровъ на тему
 магии
 о докладахъ.



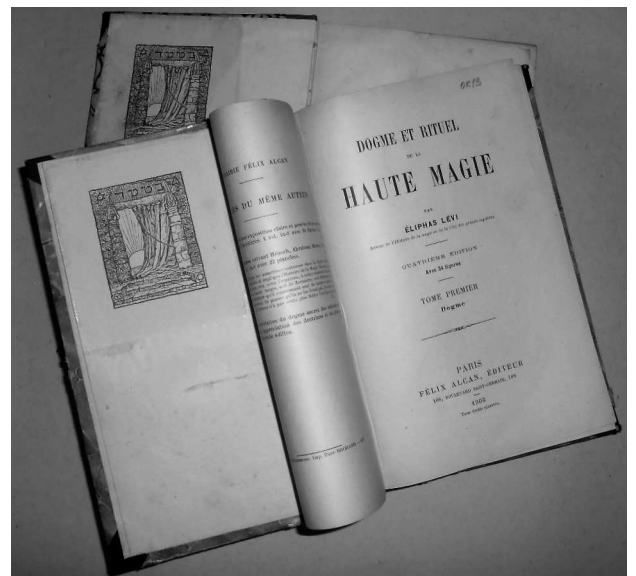
“Members of the lodge will fortnightly listen to lectures on esotericism, mainly on the problems of practical magic and Kabbalah...”

From a private Moebes’ letter

Symbolic sign of the Russian Martinist Order designed by Moebes

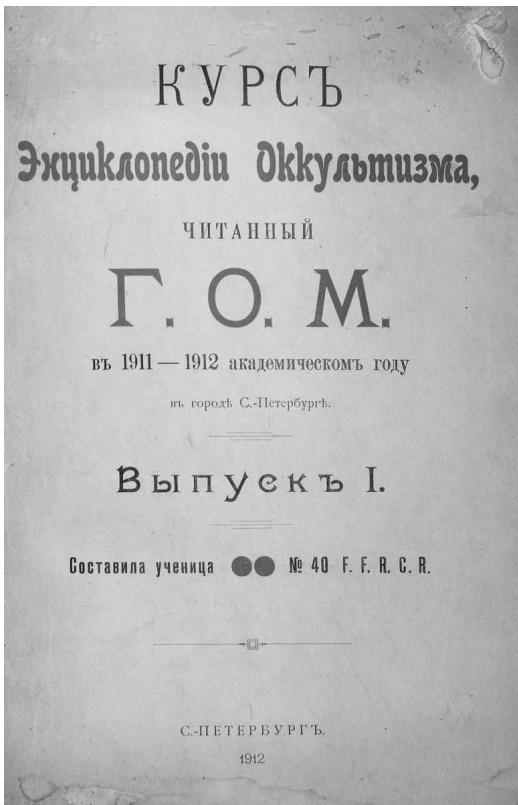


Gregory Moebes’ ex-libris label with his Order’s name in Hebrew letters

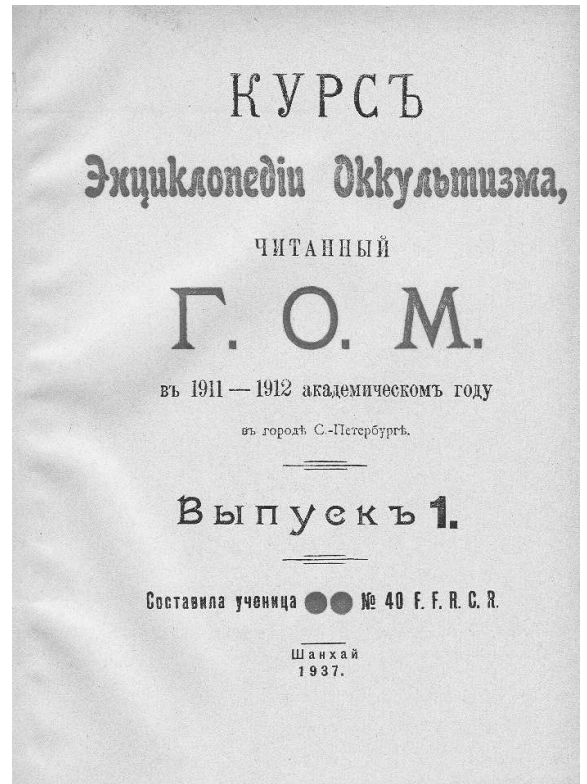


Eliphas Levi. Dogme et Rituel de la Haute Magie. 2 vols. Paris, 1903. From Gregory Moebes’ private library

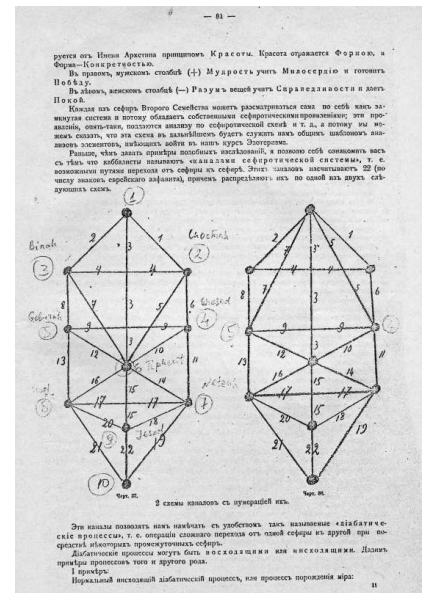
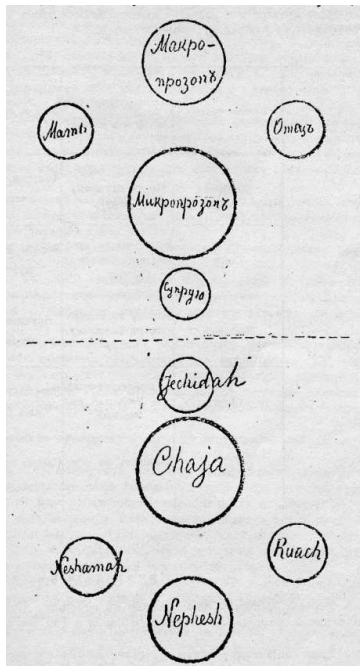
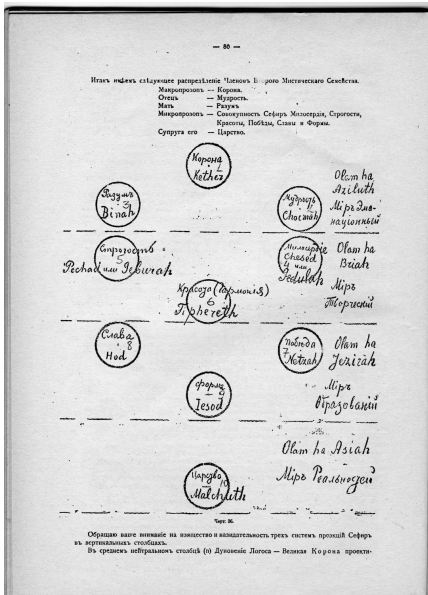
Gregory Moebes. Encyclopedia of Occultism.

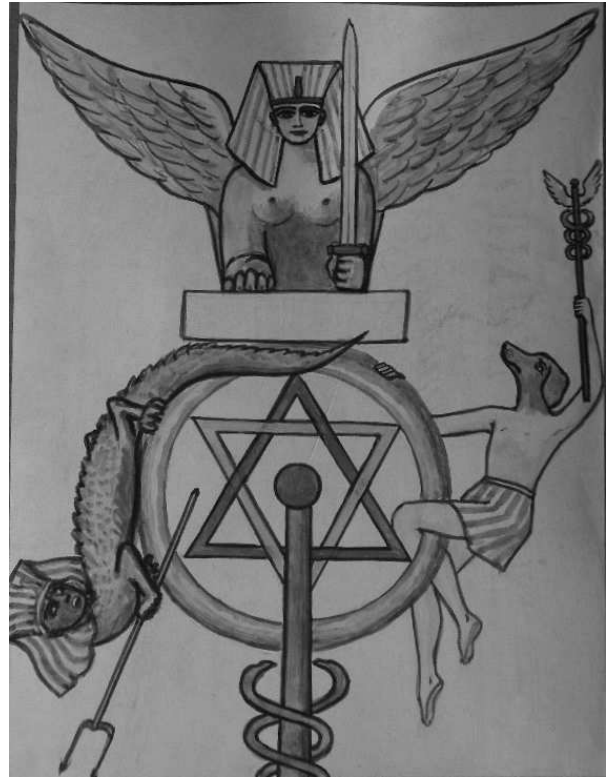
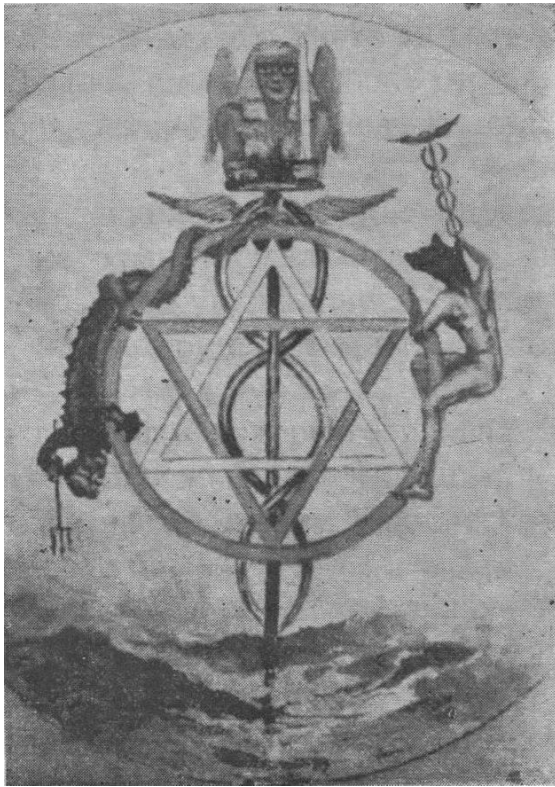


First edition. St. Petersburg, 1912



Second edition, published in Shanghai by the Russian Occult Center, 1937-1938





The X Arcanum (Wheel of Fortune).

Left: from the Shanghai edition of “The Encyclopedia of Occultism” (1937; by Vasily Masiutin).
 Right: an original drawing made in the Moebes Martinist group (1910s).

III) תמורה (Themurah) есть приемъ перестановокъ и подстановокъ буквъ, причемъ допускается связь между словами, образовавшимися одно изъ другого этими процессами. Основными схемами приема Themurah являются גילגול (Gilgul) וצירוף (Tziruph). Gilgul—это процессъ образования полной таблицы перестановокъ (permutations) буквъ данного слова. Напримѣръ, применяя gilgul къ Имени יהוה имѣемъ таблицу

1	יהוה	4	הוהי	7	והיה	10	היהו
2	יההו	5	הויה	8	וההי	11	היוה
3	יחה	6	ההיו	9	ויהה	12	ההוי

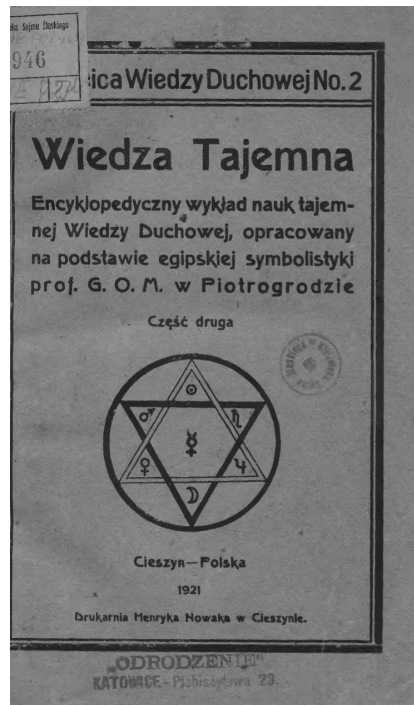
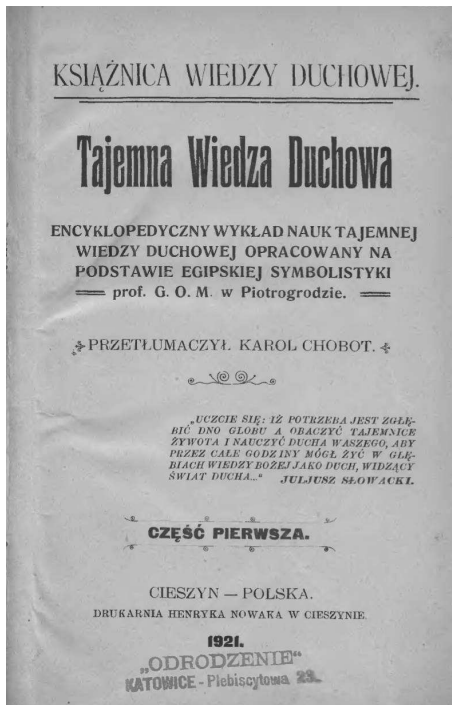
Элементы этой таблицы (специально для Имени יהוה) носятъ особое названіе Havioth (הוי'ות). Мы съ ними еще встрѣтимся въ 12-мъ Арканѣ. Tziruph—это процессъ систематической замѣны однихъ буквъ другими по определенному закону: это такъ сказать трансформация алфавита въ одну изъ его перестановокъ. Число возможныхъ трансформаций очень велико. Я укажу двѣ-три изъ наименѣе употребительнѣйшихъ.

1. Азбука Athbash (אתבש)
 Азбука пишется въ два ряда: одинъ справа на-лѣво, другой—слѣва на-право.

ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
כ	ט	ז	ח	ה	ו	ה	ו	ז	ח	ט

15

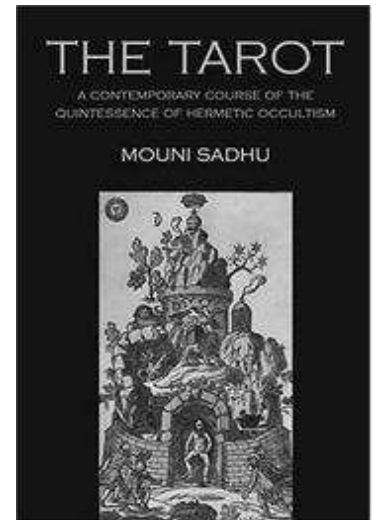
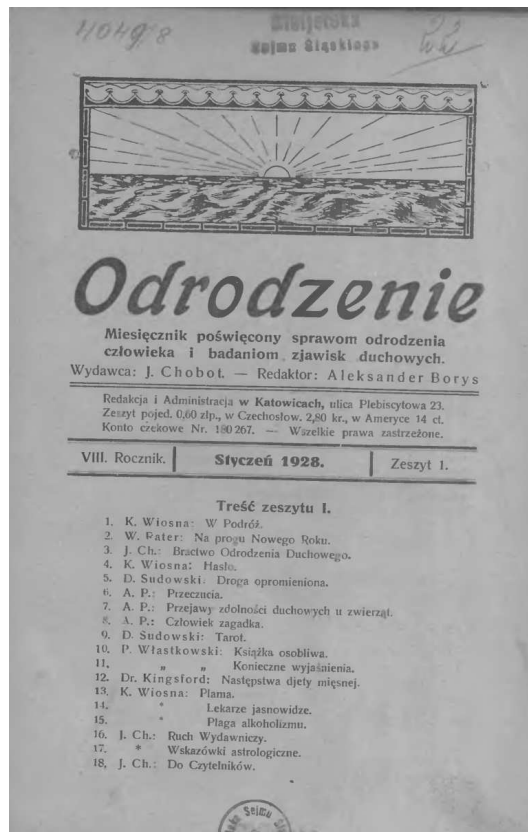
Kabbalistic letter permutations in Moebes’ “Encyclopedia”



Polish translation of Moebes' "Encyclopedia of Occultism", made by Karol Chobot. Cieszyn, 1921.



Mouni Sadhu (Dmitry Sudowski, 1897–1971)



ПОЛЕМИКА О ГЕНДЕРЕ В СОВРЕМЕННОМ ЯЗЫЧЕСТВЕ ЗАПАДА

Одним из значительных событий в истории религий второй половины XX в. стало появление в публичном пространстве ряда религиозных деноминаций, обычно маркируемых как «языческие» или «неоязыческие» (Pagan, Neopagan). Чаще всего подобные деноминации обращаются в своем учении и практике к материалу древних политеистических религий, архаических верований, либо представляют собой их синкретическую переработку. Появившиеся в 1950–1960-е гг. такие языческие деноминации, как викка или неоязыческое ведовство, движение Богини, друидизм и им подобные, чаще всего позиционировали себя как контркультурные движения, направленные на преобразование существующей культуры, исторически связанной с наследием монотеистических религий, с которыми язычество вступает в полемику. Языческие авторы оспаривали представление о трансцендентности божества, акцентируя его имманентность миру, а потому и сакральность природы; традиционные для монотеистических религий представления о божественном правосудии и посмертном существовании, склоняясь к кармической модели воздаяния и реинкарнации; а также наиболее распространенные в то время космологические и религиозно-этические представления, оправдывая магию и отстаивая ее эффективность и заявляя о религиозном значении человеческой сексуальности¹. Последняя тема также оказалась связанной с переосмыслением гендерных ролей в язычестве, где процесс конструирования гендера также имеет религиозное значение, поскольку языческие божества чаще всего наделяются гендером.

Когда современное язычество впервые появилось на Западе в виде таких религий, как викка и движение Богини, оно заявляло о своем радикальном несогласии с гендерными ролями и стереотипами, которые язычники приписывали господствующей культуре. Тем не менее, по мере того как современное язычество становилось более приемлемым в странах Запада в качестве полноценной религии, оказалось, что гендерные модели и стереотипы, конструируемые внутри языческого сообщества, имеют куда больше общего с «мэйнстримом», чем того хотелось бы самим язычникам. Poleмика о гендере, которая продолжается в языческом сообществе по сей день, касается таких тем, как гендерный эссенциализм, принятие/непринятие гомосексуальности, транссексуальности и альтернативного гендера, а также сексуальной этики.

Уже на раннем этапе развития викки или языческого ведовства в сочинениях викканских лидеров постулируется, что ведовство обладает реформи-

© Д. Д. Гальцин

¹ О раннем язычестве 1950–1970-х гг. и его контркультурной направленности см.: Adler M. *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today*. New York: Viking Press, 1978.

стским или даже революционным сексуальным и гендерным этосом. В романе Джеральда Гарднера, «отца современного ведовства», эта религия характеризуется как «соперница христианства», поскольку она является «религией любви, наслаждения и восторга. Потому церковь стремится подавить ее огнем и мечом <...> На великом Саббате¹ живое тело жрицы служит вместо алтаря. Мы поклоняемся божественному духу Творения, который есть Источник мировой жизни <...> Неужели это делает нас нечестивыми? <...> Для нас это самая священная из мистерий, доказательство того, что в нас пребывает Бог, заповедавший: “Плодитесь и размножайтесь”»². Ранние репрезентации ведовства в прессе 1950-х гг. неизбежно должны были шокировать широкую публику, поскольку традиционная викка предполагает ритуалы «в небесных одеждах» (т. е. обнаженными). Дорин Валиенте, верховная жрица гарднеровского ковена и автор значительной части традиционной викканской литургии, говорит о значении викканской магии для сексуальной революции 1960–1970-х гг.: «Ведовству нет нужды извиняться за то, что в нем практикуется сексуальная магия. Это другие религии обязаны принести извинения за те несчастья, которые человечеству принесло их пуританское угнетение сексуальности. Сегодня мы стоим на пороге сексуальной революции <...> Одна из самых важных задач “старой религии” в наши дни – способствовать поражению великой лжи, которую так долго внушали человечеству: а именно, что секс был “предназначен” [свыше] исключительно как средство размножения в узах брака, и больше ни для чего <...> Есть глубокая истина в лозунге <...> “Занимайтесь любовью, а не войной”. Является ли совпадением, что ужасные события последних лет в Северной Ирландии, где люди оказываются убитыми и покалеченными, происходят в обществе, где господствуют силы, подавляющие секс – неважно, исходит ли это подавление от протестантов или католиков. Посмотрите на другие страны, где вершится насилие и льется кровь. Как часто мы видим, что спутником насилия и кровопролития выступает сексуальная этика подавления желаний!... Какова же корневая причина бессмысленного насилия? Одна из причин <...> это просто напряжение, вызванное подавлением естественных желаний, которые не получают естественного удовлетворения, особенно среди молодежи»³.

В традиционной викке главными сакральными персонажами являются универсальные Бог и Богиня, воплощающие силы природы. Литургический календарь ведовства – «Колесо года» с его восемью праздниками, отмечающими движение Солнца по годовому кругу – содержит элементы мифа о взаимоотношениях Бога и Богини. Так, Бог и Богиня поочередно царствуют

¹ «Великие Саббаты» (Great Sabbaths) в викке – четыре праздника «Колеса года», отмечающие середину сезона между равноденствиями и солнцестояниями. Слово «Sabbath» переводится как «Саббат», а не «шабаш», в соответствии с традицией, сложившейся в русских переводах викканской литературы.

² Из романа Дж. Гарднера «Помощь высокой магии» («High Magic's Aid», 1949), цит. по: Urban H. B. *Magia Sexualis: Sex, Magic and Liberation in Modern Western Esotericism*. P. 178, 172.

³ Valiente D. *Witchcraft for Tomorrow*. P. 134.

над «темной» и «светлой» сторонами года, Бог рождается в праздник зимнего солнцестояния, а в праздник Хэллоуина, или Ноябрьской ночи, зачитывается «Легенда о Богине» – миф о противостоянии и любви Бога смерти и Богини жизни. Основным религиозным ритуалом традиционной викки является Великий ритуал (Great Rite), который совершается «на деле» (in true) или «в символах» (in token). Совершение Великого ритуала «на деле» предполагает ритуальный коитус Верховного жреца, персонифицирующего Бога, и Верховной жрицы, над которой прежде был совершен обряд «низведения Луны», цель которого – воплотить в смертной женщине Богиню ведовства. Гораздо чаще, тем не менее, Великий ритуал совершается «в символах», с использованием ритуального кинжала и чаши – однако его смысл остается прежним: это сакральный (и даже божественный) секс в контексте ритуала. Крайне важно, что этот секс гетеросексуален, поскольку предполагается, что именно объединение «полярностей» мужского и женского (которые воспринимаются как изоморфные всем другим бинарным полярностям) является способом совершить магическое преобразование реальности. По этой же причине посвящение и обучение в традиционной викке обязательно производится между полами: мужчина посвящает женщину, а женщина мужчину. Как писали известные викканские авторы Джанет и Стюарт Фаррар: «Во-первых, основа всей магической и творческой работы – полярность, взаимодействие комплементарных систем. Во-вторых, мы божественны по природе, и полностью реализовавшие себя мужчина и женщина могут стать проводниками своей божественности, манифестациями Бога и Богини <...> И в-третьих, все уровни от физического до духовного равно священны»¹.

Важность гендерной полярности для религиозного и магического ритуала имеет в ранней традиционной викке свои последствия: во-первых, если «нарушение полярности» при посвящении может рассматриваться как опасное извращение законов природы, чреватое серьезными последствиями (это Гарднер инкриминирует тамплиерам²), то так же может восприниматься и всякий секс, отличный от гетеросексуального. Существуют отдельные анекдотические свидетельства о гомофобии основателя викки Дж. Гарднера, но гораздо важнее сама эссенциалистская установка на сексуальный контакт женского и мужского, на романтическую гетеросексуальную любовь как *mysterium tremendum et fascinans* («поразительное и зачаровывающее таинство») – установка, которую викка разделяет с целым рядом культурных движений современности. При такой установке всякая другая сексуальность легко маргинализируется, а то и отвергается вовсе. Во-вторых, внутри викканской «полярности» два полюса неравнозначны: женскому уделяется несомненно больше внимания. Богиня воспринимается как более важный религиозный

¹ Цит. по: *Urban H. B. Magia Sexualis*. P. 175.

² «Рыцари Храма, которые бичевали друг друга внутри октагона, делали еще лучше; но они ... совершали зло, мужчина с мужчиной» (Испытание магического искусства // Гарднерианская Книга Теней // Ver Sacrum // [URL]: <http://versacrum.narod.ru/Gardnerbookofshadows/gardnerbookfull.html#ordeal>.

персонаж, чем Бог (хотя в принципе, не существует теологической теории, оправдывающей преобладание Богини в ритуале), а Верховная жрица получает ряд привилегий, которыми не обладает Верховный жрец (или маг): она может одна вести обряд (чего не может жрец), может передавать «Ремесло» своей дочери. Именно женское тело становится алтарем в инициации третьей степени (высшая степень традиционного викканского посвящения). Одновременно с этим такое превознесение женского следует рассматривать как «андроцентричное»¹, т. е. осуществляемое мужчинами и для мужчин, притом, что реальная власть над группой и установлением правил в ней остается за мужчинами. В большинстве ритуалов раннего ведовства женщина остается объектом – почитаемым, бесконечно ценным, но объектом, а основная ритуальная активность осуществляется мужчинами или – коллективно – ковенем. Показательно одно положение «Древних законов», которыми, по мысли Гарднера, должен руководствоваться ведовской ковен: «Пусть Верховная Жрица правит ковенем как представительница Богини, а Верховный Жрец пусть поддерживает ее как представитель Бога <...> Верховная Жрица должна выбрать, кого она пожелает, своим Верховным Жрецом, если он ровня ей, ибо сам Бог поцеловал стопы Богини в пятикратном приветствии, и положил всю свою власть к ногам Богини <...> И он отдал ей все свое владычество. Но Верховной Жрице следует всегда помнить, что вся власть исходит от него. Она только дается в долг, дабы применять ее мудро и справедливо. И величайшая добродетель Верховной Жрицы – признать, что молодость необходима представительнице Богини, и потому великодушно покинуть свое звание, уступая более молодой женщине, буде так решит Совет Ковена, ибо настоящая Верховная Жрица знает, что одна из величайших добродетелей – способность великодушно отказаться от почета, и что тем самым в грядущей жизни она вернет себе и звание и почет, и будет наделена еще большей силой и красотой»². Таким образом, религиозная власть Верховной Жрицы ставится, с одной стороны, в прямую зависимость от ее красоты и сексуальной привлекательности (для мужчин), с другой – от готовности уступить свою позицию более привлекательной (в глазах мужчин!) коллеге-ведьме.

Иное звучание викканские гендерные установки приобрели тогда, когда викка и ведовство проникли из Британии в Америку в 1960-е гг. – с одной стороны в виде традиционных ковен с линией посвящения, восходящей к Гарднеру, с другой – через доступные уже тогда описания закрытого ведовского культа. Историк современного язычества Рональд Хаттон следующим образом характеризует процесс рецепции викки в Америке: «Наиболее примечательный вклад Америки в это (современное языческое – Д. Г.) ведовст-

¹ Историк феминизма Розмари Рэдфорд Рутер справедливо охарактеризовала большинство распространенных даже в оппозиционных религиозных движениях образы «божественной женственности» как «андроцентричную конструкцию образа женщины» (androcentric shaping of female image) (Ruether R. R. Goddesses and the Divine Feminine. P. 8).

² Древние Законы // Гарднерианская Книга Теней // Ver sacrum // [URL]: <http://versacrum.narod.ru/Gardnerbookofshadows>.

во... заключался ... в совмещении ведовства и движения женской духовности. Это оказалось возможным в силу того простого фундаментального факта, что ведьма – один из немногих образов независимой власти женщины, которые завещали нам исторические европейские культуры <...> По мере того как Америка осмысляла Холокост, образы и эмоции, ассоциирующиеся с убийством шести миллионов евреев идеологически опьяненным государством стали переноситься на историю охоты на ведьм раннего Нового времени <...> Ведьмы прославлялись как женщины, отказавшиеся подчиниться требованиям господствующей идеологии, стремившейся ограничить их рамками традиционных (гендерных и социальных – Д. Г.) ролей, даже ценой своей жизни»¹. Как замечает историк феминизма Синтия Эллер, ранняя викка и духовность Богини «с энтузиазмом принимались феминистками, стремившимися найти замену Богу-мужчине, который, по их мнению, был ответственен за прочность мужского господства в человеческом обществе», потому что именно в этих религиях они могли обрести Богиню, «которая представляет собой одновременно идеализируемое Я и идеализированную феминность»². В 1970-е гг. в духовном феминизме расхожим стал призыв Мэри Дэли «кастрировать Бога-Отца» как центральную символическую фигуру мира патриархов³. В знаменитой лекции «Зачем женщинам Богиня» (1978) лидер духовных феминисток Кэрол Крайст сформулировала «самое простое, базовое значение символа Богини – ...признание женской силы как благой и независимой <...> Божественный принцип, спасающая и охраняющая сила находится в самой женщине, и... ей больше не надо оглядываться на мужчин или мужские образы богов в поисках спасения»⁴. Зи Будапест (Жужанна Будапешт), основательница традиции дианической викки, запретила посвящать в традицию мужчин и в манифесте «Ковена № 1 имени Сьюзан Б. Энтони» (1971) по сути провозгласила духовную войну «миру патриархов»⁵. Богиня (в целом, взятая из викки) оказывается единственным божеством нового религиозного движения, в котором гендер становится ключевой категорией миропонимания.

Довольно скоро у феминистского ведовства появились критики «изнутри»: одна из лидеров движения, Стархоук (Мириам Саймос) в 1980-е гг. достаточно скептически высказывалась о радикальных феминистских разновидностях религии Богини: «Дианическая традиция, признавая мужской принцип, уделяет ему гораздо меньше внимания, чем женскому. Некоторые современные, доморощенные (self-created) традиции... не признают мужского вовсе. Если они работают с полярностью, то визуализируют обе силы как со-

¹ *Hutton R.* Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft. P. 341, 343, 344.

² *Eller C.* The Feminist Appropriation of Matriarchal Myth in the 19th and 20th Centuries. P. 7.

³ *Urban H. B.* Magia Sexualis. P. 181.

⁴ *Christ C.* Why Women Need the Goddess? P. 275.

⁵ *Буданеум Ж.* Манифест ковена № 1 имени Сьюзан Б. Энтони // Ver Sacrum // [URL]: <http://versacrum.narod.ru/thealogs/budapmanifest.html>.

держатся в стихии женского. Эта линия экспериментов имеет огромную ценность для многих женщин, особенно в качестве противовоядя от тысячелетней исключительной концентрации на мужском в западной культуре. Однако такой подход никогда не был общераспространенным в “ремесле”. Я лично считаю, что в долгосрочной перспективе модель, основанная на исключительности женского во вселенной, окажется не менее угнетающей и узкой, как для мужчин, так и для женщин, чем прежняя патриархальная модель. Одна из целей религии – руководить нашими отношениями с тем и другим – с тем, чем мы являемся, и с тем, что отличается от нас»¹. Как отмечает Р. Руэтер, такое отношение Стархоук к дианической традиции продиктовано ее постепенным отходом в 1980-х гг. от эссенциалистской модели понимания женского и мужского как религиозно-магических концептов, важных для ведовства; вместо этого она стала рассматривать то и другое как символические обозначения сил, присутствующих в душе каждого человека, вне зависимости от биологического пола².

Гораздо важнее, тем не менее, в свете полемики о гендере, ведущейся в языческих кругах в наше время, было сохранение феминистским ведовством 1970-х гг. гендерных установок, унаследованных от британского традиционного ведовства. Как пишет исследователь оккультной сексуальной магии Хью Урбан, «эссенциализм такого рода на самом деле не разрушает структуру доминирования и угнетения; он просто *инверсирует* ее, делая универсальными злодеями-угнетателями мужчин, а женщин – вечными жертвами. Но здесь по-прежнему мужское и женское конструируется в упрощенно-бинарном виде, как фундаментально различные и взаимоисключающие категории <...> В то же самое время подобный эссенциализм имеет тенденцию “колонизировать” другие культуры и этнические группы, представляя женщин повсеместным объектом того “универсального” угнетения, которое испытывают белые женщины на Западе; таким образом, здесь игнорируются глубокие расовые, этнические и культурные различия между женщинами, живущими в разных социальных и исторических контекстах». Притом, как замечает Урбан, эссенциалистские трактовки гендера могли вполне разделять даже гомосексуальные язычники (З. Будапест), не подвергая их сомнению³.

Феминистские версии викки представляют собой только частный случай гендерного эссенциализма в язычестве 1950–1990-х гг. Бог и Богиня воплощают все то, что составляет, согласно историку феминизма Джудит Батлер, нормативный гендер: «...идеальный диморфизм, гетеросексуальную комплементарность тел, идеалы и правила правильной и неправильной маскулинности и феминности, многие из которых замешаны на практиках расовой чистоты и табу на межгрупповые браки». Даже в случае такого «философского» бинара, как истолкование женского (Богини, всеобщность, принятие) и муж-

¹ *Starhawk*. The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess. P. 40–41.

² *Ruether R. R.* Goddesses and the Divine Feminine. P. 281.

³ *Urban H. B.* Magia Sexualis. P. 186.

ского (Бога, индивидуальное, отдача) у Стархоук¹, по Батлер, «само разделение на бинарную оппозицию уже есть проявление [мужской] власти»². Язычество, таким образом, в своем гендерном эссенциализме являет нам пример «принудительной гетеросексуальности», перенесенной на Божество.

Неудивительно, что уже в 1980-е гг. в языческой среде начинается полемика о гендере, не закончившаяся по сей день. Ее основное содержание – критика неосознаваемых гендерных конструкций и установок, инкорпорированных в практики и учения современных языческих религий и по той или иной причине воспринимающихся как нежелательные или просто разрушительные. Как правило, эта разрушительность увязывается с их реальным или мнимым происхождением из мира «мэйнстрима», т. е. извне языческой среды, где могут полагаться также «моноидеологии», «патриархат», «картезианство», «индустриальная цивилизация», «капитализм корпораций» и прочие интуэмы, служащие современным язычникам в качестве воплощений антисакрального. В «неверных» и «вредных» гендерных и сексуальных установках теперь обвиняется не столько внешний, неязыческий мир (как в раннем ведовстве, например, у Дорин Валиенте), а само языческое сообщество, его отдельные направления или представители.

Полемика против устоявшихся в язычестве гендерных и сексуальных стереотипов в первую очередь была инициирована представителями ЛГБТК-сообщества. Уже в 1978 г. появляется книга Артура Эванса «Ведовство и контркультура геев»³, где традиционная для викки «история ведовства» со средневековья до наших дней представляется как эпизод «истории геев» (Gay history). С 1980-х и по наши дни формируются традиции ЛГБТК-ковенов, братств и орденов, в которых подвергается сомнению классический гендерный эссенциализм раннего язычества. Яркими примерами традиций подобного рода являются «Минойское братство» Эдди Бучински⁴, «квир-ремесло» Сторма Фейривульфа (посвященного традиции фери)⁵, традиция Кристофера Пензака⁶, «Церковь Антиноя» Суфенаса Вириуса Люпуса, «инклюзивная викка» Ивонн Аберроу⁷. Главным для всех этих групп и авторов является декларативное неприятие гендерной «полярности», унаследованной от тра-

¹ «Полярность женского и мужского принципов не стоит воспринимать как индивидуальное бытие женской и мужской человеческой особи. В каждом из нас есть оба принципа; мы все носим в себе женское и мужское. Быть целостной – значит, находиться в контакте с обеими силами – творением и растворением, ростом и ограничением. Энергия, которую создает взаимоотношение и взаимоотталкивание этих сил, течет в каждой, в каждом из нас» (*Starhawk. The Spiral Dance. P. 113*).

² Butler J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. N P. xxiii, xxviii.

³ Evans A. *Witchcraft and the Gay Counterculture*. Boston: Fag Rag Books, 1978.

⁴ Lloyd M. G. *Bull of Heaven: The Mythic Life of Eddie Buczynski and the Rise of New York Pagan*. Hubbardston: Asphodel Press, 2012.

⁵ См. сайт: Storm Faerywolf: Author, Teacher, Warlock // [URL]: <http://faerywolf.com>.

⁶ Penczak Ch. *Gay Witchcraft: Empowering the Tribe*. York Beach: Wiser Books, 2003; *Penczak Ch. Sons of the Goddess: A Young Man's Guide to Wicca*. Woodbury: Llewellyn, 2006.

⁷ Aburrow I. *All Acts of Love and Pleasure: Inclusive Wicca*. London: Avallonia, 2014.

диционной викки, представление о поливариантности гендерной идентичности и сексуальной ориентации.

Однако в ряде подобных групп эссенциалистские гендерные модели сохраняются в неприкосновенности, претерпевая лишь инверсию акцентов (в «Минойском братстве» преимущественно почитается мужское божество, сын Звездной Богини, который, тем не менее, имеет все черты викканского Бога), а также представления о «патриархате» и наследии «Древней религии» как освобождающей силы, противостоящей ему. О сохранении гендерного эссенциализма можно говорить везде, где, по словам одной из цитируемых Х. Урбаном ведьм, представителям полов «предписываются старомодные стереотипные гендерные роли, когда мужское увязывается с лидерством, властью и силой, а женское – с биологией и плодородием; женщины ассоциируются с менструальной кровью, беременностью и деторождением, а мужчины – с образами охотников, воинов, сатиров, божественных королей, умирающих богов и героев. Короче говоря, «женские мистерии» вращаются вокруг биологических функций, а мужские – вокруг определенного поведения и социальных и гендерных ролевых моделей»¹.

Сама идея «полярности» слишком инкорпорирована в стандартный «викканизующий» ритуал западного язычества, чтобы с ней можно было безболезненно расстаться, поэтому языческие авторы ее нередко защищают, стремясь одновременно избежать нареканий в гендерном эссенциализме. Вот как, например, эту проблему решает последователь «Церкви Антиноя», группы, связанной с ЛГБТК-движением: «Бог-мужчина и Богиня-женщина являются метафорами полярности, выраженной как мужское и женское и как сотворение (creation), которое происходит, когда эти начала соединяются. Здесь речь идет не столько о мужском и женском как таковых, но о свете и тьме, расширении и принятии и мириаде других полярностей. К тому же эти полярности существуют внутри меня самого. Мы все воплощаем в себе мужское и женское. Любовная история Владыки и Владычицы (Lord and Lady – стандартные наименования викканских Бога и Богини – Д. Г.) разворачивается внутри нас – и это верно в отношении меня, мужчины-гея, так же, как в отношении гетеросексуальных людей»². Если здесь, как и раньше у Стархук, полярности интернализируются и лишаются своего биологического содержания, то Сэйбл Арадия (писатель и Верховная жрица гарднерианской традиции) рассматривает основной викканский миф не как ролевую модель для гендерной идентификации последователей или выбора ими сексуальной ориентации, а как преклонение перед процессом умножения жизни на земле: «Я согласна с превознесением секса и любви вообще (это ведь, в конце кон-

¹ *Urban H. B. Magia Sexualis. P. 187–188.*

² *Lazarus Kyraphia. One Gay Man's Response to Gender Essentialism in Paganism // Wheretowespeed. 17.02.2010 [URL]: <https://wheretowespeed.wordpress.com/2012/10/17/one-gay-mans-response-to-gender-essentialism-in-paganism>.*

цов, «все дела любви и наслаждения»¹), но для меня наше празднование союза Владыки и Владычицы – это просто метафора для биологических процессов, и ничего более. Факт, что в природе (за некоторыми исключениями, касающимися в основном одноклеточных организмов), для того, чтобы получить новые существа, обычно нужны яйцеклетка и сперматозоид. Это не значит, что с гомосексуальным сексом и любовью что-то не так, это просто значит, что мужское + женское равняется новой жизни. Я думаю, что гендер – это в любом случае конструкт, и если мы наделяем гендером эти вселенские силы – Богиню и Бога – то это просто символизация сил творения»². Другим вариантом является создание подвижных систем соответствий, сродни соответствиям классического оккультизма, в которых гендерная поляризация представлена под необычным углом: «Вы знаете: рациональность маскулинна, эмоции – фемининны; дедукция – это мужское, а интуиция – женское; агрессия – мужественна, пассивность – женственна, и так далее, пока все в мире не получит свою бирку с указанием гендерной принадлежности: “мальчик” или “девочка”. Такое понимание мира не отвечает отношениям Бога и Богини; оно отрицает сложную действительность в которой функционируют гендер, сексуальность и сама божественность, живую реальность мира. Бог обладает своими пассивными аспектами, а Богиня может быть беспощадно-яростной; Бог может предстать глубоко эмоциональным, а Богиня – крайне агрессивной»³.

В сфере взглядов на божественное решением проблемы может стать приписывание старым божествам сексуального поведения/гендерных идентичностей, отличных от гетеронормативности и от бинарных гендерных идентичностей. Сэйбл Арадия, например, вспоминает о значении Пана как бога девиантной сексуальности⁴, а процитированный выше Lazarus Kyraphia трактует пару викканских божеств «Король-Дуб» и «Король-Остролист»⁵, фигурирующих в викканских ритуалах Колеса года, в качестве гомосексуальных любовников. Тот факт, что в годовом мифе один из богов-королей должен убить другого, чтобы обеспечить смену времен года, говорит о функциональном тождестве этой мифической схемы другой, более распространенной, восходящей к Роберту Грейвсу истории о Белой Богине и двух ее любовниках-антагонистах. Также в синкретической духовности западных язычников в последние годы приобретают особое значение божества, прояв-

¹ Цитата из «Наказа Богини» («Charge of the Goddess»), викканского ритуального текста, в котором Богине приписываются слова: «Все дела любви и наслаждения суть мои ритуалы» (“All acts of love and pleasure are my rituals”).

² *Sable Aradia*. *Queer Wicca // Patheos*. 08.11.2014 // [URL]: <http://www.patheos.com/blogs/betweentheshadows/2014/11/queer-wicca>.

³ *Literata*. *Gender Essentialism has No Place in Wicca // Works of Literata*. 02.09.2011 // [URL]: <https://worksofliterata.org/2011/02/09/gender-essentialism-has-no-place-in-wicca>.

⁴ *Sable Aradia*. *Queer Wicca*; в начале XX в. в британской эдвардианской поэзии, в том числе оккультной (Алистер Кроули, Виктор Нойбург) Пан уже выступал как мистический гомосексуальный любовник (*Hutton R. Triumph of the Moon*. P. 48–49).

⁵ *Lazarus Kyraphia*. *One Gay Man’s Response to Gender Essentialism in Paganism*.

ляющие в мифе сексуальное поведение, отличное от гетеросексуального (персонаж американского индейского фольклора Койот, скандинавский Локи, античные Ганимед, Антиной и многие другие, в том числе персонажи, изобретаемые современными язычниками *ad hoc*).

Подобные решения несомненно сохраняют базовую бинарную гендерную матрицу. Здесь в качестве проблемы рассматривается не эссенциализм как таковой, а его возможные последствия, и в первую очередь маргинализация членов языческой общины, не соответствующих ожиданиям, связанным с этой матрицей. Как миноритарная религия, язычество стремится к инклюзивности, чувствительно реагируя на возможное недовольство особенностями религиозного учения или практики, особенно со стороны представителей групп, которые воспринимаются как маргинальные. ЛГБТК-сообщество в нынешней языческой медиасфере (особенно в Америке) предстает той «универсальной жертвой», какой в 1970-е гг. являлись угнетаемые «патриархатом» женщины; отношение к гендерной «ненормативности» зачастую может стать критерием оценки того или иного практика язычества или языческой группы. И хотя в целом аффирмативное отношение как к женщинам, так и к ЛГБТК-сообществу оказывается доминирующим среди языческих лидеров и авторов, встречаются и обратные случаи. Например, может звучать критика «засилия» женского руководства в ведовстве и в викке: «В местном сообществе всегда найдется жесткая феминистка, которая будет кричать громче всех о том, насколько мужчины неспособны понять женские тактности (менструация, беременность, и т. д.), но самая идея мужских таинств (т. е. идея о том, что опыт мужского тела может иметь духовное значение – Д. Г.) с презрением отвергается <...> Частью мужской мистерии являются борьба, война, смерть. У нас есть ковены, где почитают только Богиню, где участвуют только женщины, и где мужчины рассматриваются как низшие существа <...> и мы долгое время это терпели»¹. Подобные размышления, что тоже характерно, часто озвучиваются анонимно в Интернете.

Ярким примером громкого конфликта на почве идей о гендере стал скандал вокруг лидера дианического ведовства Зи Будапест на большом языческом фестивале «Паганикон» в 2011 и 2012 гг. На одном из мероприятий фестиваля Будапест проводила открытый для женщин дианический ритуал, с которого попросили уйти пришедших на него трансгендеров, идентифицировавших себя как женщин (при этом в описании ритуала в программе не оговаривалась недопустимость участия в нем трансженщин). На следующем фестивале (2012) недовольные политикой Будапест язычники (принадлежащие или не принадлежащие к ЛГБТК-сообществу) устроили пикет («молчаливую медитацию») с протестами против нее и трансфобии в целом. Излишне говорить, что за год, истекший между двумя фестивалями, эта тема широко муссировалась в Интернете, где и происходит в основном общение языч-

¹ *Jaya Saxena*. There's a Sexist Problem in the Modern Witchcraft Community // Connections. Mic. // [URL]: <http://mic.com/articles/128928/there-s-a-sexism-problem-in-the-modern-witchcraft-community#.W9XZsRDKj>.

ников. Сторонники и защитники Будапест в целом утверждали, что дианическая традиция рассчитана на «биологических женщин», смена пола мужчинами в ней воспринимается как попытка «посягательства» патриархата на «женское наследие», а, следовательно, ожидать от дианических ведьм дружеского отношения к трансгендерам было бы странно. Будапест не принесла трансгендерам извинений, которых от нее требовали организаторы пикета, и политика дианической традиции не изменилась¹. Более того, в настоящее время одна из многолетних лидеров этой традиции (Рут Баррет) публикует сборник статей, посвященный как раз проблеме смены пола как акта «присвоения» патриархальным миром культурного и биологического наследия женщин. Название сборника знаменательно: «Стереть женщину: что вам следует знать о войне, которую гендерная политика ведет против женщин, секса между женщинами и прав человека» («Female Erasure: What You Need to Know about about Gender Politics' War On Woman, the Female Sex and Human Rights»).

Можно сказать, что, несмотря на широкое обсуждение проблем гендера современными язычниками, несмотря на провозглашаемое языческими лидерами и авторами стремление переосмыслить гендер по-новому, старые эссенциалистские представления, увязывающие мужское и женское с довольно ограниченным рядом архетипических образов, продолжает доминировать в современном язычестве Запада. Гендерный эссенциализм – представление о фиксированных, заданных «естественно» критериях гендера, несмотря на все попытки его ниспровергнуть, продолжает господствовать над воображением язычников. Главным образом это связано с тем, что эссенциализм этого рода прочно укоренен в тех древних мифологических образах, к которым современное язычество обращается за вдохновением. Пан и Великая Богиня, вдохновлявшие родоначальников движения, продолжают оставаться наиболее влиятельными из подобных образов, а их нагруженность гендерными стереотипами очевидна. В полемике современных язычников о гендере и сексуальности также часто не различаются гендерные роли и конструкты сексуальной идентичности. С одной стороны, это связано с тем, что современное язычество с самого начала заявляло о своем позитивном отношении к сексу и принципиальном нежелании его вытеснять – соответственно, конструкции гендера скорее всего будут строиться вокруг сексуального поведения индивида, а не вокруг его социальных функций. Другая причина этого – в маргинальности язычества как социального явления: его практики, как правило, располагаются ближе к низу общественной пирамиды и не имеют возможности существенно влиять на процессы, происходящие в обществе, а соответственно, не сталкиваются и с теми вызовами, которые такая возможность предполагает.

¹ *Pitzl-Walter J.* Gender, Transgender Politics and Our Beloved Community // *Patheos*. 27.02.2012 // [URL]: <http://www.patheos.com/blogs/wildhunt/2012/02/gender-transgender-politics-and-our-beloved-community.html>; *Pitzl-Walter J.* Transgender Inclusion Issue Intensifies // *The Wild Hunt. Modern Pagan News & Commentary*. 01.03.2011 // [URL]: <http://wildhunt.org/2011/03/transgender-inclusion-issue-intensifies.html>.

ЛИТЕРАТУРА

- Budaneum Ж.* Манифест ковена № 1 имени Сьюзан Б. Энтони // Ver Sacrum // [URL]: <http://versacrum.narod.ru/theologic/budarmanifest.html> (дата обращения: 08.11.16).
- Древние Законы // Гарднерианская Книга Теней // Ver sacrum // [URL]:* <http://versacrum.narod.ru/Gardnerbookofshadows> (дата обращения: 08.11.16).
- Aburrow I.* All Acts of Love and Pleasure: Inclusive Wicca. London: Avallonia, 2014.
- Adler M.* Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today. New York: Viking Press, 1978.
- Butler J.* Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York, London: Routledge, 2002.
- Christ C.* Why Women Need the Goddess? // Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion / Ed. by C. Christ, J. Plaskow. San Francisco: Harper & Collins, 1992. P. 273–287.
- Eller C.* The Feminist Appropriation of Matriarchal Myth in the 19th and 20th Centuries // History Compass. 2005 (January). Vol. 3. Iss. 1. P. 1–10.
- Evans A.* Witchcraft and the Gay Counterculture. Boston: Fag Rag Books, 1978.
- Hutton R.* Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Jaya Saxena.* There's a Sexist Problem in the Modern Witchcraft Community // Connections. Mic. // [URL]: <http://mic.com/articles/128928/there-s-a-sexism-problem-in-the-modern-witchcraft-community#.W9XZsRDKj> (дата обращения: 08.11.16).
- Lazarus Kyraphia.* One Gay Man's Response to Gender Essentialism in Paganism // Whereto We Speed. 17.10.2012 // [URL]: <https://wheretowespeed.wordpress.com/2012/10/17/one-gay-mans-response-to-gender-essentialism-in-paganism> (дата обращения: 08.11.16).
- Literata.* Gender Essentialism Has No Place in Wicca // Works of Literata. 09.02.2011 // [URL]: <https://worksofliterata.org/2011/02/09/gender-essentialism-has-no-place-in-wicca> (дата обращения: 09.11.2016).
- Lloyd M. G.* Bull of Heaven: The Mythic Life of Eddie Buczynski and the Rise of New York Pagan. Hubbardston: Asphodel Press, 2012.
- Penczak Ch.* Gay Witchcraft: Empowering the Tribe. York Beach: Wiser Books, 2003.
- Penczak Ch.* Sons of the Goddess: A Young Man's Guide to Wicca. Woodbury: Llewellyn, 2006.
- Pitzl-Walter J.* Transgender Inclusion Issue Intensifies // The Wild Hunt. Modern Pagan News & Commentary. 01.03.2011 // [URL]: <http://wildhunt.org/2011/03/transgender-inclusion-issue-intensifies.html> (дата обращения: 09.11.2016).
- Pitzl-Walter J.* Gender, Transgender Politics and Our Beloved Community // Patheos. 27.02.2012 // [URL]: <http://www.patheos.com/blogs/wildhunt/2012/02/gender-transgender-politics-and-our-beloved-community.html> (дата обращения: 09.11.2016).
- Ruether R. R.* Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History. Berkeley, London: California University Press, 2005.
- Sable Aradia.* Queer Wicca // Patheos. 08.11.2014 // [URL]: <http://www.patheos.com/blogs/betweentheshadows/2014/11/queer-wicca> (дата обращения: 09.11.2016).
- Starhawk.* The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess. San Francisco: Harper and Row, 1979.
- Urban H. B.* Magia Sexualis: Sex, Magic and Liberation in Modern Western Esotericism. Berkeley et al.: University of California Press, 2006.
- Valiente D.* Witchcraft for Tomorrow. London: Robin Hale Ltd., New York: St Martin's Press, 1978.

ДРЕВНЕСКАНДИНАВСКИЙ THANATOS: КОДЫ НОРДИЧЕСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ В КОНТЕКСТЕ УМИРАНИЯ

Со времен выхода в свет оперы Рихарда Вагнера и эпопеи Дж. Р. Р. Толкина интерес к древнескандинавской ментальности и эддической мифологии не утихает. В последнее время эта тема всюду эксплуатируется в индустрии компьютерных игр и кинопродукции. Эддическая мифология нередко комментируется на образовательных курсах по религиозным традициям Древней Европы. Представители неоязыческих течений реконструируют древнескандинавскую ментальность (привнося в нее, само собой, багаж современного мышления¹).

Легко заметить, что во всех этих случаях используются штампы из академических изданий столетней давности, вошедшие в печатные энциклопедии и онлайн-ресурсы. В то же время всякий, кто углублялся в вопросы отношения древних северян к смерти и умиранию, мог отметить, что даже вполне еще актуальный двухтомный компендиум «Мифы народов мира»² изобилует погрешностями и устаревшими выводами. Досаднейшим образом игнорируются труды Х. Р. Эллис-Дэвидсон, которая в свое время достаточно глубоко ознакомилась со всей возможной текстологией по данному вопросу³. Среди западных ученых также следует отметить труды Ф. Хэршенда, Х. Палссона, Н. Нильсена и Т. Эстигарда⁴.

Используя компаративистику и структурно-семиотические исследования, удастся органично связывать между собой погребальные артефакты, произведения архаического искусства и памятники словесности – миф, эпос, саги, и т. д. И все эти несколько пластов, которыми, как правило, занимаются

© Д. А. Король

¹ См.: *Linzie B.* Investigating the Afterlife Concepts of the Norse Heathen: a Reconstructionist's Approach. 20.12.2005 // [URL]: <http://www.angelfire.com/nm/seidhman/gravemound.pdf>.

² Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. М.: Олимп, 1997.

³ См.: *Ellis H. R.* The Road to Hel: a Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature. New York: Greenwood Publishers, 1968; *Ellis-Davidson H. R.* Gods and Myths of Northern Europe. 2nd ed. London: Penguin Books, 1990.

⁴ См.: *Палссон Х.* Одиическое в «Саге о Гисли» / Пер. с англ. // Другие средние века: к 75-летию А. Я. Гуревича / Сост. И. В. Дубровский и др. М., СПб.: Университетская книга, 1999. С. 253–267; *Herschend F.* Journey of Civilization. The Late Iron Age View on the Human World. Uppsala: Uppsala University, Dept. of Archaeology and Ancient History, 2001; *Kristoffersen S., Östigaard T.* “Death Myths”: Performing of Rituals and Variation in Corpse Treatment during the Migration Period in Norway // The Materiality of Death Bodies, Burials, Beliefs / Ed. by F. Fahlander, T. Östigaard. Oxford: Archaeopress, 2008. P. 127–141; *Nielssen N. A.* Freyr, Ullr, and the Sparlösa stone // Mediaeval Scandinavia. 1969. N. 2. P. 102–128.

разные научные направления, следует рассматривать именно комплексно, в их органичной целостности¹.

Органичность разнородных источников в принципе делает Северную Европу превосходным плацдармом этнокультурных сравнений. Ведь благодаря сравнительной изоляции, на территории Скандинавии и окружающих островов одни и те же образы пронизывают памятники культур с эпохи позднего каменного века и до Средних веков включительно². Справедливо это в том числе и для мифологемы смерти. Всесторонний сравнительный анализ истории культуры скандинавского региона от неолитического времени до эпохи викингов позволяет убедиться в исключительной целостности и переплетенности смыслов и наполнения элементов материальной и духовной культур данного региона в течение всего указанного временного промежутка (более трех тысяч лет кряду!).

Идеальным научным методом для анализа и сопоставления данных мифологии, археологии, палеоэтнографии и древнего искусства мы считаем *структурно-семиотический подход*³. Ведь по сути, все эти данные являют нам *тексты*, зашифрованные кодом той или иной сложности, и каждый такой текст можно прочесть посредством текстов иной кодировки. Осмелимся утверждать, что как раз в случае скандинавов (по приведенным выше причинам) этот метод работает идеально: сплетение слов и образов в поэтических кеннингах, орнаментальные «вензеля» звериного стиля на украшениях эпохи викингов и римского времени, равно как и сюжеты наскальной петроглифики эпохи бронзы, ярко иллюстрируют специфическую северную *интертекстуальность*. Древнескандинавские образы смерти многогранны, противоречивы, но при этом взаимно гармоничны⁴.

Прежде всего, в контексте проверки эддической текстологии археологическим материалом стоит обратить внимание на специфику сакрального смыслового наполнения погребального сооружения и сопроводительного инвентаря. Более того, явно видно, что для скандинавов *могильный холм* (дюссе, каирн, курган) – давний мифологический элемент, особый локус: *место, где царят свои законы*. Можно сказать, специфическое сакральное измере-

¹ Король Д. О. Методологія культурологічних реконструкцій в історичній танатології. С. 95–97.

² Король Д. О. Стосовно етнокультурних моделей формування давньоскандинавського світогляду. С. 71.

³ См.: Евсюков В. В. Реконструкция духовной культуры на примере доисторического Китая // Народы Азии и Африки. 1986. № 6. С. 54–66; Ольховский В. С. К изучению скифской ритуалистики: посмертное путешествие // Погребальный обряд: реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений. Сборник статей / Отв. ред. В. И. Гуляев, и др. М.: Восточная литература РАН, 1999. С. 116–119.

⁴ Король Д. Вступ до історичної танатології: навч. посіб. Київ: НаУКМА, 2015. С. 189–197.

ние, где предметы набираются особых свойств и качеств, наполняются силой мира Иного¹.

Известен мотив вещего сна на кургане; проснувшись после такого сна, герой обретает особое знание и даже искусство стихосложения. В этом также проявляется особая сакральная роль этого погребального сооружения как посредника между мирами. При этом символика мира Иного неустанно возникает в сагах в связи с мотивом *сновидения* как такового. Спящий как бы окунается в измерение потустороннего мира и может там общаться с умершими. Но, просыпаясь, он обнаруживает собеседника около себя – так сказать, во плоти (впрочем, чаще мертвец в этот момент покидает просыпающегося героя). И создается впечатление, что спящий будто бы зарядил мертвого определенной *энергией*, позволившей ему действовать вне могилы². Что, в свою очередь, лишней раз обосновывает недвусмысленную *телесность* древнескандинавского аспекта посмертия души. Так, по утверждению Корнелия Тацита («Германия», 27), германцы не возводили над могилами надгробий, поскольку верили, что сожженный прах погребенных будет *задыхаться от тяжести*.

Именно во сне герои саг и эпоса нередко могут зреть грядущие события посредством зооморфных образов и особой *цветовой символики*. И если триада «белый – черный – красный» является достоянием древнейшей поры человеческого творчества, то особая ассоциация *синего* со сферой гибели и судьбы – явно специфика данного региона. По-видимому, здесь же особым смыслом обросли оттенки серого и понятие «блеклый» – синоним «мглистого», а, значит, «туманного»³. Ведь именно мгла и туман – сфера Нифльхейма, царства вечного холода и тьмы, первоначального полюса мироздания. Недаром растение, которым с подачи Локи был сражен вечно-юный и неуязвимый бог Бальдр, зовется Mistltein. Традиционно его переводят как *омела*, но, как справедливо заметил в свое время А. Либерман, его истинное значение легко читается при буквальном переводе: «Мглистый клинок»⁴.

Погребальный инвентарь в принципе следует понимать не столько с позиций материально-экономического престижа, но прежде всего *семиотически*, сообразно ритуальным смыслам конкретного погребения⁵. *Hamingja*, как материальный аспект *души-удачи* человека, переходила в окружавшие его предметы. У кого *hamingja* была больше, должен был ею делиться, подтверждая тем свою исключительность. Как следствие, это – удел вождей и героев. При жизни древнегерманский эпический герой часто творит вещи вне мер людского – «за гранью». Часто это пренебрежение либо своей жизнью, либо своих близких; порой – и вовсе монструозные модели поведения (как напри-

¹ *Король Д.* Вступ до історичної танатології: навч. посіб. Київ: НаУКМА, 2015. С. 153–155.

² *Ellis H. R.* Op. cit. P. 152–162.

³ *Смирницкая О. А.* Цветообозначения в «Эдде». С. 224–229; *Смирницкая О. А.* Комментарий к «Гренландской Песни об Атли». С. 168.

⁴ Детальнее см.: *Король Д.* Вступ до історичної танатології. С. 123–125.

⁵ *Байбурин А. К.* Семиотические аспекты функционирования вещей. С. 79–76.

мер *Гудрун* или *Гуннар* в цикле о Вельсунгах / Нифлунгах)¹. Но все эти поступки – продуманный умысел: герой буквально *вскармливает* свою личную судьбу, берегиню-удачу – *hamingja*². И это не материалистическая щедрость, не экономика: в материальном даре из рук удачливого героя передавалась часть его души³.

Скажем, если погребен незаурядный человек (и неважно, благим или лихим считался он при жизни), все, что захоронено внутри, пронизывается его *персональной удачей*. Отсюда ритуальное вторжение древних людей в гробницы предков. Отсюда и эпические мотивы добывания зачарованного меча из-под «горы» у германцев, славян, аланов⁴.

Близка к описанному и архаичная вера в то, что особо властные умершие после смерти окончательно не успокаиваются: они как бы продолжают властвовать в собственной могиле, охраняя свой скарб. И дело чести удальца его добыть, сразившись с неупокоенным *драугом*⁵. Этим можно объяснить столь частое фигурирование этого мотива во вполне документальных, этнографических родовых сагах. Здесь мы имеем дело не с выдумкой – но и не с мифом! Этот мотив объясняет тайну потревоженных останков в так называемых *погребениях специфического типа* у готов и алан II–V вв.⁶

По нашему мнению, здесь уместно усматривать *конденсаторный аспект*: согласно мировоззрению древних северян, материальный мир (и в особенности магические артефакты) способны накапливать упомянутую «силу», равно как и служить вместилищем личной удачи. Вот почему герой древнескандинавской эпики неотделим от *мира вещей*⁷. Судьба меча нередко тесно сплетается с судьбой владельца и его окружения. В архаическом сознании вещи обладают собственной силой, своим измерением сакрального, и эпический герой стремится приобщиться к этой сакральности независимо от того, насколько она для него пагубна. Так, общим местом в древнесеверной

¹ Гуревич А. Я. «Эдда» и сага. С. 52–54; Смирницкая О. А. Комментарий к «Гренландской Песни об Атли». С. 173–175; Хлезов А. А. Предвестники викингов: Северная Европа в I–VIII вв. С. 189–192.

² Гуревич А. Я. Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов. С. 152–157.

³ Губанов И. Б. Культура и общество скандинавов эпохи викингов. С. 36–50.

⁴ Король Д. Вступ до історичної танатології. С. 153–155.

⁵ См.: Березовая Н. В. Исландские поверья об «оживших покойниках» и их связь со скандинавским погребальным культом // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 226–253; Ellis H. R. Op. cit. P. 151–169.

⁶ См.: Елпашев С. В. Разрушенные погребения Черняховской культуры // Stratum plus. Петербургский археологический вестник. 1997. С. 194–200; Мончинска М. Страх перед умершими и культ мертвых у германцев в IV–VII вв. н. э. (на основе так называемых погребений специфического обряда) // Stratum plus. Петербургский археологический вестник. 1997. С. 210–211; Gardela L. The Dangerous Dead? Rethinking Viking-Age Deviant Burials // Studia Medievalia Septentrionalia. Bd. 23: Conversions: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages / Ed. by L. Ślupecki, R. Simek. Vienna: Fassbaender, 2013. P. 99–136.

⁷ Гуревич А. Я. «Эдда» и сага. С. 56–70; Король Д. Вступ до історичної танатології. С. 153–155.

традиции предстает мотив *багряного золота*: его появление, подобно упомянутому синему цвету, заранее оповещает аудиторию саги / песни о том, что герой, связавшийся с ним, обрекает себя на трагическую гибель¹. Если персонаж древнегерманских легенд связывается с «багряным золотом», он обязан сам стать таким же «блестящим, недостижимым и гибельным». И, ощущая собственный конец, он спешил и сам «похоронить» свой скарб; таковы мотивы цикла Вельсунгов-Нифлунгов, истории Скаллагрима и Эйрика Рыжего и прочих, на что указывает А. Я. Гуревич в своем очерке «Герой и мир вещей»².

Вообще, *честь, судьба и удача*, судя по эпическим песням древних германцев, – принципиальные мерилы древнескандинавской личности. Как следствие, герои этих легенд и сами северяне, стремившиеся к таким идеалам, демонстрировали *максимальное воплощение самореализации* именно в момент умирания³. Анализируя эпические памятники древних германцев, можно явственно увидеть, что основная масса героев методично и неотвратно движется навстречу собственной величественной гибели⁴.

Мертвый способен делиться удачей и плодородием (ср. традицию расчленять и перезахоранивать по регионам особо удачных конунгов довикингской эпохи). И напротив, у мертвых может проявляться изнанка упомянутой «силы», некротическая энергия, сеющая смерть. Здесь саги явно подразумевают полузабытый аспект, известный финнам как *калма*⁵. Хотя сама по себе болезнь в архаической ментальности была феноменом не только биологическим, но и социо-антропологическим⁶.

Точка умирания была краеугольным камнем в жизни людей, описанных в северных сагах. На ней делался основной акцент жизненного пути. Она породила стремление к неординарности: даже самый последний крестьянин титаническим волевым усилием продлевал секунды своего умирания ради того, чтобы отличиться – шуткой, стихотворением или просто оригинальной выходкой. Максимальная индивидуализация – стремление остаться в памяти потомков.

При чтении памятников древнесеверной словесности явственно ощущение, что в сознании представителей этой культуры *посмертная жизнь в памяти грядущих поколений как бы кормила умерших*. И эти проявления культа предков⁷ опять же прослеживаются у северян, начиная от священных «ча-

¹ Смирницкая О. А. Цветообозначения в «Эдде». С. 217–223.

² Гуревич А. Я. «Эдда» и сага. С. 56–70.

³ Стеблин-Каменский М. И. Мир саги. С. 184–186.

⁴ Гуревич А. Я. Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов. С. 152–154; Гуревич А. Я. «Эдда» и сага. С. 40–43.

⁵ Король Д. Вступ до історичної танатології. С. 76, 144.

⁶ Арнаутова Ю. Е. Колдуны и святые: антропология болезни в средние века. С. 37.

⁷ См.: Картамышева Е. П. Социальный аспект представлений древних скандинавов о предках // XV конференция по изучению истории, экономики, языка и литературы скандинавских стран и Финляндии: тезисы докладов. М., Институт всеобщей истории РАН, 2004. Ч. I. С. 165–168.

шечных» камней неолита и до славных предсмертных изречений, записанных в саги в письменную эпоху позднего средневековья. Не менее любопытен аспект *feigðr* – осознанная обреченность, безумное ускорение собственной гибели. Своеобразное *торжество приближения трагического конца*¹. Люди особой удачи имели, как правило, более высокий прижизненный статус. И, безусловно, они могли претендовать на особый статус после своей смерти.

Упомянутое сопоставление древнегерманских эпики, палеоэтнографии, искусства и археологии позволяет сделать на этот счет несколько наблюдений. Так, выделение нескольких категорий усопших сопоставимо с несколькими категориями могильных сооружений, равно как и с несколькими категориями волшебных существ мира иного. В одной из своих работ автор данной статьи рассматривает примеры деления у скандинавов духов-покровителей и умерших на три категории: это *альвы – цверги – тролли* и *предки – курганники – драуги*. Они взаимно параллельны, но обладают персональной атрибутикой². Во многих традициях мира смерть нередко выступает в качестве *перехода* усопших к категории духов-покровителей.

Можно с уверенностью предположить, что в самом образе округлой *Вальхаллы* со множеством дверей уместно усматривать мотив мифического кургана. И специфика размещения атрибутов вооружения в курганах сопоставима с идеей о вечной посмертной битве вождей³. По нашему мнению, неверно усматривать здесь лишь проекцию посмертного жилища (хотя и этот аспект тоже подразумевался). Близкой параллелью идее кургана-Вальхаллы выступает ирландский *бруйден* в сказаниях о «разрушениях домов». Эти так называемые «дома» – описанные как *постоялые дворы* (*sic!*) – тоже округлые, со множеством дверей, на пересечении дорог. В центре их горит негасимый очаг, где жарится вечное мясо, бурлит вечное питье... Именно там в итоге разгорается эсхатологическая битва представителей разных пластов мироздания под стать Рагнареку⁴. А в песнях о героях и валькириях мертвый витязь возвращается в свой курган как бы на *постоялый двор*, где и ждет героиню. Подчас у них непосредственно в кургане накрыт стол, убрано брачное ложе (ср. цикл о Хельги и Сваве)⁵.

Иными словами, в образе кургана как явления древнескандинавского мировоззрения открывается круговорот жизни и смерти. Если угодно – миф о вечном возвращении... Но при этом на профанном уровне курган оказывается вовсе не обиталищем усопшего, как принято считать, и даже не проекцией

¹ Гуревич А. Я. «Эдда» и сага. С. 57.

² Король Д. А. Некоторые славяно-скандинавские танатологические параллели в контексте культа предков. С. 16.

³ См.: Kristoffersen S., Østigaard T. Op. cit. 134

⁴ См.: Топорова Т. В. Опыт анализа текста: «Разрушение Дома Да Дерга» и «Проричание вельвы» // Arbor Mundi / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М.: РГГУ – ИВГИ, 2001. Вып. 8. С. 87–95.

⁵ Король Д. Вступ до історичної танатології. С. 121–122.

царства смерти¹. По сути, это – постоянная усадьба для выходцев мира иного, «гостиный двор на перекрестке миров»². Хотя исходное смысловое наполнение кургана у древних индоевропейцев было, разумеется, шире³.

Что же до *перехода* и *неконечности конца*, то можно предположить, что этнический стереотип вокруг этого кроется в специфическом отношении к *границе, черте, рубежу*. Мироздание, с одной стороны, членилось на четкие уровни (в классическом эддическом прочтении – девять)⁴, а, с другой, они тесно сплетались между собой подобно корням мирового Древа. Между этими мирами проходила четкая грань – равно как и между состояниями; и были свои модели ее преодоления⁵. Мифологическая традиция тех же ирландских кельтов демонстрирует зыбкость такой грани, и ее «размытость»: герою достаточно сделать неверное движение или невзначай взглянуть в неурочный час, как он оказывается в мире ином, либо во власти его эмиссаров. В то же время, в мифологической текстологии и иконографии германцев скандинавского региона прослеживаются явные понятия *грани, меры, рубежа*⁶. Между тем, как указывает Е. Картамышева, «картина мира древних скандинавов не статична. Мир реальный и мифологический часто оказываются взаимопроницаемыми, а миры мертвых не только взаимодействуют с мифологическим пространством, но могут с ним совпадать»⁷.

Особо специфичен в древнесеверной мифологической традиции аспект *женщины*. Подобно кельтским героиням легенд, в мифах и эпосе германцев женщина предстает как посредник между состояниями бытия, ускорительница перехода. В качестве примера можно привести целые категории так называемых фатальных женских персонажей северной эпики: *дисы, валькирии, норны*, и некоторые представительницы мира людей, бравшие их модель поведения за основу⁸. И недаром, судя по сагам, мужчины не рисковали спорить и перечить представительницам противоположного пола – в их словах, как считалось, была сокрыта могучая сила. Эти посредницы могли в сердцах

¹ Петрухин В. Я. К характеристике представлений о загробном мире у скандинавов эпохи викингов (IX–XI вв.). С. 48; Ellis H. R. Op. cit. P. 191–194.

² Король Д. Вступ до історичної танатології. С. 62, 121–122.

³ См.: Чмихов М. О. Курганні пам'ятки як явище давньої культури: Навч. посібник. Київ: НМК ВО, 1993.

⁴ См.: Мелетинский Е. М. Скандинавская мифология как система // Елеазар Моисеевич Мелетинский. Избранные статьи. Воспоминания / Отв. ред. Е. С. Новик. М.: РГГУ, 1998. С. 259–283.

⁵ См.: Топорова Т. В. Древнегерманские представления об ином мире // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 340–435.

⁶ Король Д. Вступ до історичної танатології. С. 122–127, 130–135.

⁷ См.: Картамышева Е. П. Между жизнью и смертью: к вопросу о структуре загробного мира у древних скандинавов. С. 96–97.

⁸ См.: Гвоздецкая Н. Ю. Валькирический миф в женских именах и образах «Старшей Эдды» // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. М.: Индрик, 2005. С. 78–104; Гуревич А. Я. «Эдда» и сага. М.: Наука, 1979.

напророчить немало прискорбного¹. Таким образом, женские речи могли обрести статус сакральных вербальных формул, влияющих на вероятности и нити судьбы, подобно профессиональным магическим стихам, таким как *драпа*, *нид* и *маннсенг*².

Попробуем подытожить перечисленные аспекты древнескандинавских ментальных моделей смерти и посмертия. Комплекс имеющихся источников структурируется нами при помощи нашей *базовой танатической модели* (см. ниже). Приведенная модель – никоим образом не конечная формула, но скорее алгоритм для дальнейшего анализа комплексной картины древнескандинавской ментальности на примере воззрений на смерть, умирание и мир иной. В свою очередь, сам скандинавский регион также не является для *исторической танатологии* чем-то уникальным, но служит лишь удобным полигоном для подобных проекций в других этнокультурных массивах.

Таким образом, при характерной для северян телесности мировосприятия, при их стоическом фатализме прослеживаются два основных отношения к смерти. Хотя у них разная направленность, оба они органично вплетены в единый целеполагающий конструкт повседневного сознания древних шведов, готландцев, норвежцев, датчан, позднее – исландцев. В частности, с одной стороны, смерть – никоим образом не «конец пути», но лишь «временная остановка на распутье», *переход* к новому бытию, новому состоянию. В то же время этот миг перехода служил важной *чертой* подведения итогов, как бы суммируя: «Что ты сделал в своей жизни? Каким человеком был?» Как писал А. Я. Гуревич, «смерть – один из коренных параметров коллективного сознания, <...> отношение к смерти служит эталоном, индикатором характера цивилизации»³.

¹ См.: Валькирия: к генезису мифа и специфике древнегерманских ареальных традиций // Скандинавские языки: диахрония и синхрония: Сборник статей / Отв. ред. Т. В. Топорова. М.: РГГУ, 1999. Вып. 4. С. 199–205; Ганина Н. А. Норны: к генезису и ареальным параллелям образа // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. М.: Индрик, 2005. С. 212–227; Гвоздецкая Н. Ю. Valkyria в «Старшей Эдде»: имя и образ (опыт текстоцентрического анализа) // Скандинавские языки: диахрония и синхрония: Сборник статей / Отв. ред. Т. В. Топорова. М.: РГГУ, 1999. Вып. 5. С. 172–199.

² См.: Матюшина И. Г. Магия слова: скальдические хулительные стихи и любовная поэзия. М.: РГГУ, 1994.

³ Гуревич А. Я. Смерть, как проблема исторической антропологии. С. 114.

**Табл. 1. Базовая танатическая модель
(скандинавская специфика ментальности)**

УРОВНИ						
	Ментальный	Вербальный	Сенсорный	Акт-практический	Персональный	Внеширо-ориентированный
Проявления информационно-смысловых кодов						
ТАФОЛОГИЧЕСКОЕ	[<i>мифоэпический код</i>] «Битва неуязвимых мертвецов»	[<i>коммуникативный код</i>] Общение с умершим Вещий сон на кургане	[<i>телесный код</i>] Телесность умершего (даже сожженный прах ощущает боль)	[<i>погребальный код</i>] Обращение с телом после его смерти Погребальный церемониал Усмирение мертвцов-друзгов	[<i>защитный код</i>] Могильный камень, «башмаки Хель» Состригание ногтей и волос Связывание погребенного; бытовые обереги	[<i>вегетативно-репродуктивный код</i>] Останки усопшего в кургане как источник плодородия
ПРОСТРАНСТВО	[<i>медиаторный код</i>] Курган – перекресток, медиаторика среди уровней мироздания Дым погребального костра как проводник	[<i>номинативный код</i>] Лексемы с ‘hel’, ‘nifl-’, ‘niða-’, ‘fjöll’ и т. д. «Лексика» мира иного	[<i>вестибулярный код</i>] Преодолевая грань мира иного, герой ощущает некоторую дезориентацию [<i>звуковой код</i>] В мире живых мертвец грохочет (и наоборот)	[<i>архитектурный код</i>] Форма погребального сооружения Топологическая корреляция с миром иным Личное оружие, украшения как вместилище аспектов души Модель «дом-ладья-могила»	[<i>мобильный код</i>] Дым как «транспорт» Перемещение в царство смерти (морем и верхом) Проглатывание как путь в мир иной;	[<i>ландшафтный код</i>] Хель – на север и вниз; Вальхалла – «на запад, по алой дороге» Мгла (<i>нифль</i>) как проявление потустороннего. Рубеж – ядовитые реки, речка из клинков
ВРЕМЯ, РОСТ, СУДЬБА	[<i>циклический код</i>] Круговорот жизни и смерти; Мотив вечного возвращения «Обновление-через-смерть», и т.д.	[<i>фатумный код</i>] <i>Нид</i> и <i>мансенг</i> как вербально-магическое изменение личной судьбы	[<i>мутационный код</i>] «Заложный» покойник (друг) начинает весить больше нормы, Со временем он преобразуется и внешне	[<i>конденсаторный код</i>] От долгого лежания в могиле оружие становится зачарованным	[<i>код гендерно-возрастной</i>] Специфические ритуалы взросления Гендерно-половые аспекты посмертия	[<i>сезонный код</i>] Рубеж осени и зимы – пора умирания. Йоль – как тесный контакт с Иномирьем Зимняя смерть – временна!

БЛАГОДЕЙСТВИЕ	[эгрегориальный код] Альвы Култ предков Боги смерти – как покровители плодородия	[реинкарнационный код] Ономастика (именование новорожденных именем деда или погибшего отца)	[эротический код] Половая жажда мертвеца Свадебная символика в могилах	[вотивный код] Култ предков Молоко и кровь – дары альвам; Посвящение усопшим моделям лодок, оружия	[вегетативный код] Умерший вождь (или его части тела!) обеспечивает плодородие всей округи.	[биотический код] Пережной кормит всходы Живая вода – мертвая вода Восстановление жизни после разрушения.
МАЛЕФИЧЕСКОЕ	[тероморфный код] Змей-дракон как страж мира иного Змеиная атрибутика Нижнего мира, темных альвов, курганника. «Змеиный ров», как символ смерти;	[метафорический код] Влекущие гибель «попранная клятва» и «проклятое золото», и т. д.	[ароматический код] Убийственный смрад на входе в курган друга	[гастрономический код] Обряды насыщения голода мертвеца Глотание как путь в мир иной Блюда Хель Кровавое варево в снах	[анатомический код] Мир – из частей тела убитого великана; Карлики – потомки трупных червей Ногти умершего как материал для ладьи смерти	[некротический код] Смертоносное «поле» другов (воздействие на манер финской <i>калма</i>); Влияние мертвеца на погоду
СИМВОЛИЧЕСКОЕ	[символьный код] Вещие сновидения Зооморфные символы души Полисемия сакральных растений	[информационный код] Вещие советы мертвеца Мудрость мира иного (источник Урд, Древо мировое и т. д.)	[визуальный код] Цвета мира иного (черный, блеклый, багряный, синий, серый)	[перформативный код] Мистериальные зрелища Театрализованные акты обрядов перехода (например, «акробаты» на сюжетных изображениях)	[житейский код] Отношение к судьбе, смерть как итог жизни и достоинства, паремийная сфера	[юридический код] право осуждения умершего (вердикт <i>óheilag</i>) «Дверной суд»;

ЛИТЕРАТУРА

Арнаутова Ю. Е. Колдуны и святые: антропология болезни в Средние века. СПб.: Алетейя, 2004.

Байбурин А. К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры / Ред. А. С. Мыльников. М.: Наука, 1989. С. 63–89.

Березовая Н. В. Исландские поверья об «оживших покойниках» и их связь со скандинавским погребальным культом // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 226–253.

Ганина Н. А. Валькирия: к генезису мифа и специфике древнегерманских ареальных традиций // Скандинавские языки: диахрония и синхрония: Сборник статей / Отв. ред. Т. В. Топорова. М.: РГГУ, 1999. Вып. 4. С. 199–205;

Ганина Н. А. Норны: к генезису и ареальным параллелям образа // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. М.: Индрик, 2005. С. 212–227.

Гвоздецкая Н. Ю. Valkyria в «Старшей Эдде»: имя и образ (опыт текстоцентрического анализа) // Скандинавские языки: диахрония и синхрония: Сборник статей / Отв. ред. Т. В. Топорова. М.: РГГУ, 1999. Вып. 5. С. 172–199.

Гвоздецкая Н. Ю. Валькирический миф в женских именах и образах «Старшей Эдды» // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. М.: Индрик, 2005. С. 78–104.

Губанов И. Б. Культура и общество скандинавов эпохи викингов. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004.

Гуревич А. Я. «Эдда» и сага. М.: Наука, 1979.

Гуревич А. Я. Смерть, как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // Одиссей. Человек в истории / Отв. ред. А. Я. Гуревич М.: Наука, 1989. С. 114–135.

Гуревич А. Я. Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов // Понятие судьбы в контексте разных культур. М.: Наука, 1994. С. 148–156.

Евсюков В. В. Реконструкция духовной культуры на примере доисторического Китая // Народы Азии и Африки. 1986. № 6. С. 54–66.

Елпашев С. В. Разрушенные погребения Черняховской культуры // Stratum plus: Петербургский археологический вестник. 1997. С. 194–200.

Картамышева Е. П. Между жизнью и смертью: к вопросу о структуре загробного мира у древних скандинавов // Восточная Европа в древности и средневековье. XIV Чтения памяти В. Т. Пашуто. Материалы конференции. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2002. С. 96–101.

Картамышева Е. П. Социальный аспект представлений древних скандинавов о предках // XV конференция по изучению истории, экономики, языка и литературы скандинавских стран и Финляндии: тезисы докладов. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2004. Ч. I. С. 165–168.

Король Д. О. Методологія культурологічних реконструкцій в історичній танатології // Культурологічна думка: Щорічник наук. праць. Київ: Інститут культурології Національної академії мистецтв України. 2011. № 4. С. 93–100.

Король Д. О. Стосовно етнокультурних моделей формування давньоскандинавського світогляду // Наукові записки НаУКМА. Київ, 2013. Т. 140: Теорія та історія культури. С. 71–80.

Король Д. Вступ до історичної танатології: навч. посіб. Київ: НаУКМА, 2015.

Король Д. А. Некоторые славяно-скандинавские танатологические параллели в контексте культа предков // Virtus. Scientific Journal / Ed. by M. A. Zhurba. 2016. N. 7, June. P. 13–19.

Матюшина И. Г. Магия слова: скальдические хулительные стихи и любовная поэзия. М.: РГГУ, 1994.

Мелетинский Е. М. Скандинавская мифология как система // Елеазар Моисеевич Мелетинский. Избранные статьи. Воспоминания / Отв. ред. Е. С. Новик. М.: РГГУ, 1998. С. 259–283.

Мифы народов мира: энциклопедия. В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. М.: Олимп, 1997.

Мончинска М. Страх перед умершими и культ мертвых у германцев в IV–VII вв. н. э. (на основе так называемых погребений специфического обряда) // Stratum plus: Петербургский археологический вестник. 1997. С. 210–211.

Ольховский В. С. К изучению скифской ритуалистики: посмертное путешествие // Погребальный обряд: реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений. Сборник статей / Отв. ред. В. И. Гуляев, и др. М.: Восточная литература РАН, 1999. С. 116–119.

Палссон Х. Единичное в «Саге о Гисли» / пер. с англ. // Другие средние века: к 75-летию А. Я. Гуревича / Сост. И. В. Дубровский и др. М., СПб.: Университетская книга, 1999. С. 253–267.

Петрухин В. Я. К характеристике представлений о загробном мире у скандинавов эпохи викингов (IX–XI вв.) // Советская этнография. 1975. № 1. С. 44–54.

Смирницкая О. А. Комментарий к «Гренландской Песни об Атли» // Эпос Северной Европы. Пути эволюции / Под ред. Н. С. Чемоданова. М.: Изд-во МГУ, 1989. С. 162–175.

Смирницкая О. А. Цветообозначения в «Эдде» в освещении исторической поэтики: *gaufǫr* и *fǫlr* // Скандинавские языки. Диахрония и синхрония: Сборник статей / Отв. ред. Т. В. Топорова. М.: РГГУ, 2001. Вып. 5. С. 215–234.

Стеблин-Каменский М. И. Мир саги // *Стеблин-Каменский М. И.* Труды по филологии. СПб.: СПбГУ, 2003. С. 125–222.

Топорова Т. В. Опыт анализа текста: «Разрушение Дома Да Дерга» и «Прорицание вельвы» // *Arbor Mundi* / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М.: РГГУ – ИВГИ, 2001. Вып. 8. С. 87–95.

Топорова Т. В. Древнегерманские представления об ином мире // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 340–435.

Хлезов А. А. Предвестники викингов: Северная Европа в I–VIII вв. СПб.: Евразия, 2002.

Чмихов М. О. Курганні пам'ятки як явище давньої культури: Навч. посібник. Київ: НМК ВО, 1993.

Ellis H. R. The Road to Hel: a Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature. New York: Greenwood Publishers, 1968.

Ellis-Davidson H. R. Gods and Myths of Northern Europe / 2nd ed. London: Penguin Books, 1990.

Gardela L. The Dangerous Dead? Rethinking Viking-Age Deviant Burials // *Studia Mediaevalia Septentrionalia*. Bd. 23: Conversions: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages / Ed. by L. Šlupecki, R. Simek. Vienna: Fassbaender, 2013. P. 99–136.

Herschend F. Journey of Civilization. The Late Iron Age View on the Human World. – Uppsala: Uppsala University, Dept. of Archaeology and Ancient History, 2001.

Kristoffersen S., Östigaard T. “Death Myths”: Performing of Rituals and Variation in Corpse Treatment during the Migration Period in Norway // The Materiality of Death Bodies, Burials, Beliefs / Ed. by F. Fahlander, T. Östigaard. Oxford: Archaeopress, 2008. P. 127–141 // [URL]: https://oestigaard.files.wordpress.com/2011/08/mod_fahlander_oestigaard.pdf. (дата обращения: 25.11.2016).

Linzie B. Investigating the Afterlife Concepts of the Norse Heathen: a Reconstructionist's Approach. 20.12.2005 // [URL]: <http://www.angelfire.com/nm/seidhman/gravemound.pdf>. (дата обращения: 20.11.2016).

Nielsen N. A. Freyr, Ullr, and the Sparlösa stone // *Mediaeval Scandinavia*. 1969. N. 2. P. 102–128.

НЕКРОМАНТИЯ В КОНТЕКСТЕ РАБОТ Е. П. БЛАВАТСКОЙ И Е. И. РЕРИХ

Введение

В данной работе я планирую рассмотреть вопрос об отношении к такому широко известному и распространенному направлению магии и оккультизма, как некромантия, в работах Елены Петровны Блаватской (1831–1891) и Елены Ивановны Рерих (1879–1955). Будут использованы работы Е. П. Блаватской «Ключ к теософии»¹ (англ. «The Key to Theosophy», 1889), «Теософский словарь»² (англ. «The Theosophical glossary», 1892), ее письма, опубликованные в сборнике «Письма друзьям и сотрудникам»³, а также фрагменты «Живой этики» (или «Агни-йоги», 1924–1938) – многотомной работы, которую ее основной автор Е. И. Рерих приписывает сверхъестественным «учителям».

Несмотря на то, что некромантия не является сколько-нибудь значимым направлением в работах этих авторов, взгляд на него с их позиций позволяет глубже понять эволюцию отношения к некромантии в обществе и того содержания, которое вкладывалось в разные исторические периоды и различными авторами в данный термин. Для того чтобы проиллюстрировать некоторые связи с воззрениями других авторов, иногда я буду прибегать к сравнению позиций и мнений Е. И. Рерих и Е. П. Блаватской с тем содержанием, которое вкладывал в понятие некромантии знаменитый французский оккультист Элифас Леви⁴ (1810–1875), оказавший не менее (а в чем-то даже более) существенное влияние на взгляды практиков различных более поздних, в том числе и современных, мистических, магических и оккультных направлений.

Под некромантией я буду подразумевать *намеренные действия, совершенные с помощью магических, мистических и/или религиозных методов, действия, направленные на достижение контакта с некой разумной тонкоматериальной или духовной субстанцией человека, продолжающей (по убеждению того, кто их выполняет) существование после его физической смерти, производимые с использованием останков умершего, либо без их использования*. Опираясь на это определение, следует учитывать, что у рассматриваемых в данной работе авторов понимание некромантии является иным. Затруднение состоит и в том, что, как правило, Е. И. Рерих и Е. П. Блаватская считают этот термин заведомо ясным для читателя и не дают какого-либо от-

© А. А. Новикова

¹ Блаватская Е. П. Ключ к Теософии. Ясное изложение в форме вопросов и ответов этики, науки и философии для изучения которых было основано Теософское Общество. М.: Сфера, 1993.

² Блаватская Е. П. Теософский словарь. М.: Сфера, 1999.

³ Блаватская Е. П. Письма друзьям и сотрудникам. Сборник. М.: Сфера, 2002.

⁴ Литературный псевдоним Альфонса-Луи Константа (фр. Alphonse-Louis Constant).

дельного однозначного его пояснения. Кроме рассмотрения самого отношения авторов к некромантии, я планирую уделить внимание рассмотрению вопроса о том, с кем / с чем, исходя из предложенных ими позиций, работает тот, кто вызывает дух умершего, где пребывает этот дух, насколько возможен такой контакт и как он отражается на том, кто его производит. Учитывая специфику учений, основателями которых стали Е. П. Блаватская и Е. И. Рерих, будет уделено внимание и одному из важнейших, вопросов: общению с высшими существами, обитающими вне физического мира – духовными учителями, наставниками и пр. Объективный подход к нему и непредвзятая оценка могут позволить уточнить положение этих существ в общей системе нефизического мира (или миров), которую используют те или иные мистики, маги, оккультисты в особенности в системах, основанных на работах Е. П. Блаватской и Е. И. Рерих.

Е. П. Блаватская о некромантии

Теософию, под которой в данной статье подразумевается направление, основанное Еленой Петровной Блаватской, можно назвать началом активного влияния духовных практик, учений и религий Востока на западную мистико-эзотерическую традицию, а также освоением и ассимиляцией данных традиций западными людьми. Работы Е. П. Блаватской представляют большой интерес для исследователя, в связи с существенным влиянием, оказанным ими на совершенно различные направления, линии, школы эзотерики, магии, оккультизма, в том числе и современные.

Определение некромантии, границы понятия в работах Е. П. Блаватской

В «Теософском словаре», впервые изданном в 1892 г., некромантия определена как «оживление образов умерших, которое в древности и современными оккультистами рассматривается как практика черной магии»¹. В гл. X книги «Ключ к теософии», где речь идет о спиритических сеансах, отмечается, что к некромантии относится любое общение с умершим, инициированное по воле человека, совершенное как намеренно, так и случайно, по незнанию. Здесь следует обратить особое внимание на то, что редко выделяют (хотя и подразумевают) другие авторы: действие по достижению контакта с умершим, согласно Е. П. Блаватской, должно быть именно намеренным, т. е. предполагает активность со стороны того, кто собирается осуществить контакт. Елена Петровна не подчеркивает этот момент (намеренное действие) особо, но отмечает. Очевидно, что общение с умершим, произошедшее без каких-либо активных действий со стороны вступившего в такой контакт живого человека, не может быть признано некромантией и как-либо оценено, в связи с тем, что отсутствует сам факт умысла, осознанного намерения со-

¹ Блаватская Е. П. Некромантия. С. 279.

вершить такое действие. Таким образом, под определение некромантии у Елены Петровны не попадают контакты с умершими, произошедшие вне зависимости от воли контактирующего и не являющиеся следствием его намеренных действий по достижению таких контактов. Описаний контактов этого вида при жизни Е. П. Блаватской существовало достаточно много. Были отдельные собиратели рассказов о таких случаях, публиковавшие затем свои коллекции¹. Популярна была договоренность между близкими людьми о том, что тот из них, кто умрет раньше, явится к другому, чтобы тем самым доказать существование души после смерти. Однако под определение некромантии у Блаватской попадает намеренный контакт, произошедший не с духом умершего, а с каким-либо иным духом «низших иерархий». Таким образом, некромантия у нее не ограничена только контактом с мертвыми, хотя для обозначения контактов с иными духами такое наименование может применяться в качестве иносказания.

Спиритические сеансы, широко распространенные при жизни Блаватской в Европе, России, США, находятся, согласно воззрениям Елены Петровны, на грани некромантии. Их можно отнести к общению с умершими, так как духи мертвых могут прибыть на них и проявить себя через медиума, но на такие сеансы являются не только духи умерших. Большая часть эффектов, которые происходят во время их проведения, и вовсе не имеет никакого отношения к умершим. Здесь позиция Е. П. Блаватской во многом схожа с позицией Э. Леви, также высказывавшего мнение о том, что на зов медиумов могут являться не только умершие. Блаватская подчеркивает, что на контакт во время спиритических сеансов выходят в основном вредоносные духи, духи «низших иерархий» (в противовес духам-учителям, представителям «высших иерархий»). Зачастую действует некое объединенное бессознательное (подсознательное) самих участников сеанса. В своей работе «Наука о духах» (*фр.* «La science des esprits»), изданной в 1865 г., Леви называет это бессознательное «суммой, или, если хотите, отражением сознания людей, которые приводят его (стол спиритического сеанса – А. Н.) в действие; <...> Иногда имеет место всего лишь отражение идей одного человека с более сильной волей»². В отличие от указанного автора, у Блаватской такое «подсознание группы» действует не прямо, а через посредника – некоего считывающего духа. Таким образом, в качестве обязательного элемента в процесс включается третий агент, не принадлежащий к материальному миру, использующий информацию, передающуюся ему группой неосознанно: «В заключение я скажу то, что неустанно повторяла и устно, и в печати в течение пятнадцати лет: в то время как одни из так называемых “духов” сами не знают, о чем говорят, повторяя, как попугаи, то, что они отыскиали в умах медиумов и прочих людей, другие бывают весьма опасны и могут лишь привести человека

¹ См., например: Денисов Л., Дьяченко Г. Явления умерших живым из мира загробного: По сообщенным в печати достоверным свидетельствам очевидцев (духовных и светских лиц). СПб.: Сатис, 1994.

² Леви Э. Наука о духах. С. 197.

ко злу»¹. Тем не менее, некоторые эффекты производит сам медиум, действуя при помощи собственного астрального тела: «Чаще всего движущей силой, “*deus ex machina*”² так называемых “материализаций” является астральное тело или “двойник” медиума или кого-то из присутствующих. Это астральное тело также является действующей силой при появлении надписей на закрытой доске, явлений, типа имевших место в Дэйвенпорте³ и так далее»⁴.

Таким образом, можно видеть, что, по мнению Э. Леви и Е. П. Блаватской, лишь некоторые спиритические сеансы представляют собой общение с умершими, некоторые же направлены на контакт с иными объектами. Тем не менее, возможность контакта с умершим, достигаемого тем или иным способом, совершенно не отрицается, а, напротив, утверждается и оценивается как вполне определяемая и существующая практика, пусть даже осуждаемая и запретная.

Что же именно, согласно работам Елены Петровны, представляет собой дух умершего и каковы последствия контакта с ним? Для того, чтобы разобраться в этом, кратко рассмотрим, что же, согласно ее работам, происходит с человеком после его смерти.

*Посмертное существование человека согласно
Е. П. Блаватской*

Посмертному существованию человека, как и контактам с иными (духовными) мирами в работах Елены Петровны уделяется много внимания. Человек, согласно теософской доктрине, не является единым существом и состоит из отдельных элементов⁵, которые (по крайней мере, низшие) условно можно назвать «телами» (по аналогии с телом физическим, рассматриваемым как оболочка или, выражаясь современным языком, скафандр⁶). Даже при жизни (существования в физическом теле) не все эти тела находятся «внутри» физического тела, как можно было бы предположить. С некоторыми лишь сохраняется постоянная связь. После смерти существование человека не прекращается, происходит его трансформация: отделение одних элемен-

¹ Блаватская Е. П. Ключ к Теософии. С. 167.

² «*Deus ex machina*» (лат.) – «бог из машины», калька с греческого «*ἀπὸ μηχανῆς θεός*». Выражение, означающее неожиданную развязку той или иной ситуации, с вмешательством внешнего, ранее не действовавшего в ней, фактора.

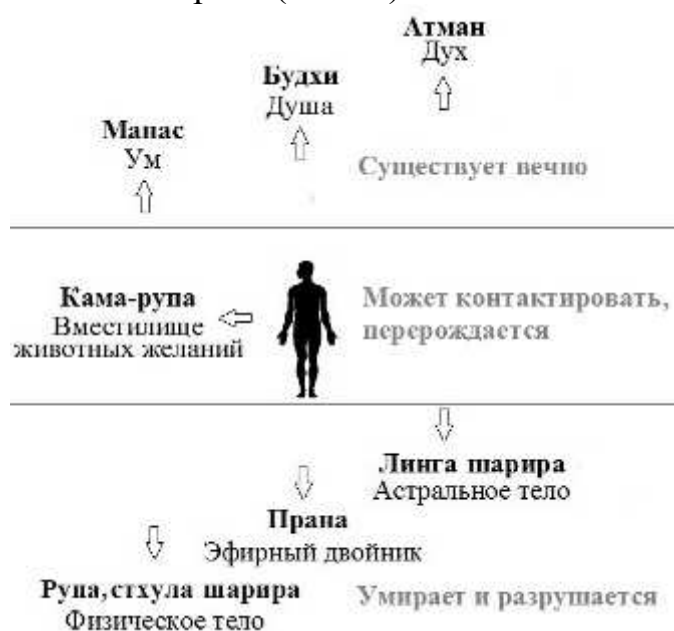
³ Имеются в виду американские медиумы (иллюзионисты), получившие широкую известность благодаря своим публичным сеансам – братья Дэвенпорт – Айра Эрастас Дэвенпорт (1839–1911) и Уильям Генри Дэвенпорт (1841–1877).

⁴ Блаватская Е. П. Указ. соч. С. 31.

⁵ Блаватская Е. П. Ключ к Теософии. С. 86.

⁶ Пример со скафандром – «костюмом водолаза» – для описания физического и астрального тела, а также их отношений с внешней средой применяет Э. Леви. См.: Леви Э. Ключ к великим тайнам // [URL]: Телема в Калининграде. 93 in 93. Калининград, 2016 // <http://thelema.su/levi-kluch-k-tajnam>.

тов и разрушение других. Изменениям подвергаются и его тела, названия которых заимствованы из санскрита (Илл. 1):



Илл. 1. Разделение единого существа (человека) на отдельные составляющие (тела) согласно работам Е. П. Блаватской.

Все эти изменения происходят не одновременно, некоторые составляющие разделяются раньше, некоторые позднее.

1) *Рупа, стхула-шарира (Физическое тело)*. После смерти отбрасывается как ненужная более оболочка и разлагается. Мертвые, в противовес основному постулату христианства¹, не воскресают «во плоти», потому рекомендуется кремация трупа.

2) *Прана (Эфирный двойник)*. Витальный (жизненный) принцип, выполняющий при жизни функции связующего звена между телом и духовными оболочками (телами), умом (манасом) высшим и низшим. Он разрушается после наступления смерти достаточно быстро, так как в нем больше нет необходимости.

¹ Мф. 22:30–32: «ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах. А о воскресении мертвых не читали ли вы реченного вам Богом: Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова? Бог не есть Бог мертвых, но живых», 24:30–31: «тогда явится знамение Сына Человеческого на небе; и тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою; и пошлет Ангелов Своих с трубою громогласною, и соберут избранных Его от четырех ветров, от края небес до края их»; Ин. 6:39–40: «Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день. Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день»; Рим. 8:11: «Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас»; Деян. 4:1–2: «Когда они говорили к народу, к ним приступили священники и начальники стражи при храме и саддукеи, досадуя на то, что они учат народ и проповедуют в Иисусе воскресение из мертвых» и др.

3) *Линга-шарира (Астральное тело)*. Оно сохраняется некоторое время после смерти, существуя в связке с телом животных желаний в астральном пространстве. Со временем связь между ними распадается, и астральное тело остается в виде пустой оболочки, постепенно разрушаясь. Это тело (в связке с другими) именуется «эйдолоном»¹. В течение некоторого времени после наступления смерти оно может выходить на контакт с медиумами во время спиритических сеансов. В нем же действуют и сами медиумы (экстериоризация).

4) *Кама-рупа (Тело животных желаний)*. Как было сказано выше, оно некоторое время существует в астральном пространстве тонкого (не физического) мира в связке с телом астральным, а также имеет связь с тремя высшими телами (5–7). По нему, как по границе, пролегает разделение между смертными и бессмертными телами человека. Всё, что «ниже» этого тела (тела 1–3), отмирает и разрушается, всё, что «выше» – продолжает существование в иных формах и пространствах (мирах).

5) *Манас (Ум)*. Разделяется на высший и низший. Тем, куда устремлен низший ум, определяется место, в которое попадет человек. Манас может препятствовать развитию (дальнейшему движению) человека, если сильно укореняется в физическом мире, привязан к нему и не желает расторгнуть этих связей.

6) *Буддхи (Духовная душа)*. Входит в структуру человека и является связующим звеном между всеми его частями-телами и духом.

7) *Атман (Дух)*. Частица Бога и сам Бог. «Не существует, но есть»². Не имеет веса, невидим, неделим, божественен. Е. П. Блаватская утверждает, что атман никогда не входит в человека полностью, но присутствует лишь как отпечаток или отражение в его телах, вплоть до астрального. Она критикует каббалистов, утверждающих, что божественный дух входит в тело.

Кратко рассмотрев основные составляющие человеческого существа, можно сделать вывод о том, что в данной системе возрений контакт с умершим происходит не как с полноценным существом, а с его отдельными «элементами». Как правило, это кама-рупа и находящееся с ним во временной связи астральное тело – линга-шарира. Согласно Блаватской, контакт с умершим возможен до истечения 40 дней после наступления смерти. В это время еще не разрушена связь между двумя телами. Затем кама-рупа переходит в особое пространство – дэвачан, где пребывает в мире собственной приятной иллюзии или сна, не испытывая ни привязанностей, ни влечений³. Вторая возможность контакта возникает при выходе кама-рупы из дэвачана, когда она становится планетарным духом: «Это духовное Я лишь теряет одно состояние дэвачана – после такой особенной и в данном случае действитель-

¹ Блаватская Е. П. Ключ к Теософии. С. 89; Блаватская Е. П. Эйдолон // Блаватская Е. П. Теософский словарь. С. 469.

² Блаватская Е. П. Ключ к Теософии. С. 118.

³ Исключение составляют полностью разрушенные, преступные души, которые просто стираются и перестают существовать. Но это крайне редкое явление.

но бесполезной жизни – и после краткого наслаждения свободой в качестве планетарного духа, почти немедленно воплощается»¹. В остальное время камарупа не может вернуться в мир живых. Она доступна для контакта лишь в том случае, если человек чистой души, используя собственное «духовное тело», войдет в пространство ее пребывания. Контакт с этими составляющими, «переживающими» человека, считается не только бесполезным, но и вредным, причем как для самого контактирующего², так и для умершего: «Если Камарупа однажды нашла путь назад к живым человеческим телам, она становится вампиром, питающимся жизненностью тех, кто так стремится к ее обществу»³.

Аналогичные идеи высказывал и Э. Леви. Они изложены, например, в «Учении и ритуале высшей магии» (т. I) и «Учении и ритуале трансцендентальной магии» (т. II) (*фр.* Dogme et Rituel de la Haute Magie), написанных в 1854–1856 гг. Однако Леви выделяет лишь три составляющие, на которые разделяется человек после смерти: физическое тело, астральное тело и дух (который при жизни пребывает в теле). В отличие от системы тел человека и соответствующих им миров, изложенной Еленой Петровной, Леви утверждает, что эволюционирует лишь один элемент – дух, а астральное тело, представляющее собой отпечаток в астральном свете (своеобразную голограмму), постепенно растворяется в той среде, где пребывает («астральный свет»). Именно с ним и контактирует тот, кто вызывает умерших, согласно системе Леви. Таким образом, и Леви и Блаватская выделяют часть человеческого существа (медиатор) в качестве того объекта, с которым возможен контакт, и эта часть не является высшей составляющей человека. Тем не менее, у Е. П. Блаватской объект контакта наделен большим перечнем качеств и, в отличие от системы взглядов Леви на посмертное существование не является «простым отпечатком», который обречен раствориться. Он продолжает свое существование и далее, переходя к новому рождению в физическом теле.

Приведем для сравнения схему, составленную на основании работ Э. Леви и иллюстрирующую процессы, происходящие с человеком после смерти физического тела (Илл. 2):

¹ Блаватская Е. П. Ключ к Теософии. С. 95.

² Там же. С. 163–165.

³ Блаватская Е. П. Камарупа // Блаватская Е. П. Теософский словарь. С. 195.



Илл. 2. Разделение единого существа (человека) на отдельные составляющие (тела) согласно работам Э. Леви, с указанием миров, в которых они пребывают.

Очень схоже у Леви и Блаватской описание «вампиров», которые являются результатом влечения к физическому миру и следствием деятельности тех, кто стремится призывать души умерших. Леви пишет: «Тот, кто позволил бы себе привлечь посредством колдовства души, плавающие в темноте, но стремящиеся к свету, тот породил бы ущербных и посмертных детей, <...>. Некроманты являются производителями вампиров, и они не заслуживают жалости, если умирают, сожранные мертвецами»¹. Схожи воззрения Блаватской и Леви и в отношении медиумов, они неоднократно предупреждают об опасности спиритуализма и других видов контактов с умершими². Ограничения на контакт с умершими в работах Елены Петровны обусловлены не только моральными принципами, но также опасностью такого контакта для вызываемого и для вызывающего. Ограничениями являются и внешние условия, основанные на теософском способе понимания устройства мира и процессов, происходящих в нем:

- Камарупа после 40 дней пребывает в дэвачане в состоянии сна с приятными сновидениями, где нет ни воздаяний, ни наказаний. Она не может пробудиться и контактировать, пробуждение было бы страданием.

- В дэвачан, чтобы контактировать с умершим там, в мире его пребывания, могут попасть лишь те, кто достиг совершенства. Но для них отсутствует сама необходимость в таком контакте.

- Три высших составляющих человека в принципе недоступны для контакта, будучи слишком чужими для грубого земного (физического) мира (за исключением периода в 40 дней, пока полное разделение еще не произошло).

Тем не менее, шанс выйти на контакт с умершим остается:

¹ Леви Э. История магии С. 277.

² Тем не менее Леви делает некоторые исключения, допуская контакт, основанный на любви или произведенный с целью получения знания. См.: Леви Э. Леви Э. Учение и ритуал трансцендентальной магии. С. 620.

- Контакт возможен до истечения 40 дней после смерти, когда тела с третьего (линга-шарира, астральное тело) по седьмое (атман, дух) все еще связаны между собой, а тело животных желаний (кама-рупа) не успело отделиться от тела астрального.

- Контакт возможен в момент, когда кама-рупа закончит свое пребывание в дэвачане и выйдет оттуда (пробудится). Но это время не известно точно.

- Контакт возможен с просветленными личностями (неоднократно жившими и, соответственно, умершими), достигшими совершенства, объединившими три своих высших составляющих в одну. Но они уже не могут рассматриваться как умершие – это высшие существа, существа иного порядка. Потому такой контакт не может быть отнесен к некромантии. Он резко противопоставляется ей: «Есть несколько благородных, чистых, добрых мужчин и женщин, лично мне знакомых, которые многие годы своей жизни провели под непосредственным руководством и даже защитой высоких “духов”, развитых или же планетных»¹. Кроме того, этого контакта не добиваются целенаправленно, как это происходит в практиках некромантии или на спиритических сеансах. Таким образом, исключается важный признак некромантической и/или спиритической практики – намерение.

Интересно отметить еще один момент, касающийся места, где пребывают умершие: согласно Блаватской, они не обитают в каком-то особом мире, т. е., не отделены от мира живых какой-либо специальной границей. Так как все миры взаимно проникают друг в друга, умершие (как и другие духи) находятся рядом с живыми. Их восприятию мешает грубость чувств аппарата восприятия, данного человеку природой: «Поэты говорят о тонкой грани между двумя мирами. Никакой грани просто нет. Такого рода перегородку выдумали слепцы вследствие того, что наши грубые, неуклюжие органы слуха, зрения и осязания не позволяют большинству людей постичь разноплановость бытия. К тому же Мать-Природа поступила мудро, наделив нас грубыми органами чувств, ибо в противном случае индивидуальность и личность человека стали бы невозможны, потому что тогда мертвые постоянно смешивались бы с живыми, а живые уподоблялись бы мертвым»². Развитые чувства позволяют видеть такие миры, но у Е. П. Блаватской их развитие не является самоцелью.

Отношение к некромантии в работах Е. П. Блаватской

Частично мы уже коснулись вопроса отношения Елены Петровны к некромантическим и спиритическим практикам. Несмотря на то, что Блаватская сама неоднократно (еще до основания Теософского общества) участвовала в спиритических сеансах, спиритуализм она считает явлением крайне вредным.

¹ Блаватская Е. П. Ключ к Теософии. С. 173.

² Блаватская Е. П. Письма друзьям и сотрудникам. Приложение III. Нью-Йорк, 1875–1877. Письма родным. С. 600.

Елена Петровна постоянно подчеркивает, что эта практика представляет существенную опасность. Она не скупится на примеры, перечисляя различные несчастия, случившиеся с медиумами вследствие спиритической практики: сумасшествие, деградацию, заболевания¹. Как уже говорилось выше, спиритизм, если и не приравнен к некромантии полностью, то лишь за счет того, что на зов спиритов не всегда являются именно умершие. Однако оценивается он, подобно некромантии, как практика недопустимая.

Несмотря на то, что в одном из своих писем к князю Александру Михайловичу Дондукову-Корсакову (1820–1893), датированном 1 марта 1882 г. Елена Петровна пишет: «Изучала некромантию и астрологию, кристалломантию и спиритуализм»², это направление однозначно определяется ею как «черная магия» и, соответственно, оценивается крайне негативно: «Колдовство, некромантия или вызывание мертвых и другие эгоистические злоупотребления сверхнормальными силами. Это злоупотребление может быть непреднамеренным, и все же, если что-либо делается необычным способом просто ради собственного удовольствия, это должно быть отнесено к “черной” магии»³.

К некромантии, как мы уже отмечали, приравнены и практики неосознанного общения с умершими: «Я лишь хочу сказать, что, сознательное оно или бессознательное, это общение с мертвыми – некромантия»⁴. Таким образом, даже случайное общение ведет к негативным последствиям и осуждается. Важно понимать, что речь здесь идет не о том, что сама практика произошла без намерения или вопреки намерению того, кто вызывал, но о том, что она могла не быть направлена именно на контакт с умершим, т. е. вызывающий умершего находился в заблуждении относительно того, с кем именно он вступает в общение. Положительно оценивается лишь общение с истинными наставниками, высшими духами, которое происходит за счет симпатии (особой духовной связи) и является формой личного руководства, которое, как уже было сказано выше, к некромантии отнесено быть не может, так как инициатива контакта не принадлежит к миру физическому, а происходит из мира духовного.

Каких-либо особых практик и рекомендаций, направленных на достижение контакта с умершими, по озвученным выше причинам, в работах Блаватской не приводится. Несмотря на то, что вопрос духовной составляющей человека и особенностей ее существования является одним из объектов пристального внимания теософии, информацию об этом предпочитают получать от Махатм (проверенных «великих учителей»), а не от духов умерших, относимых к духам вредоносным и пребывающих на нижних ступенях иерархии духов.

¹ Блаватская Е. П. Ключ к Теософии. С. 173–174.

² Блаватская Е. П. // Блаватская Е. П. Письма друзьям и сотрудникам. Письмо 4. 1 марта 1882. С. 251.

³ Блаватская Е. П. Черная магия // Блаватская Е. П. Теософский словарь. С. 455.

⁴ Блаватская Е. П. Ключ к Теософии. С. 173.

«Живая Этика» о некромантии

Живая Этика¹ – учение, созданное Еленой Ивановной (1879–1955) и Николаем Константиновичем (1874–1947) Рерихами. Оно включает в себя большое количество текстов, созданных разными авторами. Основным «программным» текстом Живой Этики является серия книг «Живая этика» (или «Агни-йога»), написанная Е. И. Рерих. Эти книги были изданы в 1924–1938 гг. без указания авторства, так как Елена Ивановна утверждала, что лишь записала эти тексты под диктовку Махатмы Мории. В этих текстах, также как в работе Е. П. Блаватской «Тайная доктрина» (англ. «The Secret Doctrine, the Synthesis of Science, Religion and Philosophy», 1888) которую Елена Ивановна переводила на русский язык в 30-х гг. XX в., объединяются доктрины Востока и Запада, он имеет одну и ту же основу – беседы с «духовными учителями» – Махатмами Востока².

Определение некромантии, границы понятия в «Живой Этике»

Пропагандируя учение жизни, которая не прерывается со смертью физического тела³, «Живая Этика» упоминает некромантию лишь вскользь в порядке критики или для примера. Четкого определения ее (как, впрочем, и многих других понятий – таков стиль изложения) не дается. По отрывочным упоминаниям можно сделать вывод, что под некромантией подразумевается:

- обращение к:
 - а) телам нижних слоев Тонкого Мира⁴;
 - б) духам темной природы⁵;
 - как временное оживление физических тел (в том числе с применением технических средств)⁶;
 - как насильственный способ восприятия Тонкого Мира⁷.
- Некромантия – это *не*:
- работа с тонкими энергиями (их проявление)⁸;
 - жизнь Тонкого мира⁹;

¹ Живая Этика как учение будет употребляться без кавычек, когда имеется в виду серия книг «Живая Этика» – в кавычках. И в том и в другом случае оба слова употребляются с заглавных букв, как это делалось Е. И. Рерих. Того же правила я буду придерживаться и относительно других понятий, применяемых в «Живой Этике», например, «Тонкий Мир», «Махатма» и пр.

² Это и другие (например, «Тонкий Мир») понятия, используемые в работах Е. И. Рерих, будут приводиться так же, как в оригинале – с заглавной буквы.

³ См., например, «Озарение» (II. II. 4). С. 170.

⁴ Сердце (129). С. 202.

⁵ Мир огненный (II. 149). С. 246.

⁶ Сердце (576). С. 335.

⁷ Сердце (416). С. 298.

⁸ Сердце (319). С. 266.

⁹ Братство (122). С. 701.

- обновление духовной стороны жизни, стремление к Высшим Мирам¹;

К предметам некромантии относятся останки людей и животных, в том числе и части «животных-людоедов»².

Таким образом, можно сделать вывод о том, что некромантия в «Живой Этике» – не просто контакт с умершим, но практика намеренного (сознательного) обращения к низшим, вредоносным существам, четко противопоставляемым существам высшим. И те, и другие существа обитают в Тонком Мире, однако находятся на разных планах и на разных уровнях развития. Важно отметить, что эти существа не всегда являются умершими, но могут быть и «духами темной природы».

Посмертное существование человека, согласно «Живой Этике»

В книгах «Живой Этики» не дается конкретных разъяснений о месте пребывания душ умерших. В то же время можно сказать, что все это учение посвящено описанию таких пространств. Мир делится на земной (физический) и тонкий уровни. Тонкий Мир, в свою очередь, разделен на низший и Огненный (первичный по отношению ко всему Тонкому Миру). Имеется и некое высшее пространство, «Высшие Сферы», которые станут доступными только на высших ступенях совершенствования всего человечества. Тонкий Мир, как и мир земной, населен различными существами, в том числе и человеческими. В этом мире существа лишены материальной оболочки (физического тела) и могут пребывать на разных его уровнях. Место пребывания определяется лишь совершенством существа, личности. Совершенные могут выбрать, оставаться им в этом мире, или перейти в более высокие его слои: «Дух – свет красот звезд. Но мало духов сливаются со светом, больше в телах астральных. Лучше гореть звездой, сохраняя знание и возможность вернуться на планеты для помощи. Можно избрать лучшую долю, разве дающий не имеет явленных возможностей? Можно стремиться вверх к свету, как оказать помощь, и тогда нет разлуки. Если бы оставшиеся считали ушедших посланными к свету и за светом, тогда общение было бы правильнее. Чем выше дух, тем больше он видит, – зависит от духа. Высокий дух чувствует, куда стремится, летит как стрела. Темный же толчется за печкою»³. Не все населяющие тонкие миры существа расцениваются как бывшие людьми и ранее существовавшие в физическом теле⁴. Тем не менее все они проходят собственные стадии эволюции. Люди, лишённые физического тела (умершие), пребывающие в Тонком Мире, воспринимаются в «Живой Этике» как однозначно

¹ Мир огненный (I. 343). С. 97.

² Сердце (129). С. 202.

³ Озарение (II. II. 4). С. 170.

⁴ Несмотря на то, что все существа проходят одни и те же этапы эволюции, некоторые из них могли еще не воплощаться в качестве людей. Примером таких существ могут являться «стихийные духи». Интересно, что некоторые их свойства (например, «отражение») весьма схожи со свойствами астральных тел, описанных у Э. Леви. См., например: «Озарение» (IX. 2). С. 230; *Леви Э. Учение и ритуал трансцендентальной магии.* С. 619.

живые, но существующие в ином пространстве и иной форме: «Можно изумляться, насколько человек преобразуется в момент, когда он покидает земную сферу. Называют это смертью, но оно есть рождение, потому жаль, когда тонкое тело пребывает долго во сне»¹. Кроме того, статус умерших меняется. Согласно «Живой Этике», они обретают (или, с позиции автора, правильнее было бы сказать «открывают в себе») дополнительное знание: «Каждый человек носит в себе тайну. Лишь редко приоткрывается завеса прошлого, когда энергия тонкая изобилует и в земном существовании. Только перейдя за грань Земли, человек просветляется в познании части своей тайны. Замечателен процесс, когда тонкая энергия открывает чашу накоплений. Память внезапно озаряется, и прошлое встает во всей справедливости»².

Противовесом «живым умершим» – нефизическим существам – служат «умершие живые». Это физически существующие люди, живущие в земном мире, которые утратили «огонь» (душу) и продолжают существовать механически, подобно биологическим машинам, бездушным автоматам. Таким образом, критерии определения живого и мертвого в «Живой Этике» существенно отличаются от привычных. О смерти наиболее часто говорится, как о явлении смерти духа, но не смерти в физическом понимании. Когда же речь идет об окончании существования в физическом теле, наиболее часто, как, например, в книге «Сердце», употребляется слово «переход».

Это положение стоит иметь в виду, рассматривая систему взглядов, изложенную в «Живой Этике», и ее отдельные элементы, чтобы не принять фигуральное выражение за прямое утверждение и не ошибиться в понимании и толковании. Особенно важно оно для правильного понимания рассматриваемой нами темы. Так, например, «Живая Этика» упоминает о возможности пробудить мертвого: «Надо помнить об искре силы Нашей, пробудит она мертвого»³, но речь здесь явно идет не о пробуждении умершего физически, в привычном смысле, о возвращении отлетевшей души в тело, а об уже упоминавшихся «умерших живых», не пробудившихся и не осознавших предлагаемого учения, не видящих Тонкого Мира и не понимающих своего места в нем. Тем не менее, возможность воздействия на умершего (перешедшего), разумеется, не с целью контакта, но с целью помощи ему, в «Живой Этике» обозначена. Такое воздействие, например, происходит при помощи ладана: «Действительно, ладан имеет свойство усиливать жизненность Тонкого Мира. Когда его потребляют при погребениях, это имеет целью сохранить перешедшего черту сознания и освободить его от сонного состояния, так обычного для неподготовленных. Такие подробности древнего знания совершенно забыты; также забыты значения различных ароматов»⁴. Но эта помощь не направлена на достижение какого-либо контакта.

¹ Аум (153). С. 549–550.

² Там же.

³ Зов. С. 111.

⁴ Сердце (153). С. 211–212.

Согласно «Живой Этике», умерший некоторое время пребывает в Тонком Мире, который схож с астральным миром, описанным Е. П. Блаватской и Э. Леви. У Блаватской время такого пребывания ограничено 40 днями, Леви не регламентирует этот срок. В «Живой Этике» время в 40 дней не является обязательным: «Для сознательно развитого духа время пребывания в астральном плане могло бы ограничиться промежутком сорока дней, но различные земные условия продолжили это время до нескончаемости. У унесенных с земли несчастное сожаление привязывает их»¹. Эта позиция очень близка к той, которую развивает Леви: в земном мире дух могут удерживать его собственные стремления и желания. Согласно Леви, дух должен очиститься, чтобы двигаться далее: «Духи, очищенные испытанием, освобождаются от законов тяжести и витают над атмосферой слез; другие пресмыкаются во тьме и являются теми, кто обнаружил слабость или преступность»². Очищение происходит от внутреннего желания духа измениться. Согласно Блаватской, кама-рупа помещается в дэвачан вне зависимости от каких-либо привязанностей и там не терпит страдания или наказания (забывает свои привязанности). Однако оставленное ей астральное тело может действовать еще некоторое время.

Таким образом, в части посмертного существования и путей духовной составляющей человека «Живая Этика» оказывается немного ближе к Леви, чем к Блаватской. Тем не менее в ней имеется существенное отличие: движение духа (ядра сознания) к высшим сферам обеспечивается имеющимся у него запасом духовной энергии (а не только «духовной чистоты», как у Леви): «Надо, чтобы взрыв сознания мог перебросить ядро духа как можно дальше. Потому так важен момент перехода, чтоб послать себя к высшим слоям»³. Если этот шанс не будет использован, совершить переход станет намного сложнее: «Очень трудно, зацепив нижние слои, потом подняться»⁴. Смерть (переход) и процессы, ей сопутствующие, воспринимаются не просто как некий необратимый, «автоматизированный» процесс, но как осознанный акт, к которому сознание должно быть готово и в котором активно участвует. Об этом переходе рекомендуется помнить постоянно и готовиться к нему заранее «Ужасно, когда всю жизнь человек отвращался от мысли о Тонком Мире, и лишь накануне перехода, как нерадивый школьник, начинает смутно твердить слова неосознанные»⁵.

В отношении физического тела взгляды Леви, Блаватской и Рерих практически идентичны: оно воспринимается как ненужная более оболочка, которая должна быть отброшена. Как и Елена Петровна, Елена Ивановна рекомендует сожжение: «Мы, конечно, видим, как построение общины стирает атрибуты смерти; как сам процесс перехода становится общественно неза-

¹ Озарение (2. VIII. 16). С. 228.

² Леви Э. История магии. С. 276.

³ Озарение (2. VIII. 16).

⁴ Там же.

⁵ Сердце (170). С. 217.

метным. Как разрушаются кладбища и уничтожаются тюрьмы. Разве тюрьма не брат кладбища? Труд открывает тюрьмы. Огонь очищает кладбища. Труд и огонь – причина и следствие энергии»¹. Здесь важно отметить, что такое сожжение – не просто акт пренебрежения телом, но акт очищения пространства от того, что порождает негативные влияния (будь то труп человека, либо животного): «Дурно иметь в жилых помещениях части животных-людоедов и прочие предметы некромантии. Кто уразумел значение магнетизма в человеческом организме, тот понимает, как живучи флюиды организма и как неестественно смешение флюидов человека с животными в разных формах, потому всякое людоедство есть праздник сил темных»². Осуждается стремление к обеспечению пышного захоронения. Изношенное тело невозможно ни вылечить, ни воскресить, как невозможно отрастить новую конечность взамен утраченной³. За него не следует цепляться, этот путь неверен и вреден, так как отдаляет от жизни духовной в Тонком Мире, мешая совершить переход должным образом.

Отношение к некромантии

Некромантия, если подразумевать под ней возможность намеренного общения с духами умерших (или иными духами определенной природы), считается в «Живой Этике» технически возможной, но осуждается с этической точки зрения. Граница общения с духами благими и духами негативными кажется весьма тонкой: «Принцип отдачи и помощи силен в мире духовном, потому каждое обращение духа, в материи сущего, вызывает ответ. Дело в том, кто спрашивает. Можно привлечь и удержать около себя высокие силы. Также явление самых низких духов может быть закреплено. Хотящий да получит»⁴. Этот фрагмент дает понимание того, что многое зависит от симпатии, т. е. от личности и ее развития. Важно не столько то, как достигается контакт (призывается дух), но то, кто его зовет. Здесь можно видеть развитие мысли Елены Петровны о том, к кому и какие духи являются. Несмотря на признание возможности контакта с духами умерших, неоднократно повторяется мнение о том, что такое общение крайне неправильно. Оно идет против природы: «Люди также прибегают к непозволительной некромантии, забывая, что всякое насилие противно природе и вредит течению закона»⁵. Здесь снова можно видеть обращение к взглядам Леви, который хоть и описывал ритуалы некромантии, но всячески предостерегал от нее, и в первую очередь потому, что такие контакты идут против порядка, установленного в мире. Кроме того, у Леви, хоть и в несколько иной форме, четко высказана идея о том, что явившийся дух есть отражение самого вызывающего. Именно

¹ Община (3. II. 20). С. 428.

² Сердце (129). С. 202.

³ Братство (375). С. 761–762.

⁴ Озарение (II. II. 4). С. 170.

⁵ Сердце (416). С. 298.

по этой причине важно его (вызывающего) собственное состояние, как внутреннее, так и внешнее¹. В «Живой Этике» этот подход переведен на более высокий уровень, но основные идеи остаются теми же.

При рассмотрении вопроса некромантии в «Живой Этике» может возникнуть непонимание. Ведь «Живая Этика», как утверждала Елена Ивановна, продиктована Махатмой Морией – неким высшим существом, бестелесным обитателем Тонкого мира. Можно неосторожно отнести саму практику общения с этим (или иными духами) к практике намеренного общения с умершими, которые воспринимаются как высокоразвитые существа, т. е., к одной из форм некромантии. Однако такой вывод был бы поспешным и ошибочным. Если отнестись к вопросу с большим вниманием, легко убедиться, что общение Елены Ивановны с духовными наставниками не попадает под определение некромантии. Мы привыкли пользоваться понятиями, характерными для христианской (а ранее – греко-римской) традиции, где тот, кто не имеет тела, которое ранее имел, считается умершим. Но восточная (точнее, индийская) культура, к которой апеллирует Елена Ивановна и, ранее, Елена Петровна, расценивает того, кто лишен физического тела, лишь как перешедшего в другое состояние, «развоплощенного». Такое развоплощение, как и состояние воплощения (жизни в привычном нам смысле, в теле физическом), является лишь временным. Эти состояния постоянно сменяют друг друга, но в индийской традиции все считается живым, вне зависимости от того, в каком состоянии оно пребывает. Отсутствует и еще один признак, выделенный в определении некромантии. Общение (как и в случае с Е. П. Блаватской) не является намеренным, достигнутым в результате направленных действий. Искать такого контакта или тем более настаивать на нем, т. е. (с точки зрения «Живой Этики») добиваться насильственно, неправильно и недопустимо. За счет этого «Живая Этика» противопоставляет себя магии вообще и некромантии в частности. То, что делают последователи учения, считается естественным и непротиворечивым: «Не магия, но Боговдохновенность была заповедана в древних Заветах. Когда Высшее Общение начало прерываться, сами люди уже от земного мира сложили магию как способ насильственного общения. <...> Потому на пути к будущему следует отставить всякую магию. <...> современная магия и погрязла в некромантии и в прочих низших проявлениях. Все, изучающие механику формул, не отдают себе отчета, что это было записано для совершенно другого применения»². Как и в работах Елены Петровны, природа этих существ совершенно иная, в корне отличная от природы умерших.

Хотя какого-либо детального описания некромантии и ее практик в «Живой Этике» не содержится, в одном месте упоминается, что некромантии свойственны ритуалы: «Невозможно представить, насколько люди предаются ритуалам сатанинским! Целые школы заняты распространением таких пагуб-

¹ *Леви Э.* Учение и ритуал высшей магии. С. 119 и сл.; *Леви Э.* Учение и ритуал трансцендентальной магии. С. 619 и сл.

² Мир огненный (II. 249). С. 278–279.

ных начинаний»¹. Этот фрагмент перекликается с описанием магии, процитированным выше. Интересно, что такие ритуалы действуют отрицательно не только на того, кого вызывают и того, кто вызывает, но и на других людей, обладающих способностью чувствовать окружающий мир: «Не удивляйтесь головокружениям и головной боли, каждая частичка вашей энергии напряжена и на страже, ибо нужно уберечься от многих снарядов. Неслыханная некромантия применяется темными, чтобы вызвать самых низких духов, им безразличны последствия, им нужно укрепиться на час»². Кроме того, эти ритуалы рассматриваются как имеющие краткосрочный эффект (возможно, краткосрочный в сравнении с эволюцией человека).

Практикующие магию и некромантию, согласно «Живой Этике», сносятся с нижними сферами Тонкого Мира и населяющими их существами, высшие сферы для них недоступны. Ни магия, ни некромантия не ведут к эволюции духа, служа для обретения лишь временных благ. Обе они являются дисциплинами эгоистичными, стремящимися не отдавать, но получать, а значит, противоречат самому принципу развития, пропагандируемому «Живой Этикой».

Некромантия, согласно «Живой Этике», – неправильная, ошибочная, порожденная заблуждением и внутренним несовершенством форма сотрудничества с Тонким Миром, который является миром живых, а не миром мертвых. Умершие в нем продолжают развиваться. Они могут остаться в астральных телах, чтобы помогать другим, либо слиться со Светом и закончить существование. Желание привлечь духов будет являться проявлением эгоизма, а это в системе «Живой Этики» недопустимо. Правильно только желание отдавать. Духи умерших, которые остаются существовать в астральных телах, подвижны именно этим желанием, а потому они являются более развитыми существами, обретшими иную природу (объединившими высшие тела), и продолжают развиваться и совершенствоваться. Попытка намеренно привлечь (вернуть) их в мир физический является противодействием дальнейшему развитию духа, основанным на эгоизме вызывающего.

Некромантия во всем тексте «Живой Этики» применяется строго в качестве негативного термина, своеобразного ругательства: в ней можно погрязнуть, ее практикуют «темные», с ее помощью невозможно возвыситься, можно лишь деградировать и т. д. Живая Этика ставит во главу своего учения осознанность во взаимодействии с Тонким Миром, некромантия же, которая воспринимается как эгоистичное злоупотребление таким общением, совершаемое из-за незнания, заблуждения, отрицается, становится недопустимой формой взаимодействия.

Заключение

В заключение подведем краткое резюме изложенному выше:

¹ Мир огненный (II. 149). С. 246.

² Там же.

1. Некромантия в работах Е. П. Блаватской и Е. И. Рерих воспринимается как общение с умершими, не покинувшими еще нижних слоев тонкого мира, либо пребывающими в астральном мире, являющимися его частью.

2. Умерший (его нематериальная составляющая, покидающая физическое тело после наступления смерти) не является единым существом. И Е. П. Блаватская, и Е. И. Рерих, продолжая, усложняя, изменяя и дополняя теорию Э. Леви, придерживаются мнения о том, что душа человека – многосоставная и сложная структура. Под видом общения с умершим возможно общение лишь с отдельными составляющими этой души, пребывающей в особых пространствах тонкого мира (астрального мира и др.). Эти составляющие могут быть лишь пустыми, покинутыми, разрушающимися оболочками.

3. Общение с высшими духами (наставниками, учителями), существующими в тонком мире, не может быть рассмотрено как практика некромантии в связи с иной природой этих существ, отличной от природы умерших. Кроме того, этот контакт не достигается намеренно.

4. Общение с умершими – однозначно запретная, недопустимая и осуждаемая практика, способная навредить как вызываемому, так и вызываемому. Эта практика противоречит порядку, установленному в мире.

5. Прибегающие к некромантии (как и спиритуалисты) руководствуются сиюминутной выгодой, желая результата (чуда) здесь и сейчас, не задумываясь о негативных последствиях своих действий. Они жертвуют возможностью собственного развития и совершенствования в угоду быстрому и видимому результату. Такое несерьезное, безответственное отношение к тонким духовным мирам, местам обитания бестелесных существ, однозначно осуждается всеми упомянутыми авторами.

Таким образом, если Элифас Леви пытается как-то «обелить» некромантию (показать допустимость отдельных ее практик, пусть и в исключительных случаях), то Е. П. Блаватская и Е. И. Рерих, несмотря на пересечения с изложенной Леви системой воззрений на магические практики, считают ее полностью недопустимой и неприемлемой (не отрицая при этом ее возможности и действенности ее методов). Такая позиция оказала существенное влияние на последующие поколения практиков мистицизма, магии, оккультизма и иных подобных направлений. Долгое время некромантия воспринималась как однозначно запретная и губительная практика. Это отношение легло на благодатную почву, подготовленную столетиями христианства. Тем не менее стоит отметить, что резко негативное отношение к любым попыткам контакта с умершими, все более ужесточающееся со временем, могло также явиться следствием влияния высокой популярности спиритизма в конце XIX вв., способом отмежеваться от подобных практик общения с духами и подчеркнуть, что распространяемое Е. И. Рерих и Е. П. Блаватской учение имеет совершенно иную природу, нежели спиритизм, развлекательный характер которого подчеркивается и происходит от живых, а не от умерших.

ЛИТЕРАТУРА

- Аум // Учение живой этики. В 3 т. / Сост. Г. Е. Чирко. СПб: Просвещение, 1993. Т. 3. С. 509–666.
- Блаватская Е. П.* Ключ к Теософии. Ясное изложение в форме вопросов и ответов этики, науки и философии для изучения которых было основано Теософское Общество / Пер. с англ. В. С. Зуевой. М.: Сфера, 1993.
- Блаватская Е. П.* Камарупа // *Блаватская Е. П.* Теософский словарь. / Пер. с англ. Е. П. Инге. М.: Сфера, 1999. С. 195.
- Блаватская Е. П.* Некромантия // *Блаватская Е. П.* Теософский словарь. / Пер. с англ. Е. П. Инге. М.: Сфера, 1999. С. 279.
- Блаватская Е. П.* Черная магия // *Блаватская Е. П.* Теософский словарь. / Пер. с англ. Е. П. Инге. М.: Сфера, 1999. С. 455.
- Блаватская Е. П.* Эйдолон // *Блаватская Е. П.* Теософский словарь. / Пер. с англ. Е. П. Инге. М.: Сфера, 1999. С. 469.
- Блаватская Е. П.* Письма друзьям и сотрудникам. Сборник. М.: Сфера, 2002.
- Братство // Учение живой этики. В 3 т. / Сост. Г. Е. Чирко. СПб: Просвещение, 1993. Т. 3. С. 667–812.
- Денисов Л., Дьяченко Г.* Явления умерших живым из мира загробного: по сообщенным в печати достоверным свидетельствам очевидцев (духовных и светских лиц). Собр. Л. Денисов; Цензор прот. Григорий Дьяченко. СПб.: Сатисъ, 1994.
- Зов // Агни Йога: Зов. Озарение. Община / Предисловие, краткий толковый словарь имен и понятий Ю. М. Ключникова. Кемерово: Кемеровское книжное изд-во, 1990. С. 23–146.
- Леви Э.* Ключ к великим тайнам // Интернет-портал «Телема в Калининграде, 93 in 93», Калининград, 2016 // [URL]: <http://thelema.su/levi-kluch-k-tajnam/> (дата обращения: 29.02.2016).
- Леви Э.* Наука о духах. Н. Новгород: Издатель А. Г. Москвичев, 2013.
- Леви Э.* История магии // *Леви Э.* Учение и ритуал. М.: Эксмо-пресс, 2002. С. 175–535.
- Леви Э.* Учение и ритуал высшей магии // *Леви Э.* Учение и ритуал. М.: Эксмо-пресс, 2002. С. 7–174.
- Леви Э.* Учение и ритуал трансцендентальной магии // *Леви Э.* Учение и ритуал. М.: Эксмо-пресс, 2002. С. 536–699.
- Мир Огненный I // Учение живой этики. В 3 т. / Сост. Г. Е. Чирко. СПб: Просвещение, 1993. Т. 3. С. 5–198.
- Мир огненный II // Учение живой этики. В 3 т. / Сост. Г. Е. Чирко. СПб: Просвещение, 1993. Т. 3. С. 199–330.
- Община // Агни Йога: Зов. Озарение. Община / Предисловие, краткий толковый словарь имен и понятий Ю. М. Ключникова. Кемеровское книжное изд-во, 1990. С. 299–447.
- Озарение // Агни Йога: Зов. Озарение. Община / Предисловие, краткий толковый словарь имен и понятий Ю. М. Ключникова. Кемеровское книжное изд-во, 1990. С. 147–298.
- Сердце // Агни Йога: Иерархия. Сердце. Кемерово: Кемеровское книжное изд-во, 1992. С. 154–365.

АЛХИМИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ В БУДДИЗМЕ ВАДЖРАЯНЫ

Материалы о буддийском изводе алхимической традиции на русском языке крайне скудны и разрозненны. Из азиатских форм этого культурного феномена отечественному читателю куда больше известно о китайской алхимии даосов или об индийском искусстве трансмутации металлов, нежели о соответствующей стороне буддийского эзотеризма, которая, между тем, получила распространение уже в кругу махасиддхов, основоположников ваджраяны, и была хорошо известна в самом Тибете. Как и на Западе, внешняя сторона алхимии ваджраяны сводилась к превращению неблагородных металлов в золото и приготовлению эликсира долголетия, о чем сказано во многих буддийских текстах. Среди семнадцати учителей индийского университета Наланда, чьи статуи окружают хурул «Золотая обитель Будды Шакьямуни» в Элисте, уже первый – Арья Нагарджуна – был известен как великий алхимик. Правда, по справедливому замечанию В. П. Андросова, нельзя утверждать наверняка, что Нагарджуна, один из 84-х индийских махасиддхов, стоявший у истоков ваджраяны, – это тот же Нагарджуна, который прославился как алхимик-практик и автор алхимических трактатов. Нагарджуне приписывают невероятный срок жизни в 600 лет, в течение которого могло существовать несколько разных мастеров с таким именем¹. Однако сама буддийская традиция не разделяет Нагарджуну-махасиддху и Нагарджуну-алхимика, ввиду чего и мы не станем вдаваться в глубины современных историко-агиографических дискуссий, оставаясь в системе координат мифологической традиции, которая признает и ваджраяну, и алхимию – разными аспектами активности одного буддийского мастера.

Нагарджуне приписывалось владение секретом «эликсира жизни» и способность превращать неблагородные металлы в золото. Таранатха в «Истории буддизма в Индии» сообщает: «Так как Нагарджуна совершил жизненный эликсир (стал расаяна-сиддхой), то цвет его кожи сделался подобным цвету драгоценности»². Возможно, именно поэтому статуя близ главного элистинского хурула изображает Арию Нагарджуну с кожей цвета золота. Впрочем, и другие статуи великих учителей Наланды, представленные в этом калмыцком сакральном комплексе, имеют тот же цвет. Вероятно, потому, что многие из них прославились как мастера расаяны (индийской алхимии). К примеру, изображенный здесь же ближайший ученик гуру Нагарджуны – Арьядева, – встретившись с учителем, тоже приобрел «сиддхи жизненного эликсира»³. Другие светочи Наланды также весьма в этом преуспели: ачарья Буддхапалита «достиг сиддхи долгой жизни посредством практики расаяны»,

© Р. В. Нутрихин

¹ Андросов В. П. Нагарджуна и его учение. С. 8.

² Цит. по: Андросов В. П. Ук. соч. С. 233.

³ Там же. С. 234.

а ачарья Бхававивека «достиг сиддхи пилюль бессмертия»¹. Но все же величайшим алхимиком из числа учителей Наланды во все времена считался Арья Нагарджуна.

Как гласит предание, Нагарджуна был столь искусен в алхимии, что когда местность, в которой он жил, постиг страшный неурожай, он в течение двенадцати лет кормил монахов университета Наланда на средства, полученные благодаря тому, что он «путем алхимических операций превратил медь в золото»². Таранатха так передает этот эпизод: «Учитель Нагарджуна с помощью состава, превращающего в золото (камни или железо), содержал в продолжение многих лет 400 проповедников Махаяны в Шри-Наланде»³.

Будон в житии Нагарджуны пишет: «Во время, когда он занимал пост стража – церковнослужителя Наланды, случился голод. Шриман (монашеское имя Нагарджуны – *Р. Н.*) добыл эликсир золота и сумел обеспечить общину питанием. Но это считалось несправедливым средством (Будда заповедал монастырям жить исключительно подаянием – *Р. Н.*), и он был изгнан из общины. Желая очиститься от проступка, он построил 10 млн монастырей и святилищ, после чего обрел естественные и сверхъестественные магические силы»⁴.

Известны и другие истории, описывающие, как при помощи своего искусства трансмутации металлов Нагарджуна, пусть и не вполне удачно, пытался служить благу живых существ. В частности, йогин Абхаядатта в жизнеописании 84 индийских махасиддхов ваджраяны рассказывает, как однажды Нагарджуна вознамерился превратить в золото гору Гандхашилу. Сначала он сделал ее железной, затем медной и, когда до обращения горы в благородный металл оставался один шаг, к нему обратился бодхисаттва Манджушри, убедивший его в том, что это не принесет никакой пользы бедным, а лишь умножит зло и страдание в мире. Нагарджуна отказался от исполнения своего замысла, но «и по сей день у горы Гандхашилы есть глубокий медный оттенок»⁵.

Существует легенда о том, что благодаря своим алхимическим познаниям Нагарджуна сумел сделать золотой даже принадлежащую ему железную чашу для подаяния. Та стала объектом вожеления одного вора, но Нагарджуна не позволил ее украсть, а просто подарил ему чашу, показав абсолютное пренебрежение золотом. Пораженный вор сделался учеником мастера⁶. Впоследствии он прославился под именем Нагабодхи и, «живя подле Нагарджуны, приобрел сиддхи жизненной эссенции»⁷.

В этом аспекте буддийская алхимия снова сближается с западной, основной постулат которой гласит, что секрет трансмутации металлов никогда

¹ Тензин Гьяцо. Светоч трех вер. С. 49–51.

² Там же. С. 43.

³ Цит. по: Андросов В. П. Ук. соч. С. 231.

⁴ Там же. С. 229.

⁵ Абхаядатта. Буддийские мастера-маги. Легенды о махасиддхах. С. 76.

⁶ Говинда А. Основы тибетского мистицизма. С. 59–60.

⁷ Цит. по: Андросов В. П. Ук. соч. С. 234.

не откроется тому, кто вожделеет о золоте. Золото является лишь побочным продуктом глубокого внутреннего преобразования мастера, которое возможно лишь при полном отрешении от мирских соблазнов. Все алхимики, которым европейские предания приписывали способность превращать обычные металлы в золото, отличались весьма скромным образом жизни и расточали свои богатства только на благотворительность.

То же равнодушие к золоту, сопутствующее способности извлекать его практически из ниоткуда, было свойственно не только Нагарджуне, но и другим буддийским мастерам ваджраяны. Так, например, тибетский йогин Марпа во время своего очередного путешествия в Индию к стопам гуру Наропы поднес ему мандалу, составленную из золотого песка, который он собирал долго и с большим трудом. Однако Наропа разбросал золото по лесу как подношение Трем Драгоценностям, отчего Марпа сильно опечалился. Тогда «Наропа взмахнул руками, соединил ладони, раскрыл их и вернул золото в целостности и сохранности со словами: «Если тебе жалко золота, то вот оно. Мне не нужно золото. Если бы мне было нужно золото, то вся земля стала бы золотой». Он ударил ногой по земле, и земля обратилась в золото»¹.

Та легкость, с которой мастера ваджраяны, по преданию, могли превращать горы и земли вокруг себя в золото, породила мнение, будто буддийская алхимия существенно отличалась от западной тем, что в ней использовались лишь психические силы йогингов, а не химические препараты и компоненты. Этой точки зрения, в частности, придерживается А. К. Васильев, который в своей статье «Алхимия в Тибете: истоки и метаморфозы традиции» заявляет буквально следующее: «Что касается превращения неблагородных металлов в золото, то, по-видимому, тибетцы, как правило, не пытались решать эту задачу лабораторным путем, отнеся ее преимущественно к сверхъестественным способностям просветленных мудрецов, которым для ее осуществления не требуется ничего, кроме их собственной духовной силы»².

Быть может, в самом Тибете магистральная ветвь алхимической традиции и развивалась по такому, чисто духовному, «безреактивному» пути, однако и в тибетской культуре все же находятся следы соотнесения духовных реалий с химическими веществами, что было свойственно и алхимии Запада. Например, великий тибетский йогин Миларепа, как гласит наиболее известная из его биографий, повстречал своего ученика Шиву Ё Репу в местности Чумиг Нгулчу Буме, что в переводе с тибетского значит «Сто тысяч капель ртути»³. Это не случайное совпадение, поскольку далее Шива Ё Репа в ваджрной песне, обращенной к гуру Миларепе, использует эту же алхимическую метафору, очевидно, весьма важную для тибетских йогингов: «О Почтенный, когда к тебе приходило материальное богатство <...>, ты был подобен каплям ртути на земле <...>, ты не загрязнился им»⁴.

¹ *Трактхунг Гьялто*. Жизнь Марпы-Переводчика. С. 99.

² *Васильев А. К.* Алхимия в Тибете: истоки и метаморфозы традиции. С. 156.

³ *Речунгпа*. Жизнь Миларепы. С. 386.

⁴ Там же. С. 432.

В Индии, в эпоху махасиддхов ваджраяны, буддийская алхимия так же, как и западная, использовала различные вещества и минералы. Указания на это содержатся в жизнеописаниях Нагарджуны, где говорится не просто о превращении им гор или вещей в золото, а об изготовлении именно «эликсира золота». Ценные сведения на этот счет имеются в трудах средневекового ученого из Хорезма Абу Рейхана Бируни, который в XI в. подробно описывал разные стороны индийской жизни. О тамошней алхимии он передает: «Приверженцы этого искусства прилагают все усилия к тому, чтобы держать его в тайне и воздерживаются от общения с непосвященными. Поэтому я не имел случая узнать от индийцев те пути, которыми они следуют в алхимии и какие вещества они берут за основу: минеральные, животные или растительные. Я слышал только, как они говорили о возгонке, обжиге, плавке и о вощении талька, который на их языке называют талака, поэтому я строю догадку, что они склоняются к минералогическому методу»¹.

Далее Бируни рассказывает о том, что родственным искусству трансмутации металлов в Индии считалась алхимическая наука «расаяна», нацеленная на достижение долголетия и вечной молодости. Интересно, что одно из значений санскритского слова «раса» – «ртуть». Последняя была не только общим символом, но и важным практическим компонентом в алхимии Запада («меркурий философов», «философская ртуть»), в китайской алхимии даосов («внутренняя киноварь»), а также, собственно, в буддийской алхимической традиции, которую индийские мастера ваджраяны знали именно как «расаяну».

Бируни прямо называет Нагарджуну адептом расаяны: «Один из известных представителей этого искусства – Нагарджуна, происходивший из крепости Дайхак близ Соманатха. Он был выдающимся деятелем в этой области и сочинил книгу, превосходящую все прочие книги и редкостную»². Здесь мусульманский автор, судя по всему, имеет в виду приписываемый Нагарджуне алхимический трактат «Расавайшешика-сутру» или другую его книгу на ту же тему, «Расаратнакара-сутру». Правда, Бируни относил время жизни Нагарджуны-алхимика к X в., что, впрочем, могло быть просто ошибкой хорезмийского путешественника.

Тибетский свод «Ганджур» включает в себя перевод санскритского алхимического трактата «Расасиддхи-шастры», авторство которого приписывается индийскому брахману Вьяди. Бируни пишет, что на протяжении многих лет он безрезультатно предавался алхимическим опытам, пока, наконец, не истратил на них все свое имение. Удрученный, пришел он к реке и стал бросать в нее, лист за листом, ту рукопись по расаяне, коей пользовался в своих бесплодных поисках. Случилось так, что в это время ниже по течению оказалась одна блудница, которая увидела плывущий по реке алхимический трактат, собрала его, прочла немного и быстро нашла его владельца. Спросив Вьяди, почему он так поступил со столь драгоценной книгой, она услышала в

¹ Бируни А. Р. Индия. С. 189.

² Там же.

ответ, что тот не желает больше иметь ничего общего с алхимией, поскольку эта наука отняла у него богатство и счастье, ничего не дав взамен. Блудница ободрила Вьяди, сказав, что негоже бросать на полпути то, что изведено до него столькими мудрецами. Она призналась, что неплохо зарабатывает и готова предложить ему все, что имеет, дабы он продолжил свои опыты. Воодушевленный встречей с ней, Вьяди вернулся к своему тиглю. Однажды брахман в очередной раз пытался воспроизвести один рецепт, в котором он всегда делал одну и ту же ошибку из-за неясности изложения. Там, где подразумевались масло и кровь, Вьяди не понимал иносказания, добавлял красные плоды, и все было напрасно. Но в тот день ему помогла случайность. Алхимик использовал масло для притираний, и несколько капель попало в котел. По счастью он еще и сильно ударился, из раны в тигль брызнула кровь, и на сей раз все получилось. Бируни пишет, что «когда варево было готово, и он и его жена намазались им для испытания, оба они полетели по воздуху <...> Вьяди с женой, летая, отправились куда они хотели. Он составил по этому искусству знаменитые книги. Утверждают, что он вместе с женой не умер, и они живут до сих пор»¹.

Эта индийская история имеет интересные параллели в западной алхимии. Средневековый французский адепт Николя Фламель также искал философский камень вместе с супругой и в итоге разделил с ней свои алхимические достижения. В Европе тоже уверяли, будто они не умерли и на протяжении столетий тайно занимались благотворительностью.

Продолжение легенды о Вьяди повествует, что, получив «эликсир жизни», он спрятался вместе с ним на вершине неприступной скалы посреди непроходимых болот, не желая делиться ни с кем драгоценным знанием. Но Нагарджуна, движимый заботой о благе живых существ, нашел Вьяди и убедил его изложить свои открытия в алхимических трактатах для всеобщей пользы. «Важно то, – подчеркивает Говинда, – что тибетский манускрипт, в котором сохранилась эта история (Танджур: Дуб-тхоб угья-чу-ца-жихи нам-тхар), упоминает ртуть (нгу-чху) как одну из наиболее важных субстанций, использовавшихся брахманом в его экспериментах»².

Я не встречал ни одной легенды о том, чтобы сам Нагарджуна передавал кому бы то ни было свои познания о трансмутации металлов. Возможно, индийские и тибетские сказители подчеркивали тем самым, что это умение не так важно с точки зрения основных целей буддийской практики. Или, может быть, они намекали на то, что, будучи однажды наказанным за это в Наланде, Нагарджуна, повинувшись монашеской дисциплине, раз и навсегда пресек передачу этого искусства в линии своих учеников. А вот «эликсиром жизни» Арья Нагарджуна, если верить преданиям, не раз делился со своими последователями. Его ближайший ученик Арьядева, как уже говорилось выше, тоже прослыл выдающимся мастером расаяны. В его биографии сказано, что, впервые придя к Нагарджуне, Арьядева «увидел, что он занят изготовлением

¹ Там же. С. 190.

² Говинда А. Ук. соч. С. 62.

пилюль «расаяны» из ингредиентов, собранных накануне <...> В дальнейшем Ачарья Арьядева поселился на горе Шри Парват и под руководством учителя обрел множество духовных достижений, таких как алхимическая сила»¹.

Таранатха утверждает, что при изготовлении своих «пилюль бессмертия» Нагарджуна использовал ртуть. В частности, он рассказывает, что однажды, когда Нагарджуна в окружении тысячи учеников жил в на горе Ушира (Северная Индия), он приготовил вместе с ними «в шесть месяцев ртутный эликсир, но при раздаче каждому по пилюле Шинкхиба, прикоснувшись к пилюле головой, бросил ее куда попало и на вопрос Нагарджуны о причине отвечал: “Мне этого не нужно. Если ты сам, учитель, хочешь иметь их (таких пилюль), то вели приготовить сосуды, наполненные водой”. Тогда поставили 1000 больших винных сосудов, наполненных водой, и лес тот (в котором они стояли) казался набитым. Тогда волхв в каждый сосуд влил по капле своей урины, и все они стали наполнены волшебной эссенцией или соком золота. Учитель Нагарджуна скрыл все это в одной труднодоступной пещере в боку той горы и произнес желание, чтобы в будущее время оно послужило к пользе одушевленных существ»².

Эта легенда говорит о превращении больших запасов «жизненного эликсира» одного из учеников гуру Нагарджуны в «терма» – скрытое до будущих времен духовное сокровище. Понятно, почему в кругу индийских махасиддхов ваджраяны «эликсиру жизни» уделялось такое внимание. Изготовление золота с точки зрения буддизма действительно являлось весьма сомнительным достижением, не имеющим особой духовной ценности (хотя сам принцип трансмутации неблагородных металлов очень созвучен идее ваджраяны о трансформации мешающих эмоций на пути к просветлению). Продление жизни, напротив, должно было считаться весьма полезным. Ведь для буддиста пребывание в человеческом теле – несомненное благо, позволяющее служить живым существам и достичь самореализации. В этом смысле употребление «жизненного эликсира» по своим духовным функциям сопоставимо с действием пуджи «долгой жизни» – распространенной буддийской практики.

Возможно, именно поэтому, когда ваджраяна перешла из Индии в Страну Снегов, сопутствующее ей алхимическое знание было усвоено там весьма выборочно. В частности, в Тибете не получила широкого распространения трансмутация металлов (хотя о ней прекрасно знали из житий Нагарджуны), тогда как изготовление «жизненного эликсира» стало там чрезвычайно популярным. Тибетским йогинам не было нужно золото, но они нуждались в крепком здоровье и долгой жизни для успешной практики и достижения высоких реализаций. Так буддийская алхимия постепенно преобразовывалась в тибетскую медицину, которая до сих пор несет в себе немало от алхимического наследия индийских махасиддхов.

¹ Тензин Гьяцо. Ук. соч. С. 46.

² Цит. по: Андросов В. П. Ук. соч. С. 234–235.

ЛИТЕРАТУРА

Абхаядатта. Буддийские мастера-маги. Легенды о махасиддхах / Пер. с англ. Ю. Воротниковой. М.: Ориенталия, 2011.

Андросов В. П. Нагарджуна и его учение. М.: Наука, 1990.

Бируни А. Р. Индия / Пер. с араб. А. Халидова, Ю. Завадовского. М.: Ладомир, 1995.

Васильев А. К. Алхимия в Тибете: истоки и метаморфозы традиции // Волшебная гора. М.: Волшебная гора, 2012. Т. XVI. С. 149–156.

Говинда А. Основы тибетского мистицизма / Пер. с англ. Г. Д. Птицына. М.: Беловодье, 2012.

Речунгпа. Жизнь Миларепы / Пер. с тиб. Г. А. Журбы // Великие учителя Тибета. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2003. С. 209–463.

Тензин Гьяцо, *Его Святейшество Далай-лама XIV*. Светоч трех вер / Пер. с тиб. Б. Л. Митруева. Элиста: Центральный хурул, 2006.

Трактхунг Гьялпо. Жизнь Марпы-Переводчика / Пер. с тиб. Г. А. Журбы // Великие учителя Тибета. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2003. С. 15–208.

*Ю. Ф. Родиченков,
А. Ю. Саплин*

АСТРОЛОГИЯ В ТРАКТАТЕ ТОМАСА НОРТОНА «АЛХИМИЧЕСКИЙ СЛУЖЕБНИК»

Небесное и земное: союз астрологии и алхимии

Связь астрологии и алхимии можно проследить с самых древних времен. Традиционно считается, что алхимия появилась в начале новой эры в Александрии. Но, очевидно, познавая мир, человек начал вглядываться в звездное небо значительно раньше, чем углубляться в тайны материи и трансформации металлов: корни астрологии значительно древнее. С того самого момента, когда ранняя алхимия оформилась в специфический вид деятельности, можно отслеживать ее связи с астрологией. Джек Линдсей (1900–1990) в своей знаменитой книге «Происхождение алхимии в греко-римском Египте» писал: «В I в. н. э. в Риме и в других местах астрологи вели активную деятельность, и к тому времени, судя по всему, уже существовали связи между астрологией и алхимией»¹.

Во многом алхимическая традиция сложилась под влиянием герметизма – учения, основоположником которого считают легендарного Гермеса Трисмегиста. Один из наиболее значимых для алхимии и астрологии текстов – «Изумрудная скрижаль», авторство которой приписывается Гермесу. О подобии и влиянии космических объектов на объекты земные в «Изумрудной

© Ю. Ф. Родиченков, А. Ю. Саплин

¹ *Lindsay J.* The origins of alchemy in Roman Egypt. P. 32.

скрижали» указывается четко и однозначно: «То, что вверху, подобно тому, что внизу, и то, что внизу, подобно тому, что вверху»¹. Космос и человек, макрокосм и микрокосм. Как отметил один из современных авторов, алхимия и астрология «разделяют общий подход к реальности»².

Алхимики поздней античности признавали необходимость учета астрологических данных в практических целях – подбирая наиболее оптимальное время для своих операций. Но были и те, кто был готов в равной степени серьезно философствовать и об алхимии, и об астрологии. Одним из таких мыслителей был представитель периода заката греческой алхимии Олимпиодор Младший (495–570), неоплатоник, астролог и алхимический философ. Младшим его называют современные исследователи, чтобы не путать с другим философом, который жил раньше его. Олимпиодор Старший (V в.) придерживался учения Аристотеля и знаменит тем, что был учителем неоплатоника Прокла (410/412–485). Работы же Олимпиодора Младшего представляют собой главным образом комментарии к произведениям философов прошлого. Одна из книг, которые ему приписываются, – «Олимпиодор-философ Потасию, царю Армении о божественном и священном искусстве». Когда этот труд упоминают в наши дни, часто его называют кратко – «О священном искусстве». У Олимпиодора Младшего четко проявляется синтез неоплатонизма, герметизма и интереса к астрологии и алхимии. Показательны в этом отношении рассуждения Олимпиодора о микрокосме и макрокосме, человеке и космосе – наивно-убедительные и натуралистичные: «Гермес представляет человека как микрокосм. Все, что содержится в макрокосме, человек также содержит. Макрокосм содержит создания земли и воды, у человека есть блохи, вши и кишечные черви. В макрокосме есть реки, источники моря, у человека есть внутренности. В макрокосме есть создания воздуха, у человека есть комары. В макрокосме есть испарения, вырывающиеся из его груди, например, ветры, у человека бывают скопления газов. В макрокосме есть Солнце и Луна, у человека – два глаза, правый глаз соотносится с Солнцем, левый – с Луной. Макрокосм имеет горы и холмы, человек – кости. У макрокосма – небо, у человека – голова. В макрокосме 12 небесных знаков, у человека они тоже есть – от головы, т. е. Овна, до ног, которые соотносятся с Рыбами. Вот что они [герметисты] называют космическим образом...»³.

Многие современные источники, посвященные алхимии, утверждают, что в книге Олимпиодора впервые было сформулировано соответствие планет и металлов, которое иногда называют металло-планетной системой. Может быть, это и так, но только в плане *алхимических* книг. На самом же деле металло-планетное соответствие было выстроено значительно раньше. В книге знаменитого христианского теолога и философа Оригена (185–254) «Против Цельса» приводится цитата из книги известного критика

¹ *Hermes Trismegistus. Tabula Smaragdina.*

² *Lavenda P. Stairway to Heaven: Chinese Alchemists, Jewish Kabbalists, and the Art of Spiritual Transformation.* P. 192.

³ Цит. по: *Lindsay J. The origins of alchemy in Roman Egypt.* P. 175.

христианства Цельса (II в.), где выстраивается четкая схема соответствия металлов и планет. Не вникая глубоко в полемику ушедших столетий, представим схему полностью. По Цельсу в изложении Оригена, она такова: свинец – Сатурн, олово – Венера, медь – Юпитер, железо – Меркурий, «смесь металлов» – Марс, серебро – Луна, золото – Солнце. Через несколько столетий после Цельса Олимпиодор Младший предложил свою схему, несколько отличающуюся как от той, что была представлена в изложении Оригена, так и от той, которая стала классической у алхимиков Средневековья. У Олимпиодора она выглядит так: свинец – Сатурн, олово – Меркурий, электрум (сплав золота и серебра) – Юпитер, железо – Марс, медь – Венера, серебро – Луна, золото – Солнце. И только у византийского философа, астронома и астролога VII в. Стефана Александрийского мы видим металло-планетную систему, ставшую наиболее распространенной. Она выглядит так: свинец – Сатурн, олово – Юпитер, железо – Марс, медь – Венера, ртуть – Меркурий, серебро – Луна, золото – Солнце.

С VII в. начинает развиваться алхимическая традиция исламского мира. Одним из самых известных исламских алхимиков был персидский мыслитель Абу Бакр Мухаммад ибн Закария ар-Рази (ок. 865 – ок. 925). Он называл алхимию «астрологией нижнего мира»¹.

Западноевропейская средневековая алхимия во многом основывалась на идеях, высказанных исламскими мыслителями, книги их широко переводились на латинский язык. С определенной долей уверенности можно считать, что первым в полном смысле этого слова алхимическим трактатом в Европе был переведенный в 1144 г. Робертом из Честера (*лат.* Robertus Castrensis) с арабского языка на латинский труд «Книга о составе алхимии» (*лат.* «*Liber de compositione alchemiae*»).

Роберт из Честера был выдающейся фигурой своего времени, человеком, просвещенным во многих отраслях знания. Он серьезно изучал астрологию и, как вспоминают современники, был большим специалистом в этом предмете. Роберт из Честера также перевел астрологическое руководство ал-Кинди (801–873).

Одним из трактатов, происхождение которых можно проследить в недрах исламской культуры, был знаменитый труд «*Turba philosophorum*», что на русский можно перевести как «Собрание философов». Этот труд, как считают специалисты, созданный около 900 г. (на латинском языке напечатан в 1572 г. в Базеле), уникален как по форме, так и по содержанию. Он представляет собой обсуждение натурфилософских и алхимических вопросов различными древними философами. Автор трактата избрал для них имена как подлинных греческих мыслителей, так и вымышленных персонажей. Среди них: Анаксимандр, Анаксимен, Анаксагор, Эмпедокл, Левкипп, а председательствует на собрании Пифагор. Немало там и других, менее известных персонажей.

¹ *Hughes J.* The Rise of Alchemy in Fourteenth-Century England. P. 15.

В уста Пифагору неизвестный автор «Собрания философов» вкладывает своеобразную иерархическую классификацию сотворенного Богом, утверждая при этом единство небесного и земного. По этой схеме, существа, созданные только из одного элемента, огня, – это ангелы; из двух элементов, огня и воздуха, – солнце, луна и звезды, а из воды и воздуха – небеса. Из трех элементов сотворены Богом растения и звери, звери – из огня, воздуха и земли, а летающие существа – из огня, воздуха и воды, растения – из земли, воды и воздуха. «Наш праотец Адам и его сыны, – как говорит Пифагор толпе философов, – созданы из четырех элементов»¹.

Еще один пример книги, популярной в Средневековье – «Тайна тайн» (лат. «Secretum secretorum») псевдо-Аристотеля, английский перевод Джона Лидгейта (ок. 1370 – ок. 1451) и Б. Бурга (ок. 1413–1483) известен по сборнику английского антиквара, алхимика и астролога Э. Эшмола (1617–1692) «Британский химический театр»². В этом поэтическом сочинении алхимия и астрология сосуществуют, дополняя друг друга в предписаниях наставника, стремящегося поведать своему ученику то, что скрывают «звезд движение и воля планет, разум неба и мироздания»³. В XIV–XV вв., в период формирования английского литературного языка, симбиоз алхимии и астрологии можно проследить даже на уровне языкознания. Английский поэт Дж. Гауэр (1330–1408 (1410)) использует название «alconomye (alkonomye)», которое было в ходу у многих английских авторов того времени. Это не совсем алхимия в традиционном понимании, скорее, синтез алхимии и астрологии (alk (imie) + (astr) onomy). У других авторов того времени, например, у Лэнгланда (ок. 1332 – ок. 1386), встречается также слово «alkenemye» или «alkenamye».

В средневековой европейской алхимии концепция влияния небесных тел на металлы и их свойства утвердилась повсеместно. В трактате, приписываемом знаменитому философу и теологу Фоме Аквинскому (ок. 1225–1274), автор пишет: «Металлы созданы природой каждый сообразно со строением планеты, которая ему соответствует, и творец должен действовать так же. Итак, существуют семь металлов, которые участвуют каждый в своей планете, а именно: золото, которое происходит от Солнца и носит его имя; серебро – от Луны; железо – от Марса; живое серебро – от Меркурия; олово – от Юпитера; свинец – от Сатурна; медь и бронза – от Венеры. Эти металлы принимают в других местах имена соответствующих планет»⁴. Западная Европа восприняла металло-планетную систему, разработанную еще во времена античности, а затем воспринятую исламской алхимией. В подавляющем большинстве трактатов металлы именуется

¹ The Turba philosophorum or Assembly of the sages. P. 18–23.

² Theatrum Chemicum Britannicum.

³ О «Secretum secretorum» подробнее см.: Родиченков Ю. Ф. Transmutatio Euterpes. Заметки об алхимической поэзии. С. 13–16.

⁴ Фома Аквинский. О камне философов и прежде всего о телах сверхнебесных. С. 220–221.

соответствующими именами планет, часто обозначаются астрологическими знаками.

Знаменитый английский философ Роджер Бэкон (ок. 1214–1294), которому приписывается ряд алхимических трактатов, был хорошо знаком с латинской версией упоминавшегося здесь трактата «*Secretum secretorum*» и написал к нему предисловие¹, которое, по сути, является кратким изложением астрологии, где автор вполне внятно дает пояснения по поводу звезд и планет, знаков Зодиака, домов и градусов и т. д. Р. Бэкон демонстрирует прекрасное знание предмета и представляет материал в весьма доступной форме.

Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм, известный как Парацельс (1493–1541), врач, философ и алхимик, серьезное внимание уделял астрологии (именуя ее то астрологией, то астрономией). Он считал ее одним из оснований медицины. В предисловии к трактату «*Парагранум*» он писал: «[Я пишу это] так, чтобы отныне вы должным образом понимали, как я закладываю основание медицины, на котором я твердо стою сейчас и буду стоять в будущем: ни на чем ином, как на философии, ни на чем ином, как на астрономии, ни на чем ином, как на алхимии, [и] ни на чем ином, как на добродетели. Соответственно, первая опора [медицины] – это исчерпывающая философия земли и воды; и вторая опора – это астрономия или астрология, охватывающая полное понимание воздуха и огня. Третья опора – это алхимия, не имеющая пробелов и вмещающая в себя все препараты и свойства, владеющая [искусством и властью] над четырьмя упомянутыми элементами. А четвертая опора – это добродетель, и она остается с врачом до смерти [как поддержка], оно поддерживает и подкрепляет три остальные опоры»².

Известный алхимик, математик и астролог Джон Ди (1527–1609) не только серьезно занимался и алхимией, и астрологией, но и попытался понять теоретические основы влияния небесных тел на земные объекты. Н. Клули пишет: «На протяжении всей своей жизни Джон Ди принимал, что существует связь между небом и землей, между астрономией и *astronomia inferior*; то есть между астрономией/астрологией и алхимией. В своей первой работе, “*Proaedeumata aphoristica*” (1558), он разработал теорию действия астрологических влияний на земную сферу»³. Эта теория базировалась на эманации небесных энергий в виде лучей, которые распространяются тем же самым образом, что и видимый свет. И потому небесные энергии могут изучаться с помощью науки оптики, мало того, Джон Ди допускал возможность манипуляции этими энергиями, в том числе, вероятно, и в алхимических целях.

¹ *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*. P. 1–25.

² *Paracelsus. Paragranum*. P. 75.

³ *Chulee N. H. Astronomia inferior: Legacies of Johannes Trithemius and John Dee*. P. 174.

Не отказываются от астрологии и современные последователи алхимии. Неоалхимик Марк Стэвиш об этом высказывается коротко и однозначно: «Алхимик по своей сущности является мистиком, астрологом и магом»¹.

«Алхимический служебник»: пять правил Томаса Нортон

Один из интереснейших трактатов, в котором астрология теснейшим образом связана с алхимией – «Алхимический служебник», написанный англичанином Томасом Нортон (ок. 1433–1513). Очень мало известно о его биографии – большей частью то, что он сам сообщил в своем трактате. Дж. Хьюз утверждает, что Нортон родился в городе Кан (Уилтшир). Занятия алхимией он начал довольно рано – в начале 1450-х гг.².

Известный коллекционер алхимических рукописей и исследователь алхимии (толковавший ее в психологическо-символическом ключе), американский генерал И. А. Хичкок (1798–1870)³ писал, что Томас Нортон был «старым алхимическим автором большого авторитета (в пятнадцатом столетии)»⁴.

Личность эта поистине неординарная. Нортон не был служителем церкви, да и к тому же написал свой «Алхимический служебник» на английском. Пытаясь познать секреты великого делания, он стремился к общению с другими алхимиками и, в частности, вступил в переписку с известнейшим английским алхимиком Джорджем Рипли (ок. 1415 – ок. 1490). Последний, видимо, проявил интерес к занятиям молодого алхимика и написал Томасу письмо, в котором приглашал его приехать для личной встречи. Нортону было двадцать восемь лет, когда он, презирая все тяготы дальней поездки, «проехал к своему наставнику сотню миль и больше»⁵. По словам Нортон, он, приехав к наставнику, «непрестанно сорок дней изучал все тайны алхимии». Вернувшись домой, он немедленно приступил к работе. Два раза, если верить автору, ему удалось получить великий красный эликсир. Но оба раза плоды труда Нортон были коварно похищены. В первый раз он был настолько огорчен, что даже чуть было не бросил заниматься алхимией. Но жажда обрести тайны алхимии оказалось сильнее. Частично из воспоминаний, частично из размышлений об алхимии и алхимиках, частично из описания практических опытов появилась эта книга, как пишет сам Томас Нортон, «подобная служебнику для священника».

В шестой, предпоследней главе «Алхимического служебника» Томас Нортон формулирует основные правила, которые он называет «conCORDS», что можно перевести как «согласия», «согласования» или «соответствия». Вооб-

¹ Стэвиш М. Путь алхимика. С. 28.

² Hughes J. Arthurian Myths and Alchemy. P. 102.

³ Об И. А. Хичкоке см.: Versluis A. The Esoteric Origins of the American Renaissance. P. 64–71.

⁴ Hitchcock E. A. Remarks upon alchemy and the alchemists, indicating a method of discovering the true nature of Hermetic philosophy. P. 38.

⁵ Norton Th. The ordinall of alchimy. P. 33.

ще, идея внутренней согласованности, целостности, единства всех приемов и операций (включая и действующее начало – самого алхимика), сосудов и инструментов на пути к трансмутации является одной из основополагающих в понимании Томаса Нортон. Изложение пяти главных правил работы он предваряет словами:

Обращаясь к вопросам согласованности,
Имей в виду, что не должно быть никакого разногласия (variance)
Между тем, что должно быть в гармонии (accorde);
Ведь из разногласия может появиться разлад,
И оттого твоя работа может пропасть
Вместе с твоим трудом и затратами.
Тот же, кто желает добиться успеха в работе,
Должен постичь пять согласий¹.

Первое правило согласия – гармония разума с работой (Mind accorde with the Warke). В соответствии с этим правилом, алхимик не должен быть легкомысленным, неприемлемо работать в спешке, нельзя терять веру в успех, нельзя быстро увлекаться и разочаровываться. Людей непостоянных и поддающихся эмоциям Нортон называет «порхающими как бабочки».

Второе правило требует соответствия работы и ее исполнителей (Crafte and her Workemen). О требованиях, которые алхимик должен предъявлять к себе и своим подручным, Нортон пишет так:

Лишь тот исполнитель подойдет для этого предназначения,
Кто трезв, мудр, усерден,
Предан и внимателен, а также скромн,
Не болтлив, избегает порока,
С чистыми руками, осторожен, послушен и не самоуверен².

По третьему правилу, добиться успеха можно лишь тогда, когда оборудование соответствует работе («When Warke accordeth with Instruments»). Здесь автор сообщает, что для каждой отдельной операции нужны свои приспособления, правильно используемые сосуды; подробно рассматривает материалы, в частности, стекло, глину и свинец, при этом сосуды из различных материалов требуются для различных целей. Отдельно Нортон останавливается на печах и режимах поддержания огня. Стоит отметить, что автор упоминает и о собственных новшествах, которые помогают поддерживать несколько различных режимов нагрева одновременно, при этом «трижды по двадцать разных степеней нагрева ты можешь получить», подчеркивая при этом, что предназначены они «для работ, которых также трижды по двадцать, и для каждой свое тепло»³. Завершая объяснения по поводу этого правила, Томас Нортон пишет:

¹ Ibid. P. 62.

² Ibid. P. 94.

³ Ibid. P. 97.

У того, кто живет в невежестве,
Вся его работа по воле случая пропадет.
Никто не может быть уверен, что достигнет цели
Без полного соответствия искусства и оборудования¹.

Четвертое правило устанавливает соответствие «между этим искусством и подходящими местами» (*Between this Arte and Places Convenable*). Речь здесь идет о месте в смысле определения пригодности его для алхимических операций, ведь в разных местах разные условия воздействия природных сил, что создает определенную специфику. У Нортонна сказано:

Некоторые места непременно должны быть постоянно сухими,
Закрытыми от воздуха, ни в коем случае не ветреными,
Некоторые должны быть в непроглядной тьме,
Куда не проникают лучи солнца
<...>

Некоторые места должны обязательно быть влажными и холодными.

Очень важным также является географическое расположение мест с точки зрения астрологии. Автор подчеркивает:

Астрологи говорят, что это великое благо –
Подобрать самое подходящее место².

Не сомневаясь в значимости своей работы, он заявляет, что «для мудрого алхимика эта книга бесценна». Заканчивает Нортон свой труд не менее самоуверенно, не оставляя и тени сомнений по поводу значимости своей поэмы. Но не это главное в заключительном слове автора. Томас Нортон объясняет, почему он написал свою книгу на английском, а не на латыни: чтобы она была доступна и простым людям, не знакомым с латынью.

Алхимия, вслед за астрологией получив популярность среди английской знати, входила в моду, чему способствовало то, что появились трактаты не на латыни, а на английском языке. Б. Моран отмечает: «Первые алхимические произведения, написанные в поэтической форме на английском языке, появились во второй половине пятнадцатого века. И “Книга двенадцати врат” Рипли, и “Служебник” Томаса Нортонна были созданы в то время. Их труды не были рассчитаны исключительно на читателей из придворных или просвещенных адептов, но нацелены на гораздо более широкую аудиторию. Получив легитимность при дворе, алхимия могла выступить в роли модной науки. Работы обоих авторов появились явно для того, чтобы просветить народ в алхимическом искусстве, даже тех, кто не был знаком с философией, с учетом того, что эти книги не были вредными или порочными»³.

¹ Ibid. P. 98.

² Ibid. P. 98–99.

³ Moran B. Distilling knowledge: alchemy, chemistry, and the scientific revolution. P. 34.

Но вернемся к словам Томаса Нортон. В заключение он четко провозглашает свои цели: «В этом служебнике я избавил вас от всех сомнений, здесь нет неправды и ничего не упущено. Были дни, когда этим учением я был бы удовлетворен более, чем тысячей фунтов, а триста фунтов были бы мне не столь желанны, как та глава, что повествует об огне. И пусть не будет удивлением ни для лордов, ни для ваших друзей, что такая благородная наука, которую все называют *Arte*, изложена здесь на простом и грубом английском языке. Это сделано для того, чтобы слова мои дошли до множества простых людей, тех, кто занимается этим делом. На десять тысяч простых людей найдется с десятков умелых и образованных, а потому огромные богатства, известные мудрым, в этой стране теряются из-за невежественности. И многие люди разного звания каждый год сталкиваются с великой бедностью. Прекратите, люди, прекратите пребывать в недомыслии. Лучше поздно, чем никогда, распрощаться с невежеством. И тот, кто найдет удовольствие в чтении этой книги, пусть молится за мою душу, а также за всех живых и мертвых. В год от Рождества Христова тысяча четыреста семьдесят седьмой был начат этот труд, да восславится Христос на Небесах».

*Пятое правило Томаса Нортон.
Астрология в «Алхимическом служебнике»*

Целиком роли астрологии в алхимическом делании посвящено пятое правило, оно требует гармонии «между небесной сферой и нашей тонкой работой» (*Between the Sphere of Heaven and our Suttill Werks*). Ниже приведен перевод отрывка шестой главы, в котором подробно повествуется о пятом правиле¹:

Пятое согласие хорошо известно просвещенным,
Оно между небесной сферой и нашей тонкой работой.
Ничто на земле не имеет большей простоты,
Чем элементы нашего Камня,
Потому что, находясь в процессе создания,
Они наиболее послушны созвездиям:
Поскольку наиболее расположенным к согласию
Является точный и огненный асцендент,
Что является характерным знаком для этой операции:
Для многократных повторений:
[Пусть будет] благоприятен ваш асцендент со своим управителем.
Оберегайте их от неблагоприятных аспектов;
И если есть необходимость в их [аспектов – Ю. Р., А. С.] плохом влиянии,
Сделайте так, чтобы они выглядели как трин.
Для Белого делания сделайте благоприятной Луну,
То же надлежит сделать для управителя четвертого дома
Так как это *Thesaurus absconditus*² древних мудрецов;
Так шестой дом для слуг этой работы;

¹ *Norton Th.* The ordinall of alchimy. P. 99–100.

² *Thesaurus absconditus* (лат.) – скрытое сокровище, т. е. клад.

Оберегай все от больших препятствий.
Как это изображено¹, с теми же целями.
Если только твоя натальная карта не является неблагоприятной,
В противоположность этим элекциям
Действие Перводвигателя² формально³,
Действие восьмой сферы⁴ здесь является важным –
С ее знаками⁵, фигурами и аспектами –
Достоинства планет есть собственные и особенные,
Действия элементов здесь материальны.
Все они влияют на привносимые свойства:
Первый [элемент] подобен разуму делателя,
Ты увидишь, что второй подобен его руке,
Третий подобен хорошему инструменту,
Оставшийся подобен вещи, созданной для ваших целей.
Исполните все замыслы в согласии друг с другом,
Тогда ваши заслуги сделают вас великим мастером.

Анализ этого текста позволяет с уверенностью сказать, что он относится к так называемой элективной астрологии⁶, т. е. разделу астрологии, занимающемуся определением наиболее благоприятного момента времени для начала какого-либо дела. Процесс этого выбора называется «элекция». «Элекция» прямо упоминается в строке: «В противоположность этим элекциям».

Весь текст пятого правила, скорее всего, повествует о выборе наиболее подходящего времени для проведения алхимической операции.

Можно с большой долей вероятности считать, что иллюстрация, предваряющая эту главу и содержащая четыре карты неба⁷ (будем называть их «гороскопами»⁸), как раз и иллюстрирует астрологические тезисы по согласию работы с небесной сферой, выдвинутые Нортоном.

¹ Вероятно, на одном из гороскопов. Об этом см. ниже.

² У Аристотеля «Перводвигатель» – одна из четырех причин существования вещей (материя, форма, перводвигатель, целеполагание).

³ «Формальный» здесь от «формы». Перводвигатель начинает перводвижение, придавая форму пассивной материи.

⁴ В аристотелевой системе мира, восьмая сфера – сфера звезд, находящаяся над сферой Сатурна.

⁵ Вероятно, Зодиака.

⁶ От лат. *electio* – «выбор». Еще одно название – *катархен-астрология* (от греч. *katarho* «начинать, указывать дорогу»).

⁷ В астрологии карта неба – это составленный по специальным правилам чертеж, отражающий положение небесной сферы, планет и знаков Зодиака в определенный момент времени и в определенном географическом месте.

⁸ Для удобства мы пронумеровали их от 1 до 4 по часовой стрелке, начиная с верхнего левого.



Илл. 1. Четыре гороскопа Т. Нортонa

Первое, поверхностное, изучение гороскопов, показывает, что все они имеют совершенно одинаковое положение небесных домов¹, т. е. составлены для одного и того же момента звездного времени².

¹ Помимо системы двенадцати знаков Зодиака, в которых отмечается положение планет, в астрологической практике существует вторая система, связанная и с Зодиаком и с истинным горизонтом какого-либо места на Земле (место рождения и т. п.). В этой системе небесная сфера конкретного места на Земле в данный момент времени делится на двенадцать частей (домов), начиная с восходящего градуса Зодиака. Способов такого деления (систем небесных домов) существует около 20. Каждый из домов отвечает за определенный раздел прогнозирования.

² Звездное время – система измерения времени, в основу которой положены звездные сутки – промежуток времени между двумя последовательными одноименными (верхними или нижними) кульминациями точки весеннего равноденствия на одном и том же географическом меридиане. За начало местных звездных суток принят момент верхней кульминации точки весеннего равноденствия на данном географическом меридиане. Звездное время измеряется в долях звездных суток – звездных часах, минутах и секундах. Благодаря тому, что в основу звездного времени (в отличие от солнечного) положена точка, не смещающаяся в течение суток относительно звезд, положение небесной сферы для данного момента звездного времени всегда одно и то же, вне зависимости от календарной

Если предположить, что эти элективные гороскопы составлены для широты города, где работал Нортон, – Бристоля (ок. 52° с. ш.), – то получается, что гороскопы составлены на 12:00 звездного времени. Положения начал домов, как уже отмечалось, одинаковы во всех гороскопах:

- I. 2° Sagit¹ (Стрельца)
- II. 8° Capri (Козерога)
- III. 15° Aquar (Водолея)
- IV. 28° Pιβec (Рыб)
- V. 24° Aries (Овна)
- VI. 12° Tau (Тельца)
- VII. 2° Gem (Близнецов)
- VIII. 8° Can (Рака)
- IX. 15° Leo (Льва)
- X. 28° Virgo (Девы)
- XI. 24° Libra (Весов)
- XII. 12° Scorp (Скорпиона).

Расчеты показывают, что Нортон использовал популярную в то время систему домов арабского астролога ал-Кабиси².

Подробный анализ гороскопов наталкивается на препятствие в виде загадочных значков, используемых Нортоном для обозначения планет. За исключением значков для Солнца и Луны, они совершенно нетипичны и для астрологии, и для алхимии. Ниже приведена таблица, являющаяся результатом наших попыток отождествления значков Нортона.

даты. Исходя из этого, все таблицы домов рассчитываются для моментов звездного времени (Саплин А. Ю. Астрологический энциклопедический словарь. С. 192).

¹ В названиях знаков Зодиака сохранена орфография Т. Нортона.

² Ал-Кабиси (? – 967) – один из наиболее популярных в эпоху средневековья арабских писателей-астрологов. Он работал при дворе хамданидского султана Сайф ад-Даулы, в Европе известен под именами Alcabitius и Alchabitius. Его книга «Введение в искусство приговоров звезд» была широко известна в среде европейских астрологов.

Элемент гороскопа	Знак	Изображение у Нортонa	Примечания
Луна	☾		
Меркурий	♁		Подобное изображение Меркурия иногда встречается
Венера	♀		Другие изображения Венеры в виде женского бюста неизвестны, но это единственный кандидат. Остальные планеты, за исключением Луны, – мужские.
Солнце	☉		
Марс	♂		Знак Марса в виде различных вариаций изображения стрелы встречается довольно часто.
Юпитер	♃		Это изображение больше всего похоже на головной убор римского папы – митру. Появление такого знака можно объяснить тем, что Юпитер – верховное божество.
Сатурн	♄		Сатурн в астрологии считался зловредной планетой. Вероятно, здесь ассоциация: смерть – могила – лопата.
Восходящий узел	♁		Восходящий узел орбиты Луны обычно назывался «Голова Дракона»
Нисходящий узел	♁		Нисходящий узел орбиты Луны носил название «Хвост Дракона»

Табл. 1. Знаки, использовавшиеся Т. Нортонoм

Если наши предположения верны, то гороскопы содержат следующие данные:

			1	2	3	4
0	0	♈	14 ♃, ♂		♂	♂
1	30	♉				
2	60	♊				
3	90	♋				
4	120	♌			19 ♃, 19 ♀, 20 ☉	♃, ♅
5	150	♍		10 ☉		12 ♃, 13 ♀
6	180	♎		1 ♃, 4 ♀		9 ☉
7	210	♏	4 ♅	4 ♂, 4 ♅	4 ♅	
8	240	♐	7 ♀, 18 ☉	♃	♃	10 ♀
9	270	♑				
10	300	♒				
11	330	♓	12 ♀, 14 ♃	6 ♀	27 ♀	

Табл. 2. Данные гороскопов

Следует отметить, что положение некоторых планет не поддается разумному объяснению. Например, в гороскопе №1 Сатурн в расположен в 12 доме и рядом с ним указана координата 4°. Это невозможно в принципе. В 12 доме лежит часть Скорпиона (с 12° по 30°) и 1° Стрельца, т. е. планета, находящаяся в 12 доме, не может располагаться в четвертом градусе какого-либо

знака Зодиака, поскольку ни одного 4° там нет. Еще один пример. В гороскопе № 2 рядом с Юпитером, расположенном в 1 доме, не указана координата (т. е. нет числа, указывающего, в каком градусе он находится), поэтому нельзя сказать, в Стрельце он или в Козероге (в 1 доме лежат части этих двух знаков).

Более подробный анализ гороскопов, выявляет еще более странный факт – гороскопы с 1 по 3 не могут никогда реализоваться в действительности. Дело в том, что максимальное удаление Меркурия и Венеры от Солнца равно 28° и 48° соответственно (поскольку орбиты эти планет лежат внутри орбиты Земли, то наблюдатель на Земле всегда видит их рядом с Солнцем). Но в гороскопах 1–3 Меркурий и Венера этому критерию не удовлетворяют. Только в четвертом гороскопе Венера и Меркурий расположены реалистично.

Можно предположить, что мы неправильно отождествили планеты и на самом деле соответствие знаков в гороскопах Нортон планетам другое. Однако можно утверждать совершенно однозначно, что гороскоп № 3 не может реализоваться в действительности ни при каких вариантах отождествления планет. Здесь просто нет двух планет рядом с Солнцем.

Об искусственности гороскопов «Алхимического служебника» свидетельствует и положение Точек Дракона¹: оно одинаково во всех гороскопах. Точки Дракона находятся в одном знаке Зодиака на протяжении 1,5–2 лет, и возвращаются в это же положение через 10–20 лет. Если гороскопы составлялись на какие-то реальные моменты времени, то совпадение положений Точек Дракона для четырех гороскопов маловероятно (где-то 1 к 10 000).

Грубая датировка гороскопа осуществляется по самым медленным планетам – Юпитеру и Сатурну. Проверка показывает, что во второй половине XV в. они никогда не занимали положений, указанных в гороскопах. Отсюда следует главный вывод. Гороскопы Нортон искусственно сконструированы и предназначены для иллюстрации текста. Непонятно, по недосмотру, по незнанию или с каким-то умыслом Нортон сконструировал совершенно нереалистичные гороскопы, но тем больше оснований считать их иллюстрациями к тексту. Ниже приведены характерные особенности каждого гороскопа.

Гороскоп 1

Дата: 1 декабря

Меркурий в асценденте;

Соединение Венеры и Юпитера в Овне.

¹ Узлы орбиты Луны (точки пересечения орбиты Луны с плоскостью, в которой Земля обращается вокруг Солнца) издревле носят название Голова Дракона (восходящий, или северный, узел) и Хвост Дракона (нисходящий, или южный, узел). Связь этих названий с драконом восходит, очевидно, к представлению, что во время солнечных (лунных) затмений, которые происходят только тогда, когда Солнце и Луна оказываются вблизи этих точек, Солнце (Луна) поглощается драконом.

Гороскоп 2

Дата: 24 сентября

Юпитер в асценденте;

Соединение Луны и Меркурия в Скорпионе.

Гороскоп 3

Дата: 4 августа (или 4 сентября)

Юпитер в асценденте.

Соединение Солнца, Луны и Меркурия. В такой конфигурации Луна и Меркурий называются в астрологии «сожженными» планетами.

Гороскоп 4

Дата: 23 октября

Венера в асценденте;

Гороскоп составлен на момент «великого соединения» (соединения Юпитера и Сатурна). Повторяется примерно раз в 20 лет. В астрологии такие соединения означают исторические перемены.

Соединение Луны и Меркурия в Овне.

В двух гороскопах, расположенных в нижнем ряду, содержатся четыре пояснения по-латыни по поводу того, к чему именно относятся астрологические расчеты. Из латинских фраз¹ можно сделать предположение, что гороскопы показывают благоприятное время начала четырех основных этапов великого делания. Первый, по всей видимости, относится к первой стадии (*нигредо*); надпись: «Фигура вверху – то, что разделяет, разлагает и направляет». Второй гороскоп, вероятно, касается второй стадии (*альбедо*); надпись: «Фигура вверху – это соединение элементов и элементатов²». Можно предположить, что третий гороскоп составлен для делания в желтом (*цитринитас*); надпись: «Эта фигура тайные операции природы усиливает». И наконец, четвертое пояснение касается завершения великого делания (*рубедо*); надпись: «Фигура внизу совершенствует и завершает все».

Опираясь на вышесказанное, можно приступить к разбору строк «Алхимического служебника», имеющих непосредственное отношение к астрологии:

Поскольку наиболее расположенным к согласию

¹ 1. *Figura superior dividit, superat et corrigit.*

² 2. *Haec operatione Naturae Secreta confortat.*

3. *Superior figura est Elementorii conjunctionis atque Elementatorum.*

4. *Inferior haec perficit et terminat omnia.*

² Элементат (лат. *elementatum*): в средневековых философских трактатах это слово как правило означает нечто сложное, т. е. состоящее из комбинации элементов. Например, вода, что мы видим в природе, – элементат, в отличие от простого элемента воды, который наряду с тремя другими элементами (огонь, воздух, земля) входит в состав всех материальных предметов.

Является точный и огненный асцендент.

Асцендент: в астрологии это восходящая точка Зодиака, один из ключевых факторов гороскопа. Во всех четырех гороскопах он находится в огненном знаке¹ – Стрельце. Кроме того, в асценденте расположена звезда Антарес, во второй половине XV в. имевшая зодиакальную координату 2° Стрельца². Антарес – одна из наиболее значимых в астрологии звезд, а его название переводится как «подобный Марсу» (греч. *anta* «вместо» и *Ares* – греческое название планеты Марс). Антарес по цвету и яркости похож на планету Марс, и неопытный наблюдатель может их спутать. Кроме того, Антарес имеет астрологический характер³ Марс-Юпитер. Марс в астрологии имеет огненную природу, так что более «огненный» асцендент придумать трудно. «Точный», вероятно, здесь употребляется в смысле: «точно в нужном градусе Зодиака».

[Пусть будет] благоприятен ваш асцендент со своим управителем.

Термин «управитель» в астрологии означает планету, управляющую асцендентом или домом гороскопа. Обычно это планета, находящаяся в данном доме, а при отсутствии в доме планет – планета-управитель знака Зодиака, в котором находится асцендент или вершина данного дома. В наших гороскопах управителем (планетой, имеющей дом в Стрельце) является Юпитер. Это очень благоприятный фактор.

Оберегайте их от неблагоприятных аспектов⁴;

«Аспектом» называется взаимодействие между планетами, возникающее, когда разница их координат равна определенному значению. При этом аспекты бывают благоприятные и неблагоприятные. Основные аспекты таковы:

Соединение – 0° (благоприятный);
Секстиль – 60° (благоприятный);
Квадратура – 90° (неблагоприятный);
Трин – 120° (благоприятный);
Оппозиция – 180° (неблагоприятный).

¹ Знаки Зодиака делятся по стихиям на четыре группы по три знака-тригона: огня, воды, воздуха и земли.

² Вследствие прецессии звезды получают систематическое приращение координаты ок. 1 градуса за 71 год, и сейчас Антарес расположен в 10° Стрельца.

³ В астрологии, звездам приписывается влияние сходное с влиянием планет (обычно двух).

⁴ Неблагоприятный аспект: в астрологии это неблагоприятное влияние другой планеты на данную из-за того, что угол между ними равен 90 или 180°.

Таким образом, в этой строке содержится указание выбирать для дела тот промежуток времени, когда не будет неблагоприятных аспектов у асцендента и его управителя.

И если есть необходимость в их [аспектов – Ю. Р., А. С.] плохом влиянии, Сделайте так, чтобы они выглядели как трин.

Эта строчка выглядит довольно странно, поскольку трин – это благоприятный аспект.

Для Белого делания сделайте благоприятной Луну

Иными словами, необходимо выбрать момент благоприятного расположения Луны, т. е. Луна должна иметь благоприятные аспекты с другими планетами, находиться в своем доме¹ (Рак) или возвышении² (Телец). В случае Луны это не сложно, она быстро движется, и появление нужного аспекта – дело нескольких часов (максимум 1–2 дней).

То же надлежит сделать для управителя четвертого дома,

В трех гороскопах из четырех в четвертом доме находится Венера, в этом случае она считается управителем. Это благоприятный фактор.

Так шестой дом для слуг этой работы;

Шестой дом гороскопа отвечает в астрологии за отношения найма («работодатель – работник»), поэтому иногда называется «дом слуг». Во всех гороскопах в шестом доме находится Голова Дракона (это благоприятный фактор).

Как это изображено, с теми же целями.

Вероятно, речь идет об одном из четырех (или о нескольких) гороскопах с иллюстрации.

Если только твоя натальная карта не является неблагоприятной,

Карта неба, построенная на момент рождения, называется «натальной картой».

Достоинства планет есть собственные и особенные,

¹ Все планеты имеют собственные дома в Зодиаке. Их не следует путать с небесными домами – домами гороскопа.

² У каждой планеты есть знак Зодиака, в котором ее сила – наибольшая (возвышение), и градус, в котором ее сила – наименьшая (падение). Возвышение планеты соответствует тому положению, которое эта планета занимала в момент возникновения мира.

Вероятно, речь идет о так называемых эссенциальных и акцидентальных достоинствах планет¹.

Выводы

Всем этим странностям в гороскопах «Алхимического служебника» может быть только одно из двух возможных объяснений:

1. Нортон не слишком разбирался в астрологии, следствием чего являются многочисленные «детские» ошибки в его «примерах» гороскопов.

2. Путаница создана специально, для скрытия от непосвященных смысла трактата, что является обычной практикой в оккультных науках. В пользу этой версии говорят, например, загадочные значки планет, предназначенные для усложнения дешифровки гороскопов.

ЛИТЕРАТУРА

Родиченков Ю. Ф. Transmutatio Euterpes. Заметки об алхимической поэзии // *Aliter*. 2014. № 4. С. 11–32.

Саплин А. Ю. Астрологический энциклопедический словарь. Тула: Русская историческая энциклопедия, М.: Внешсигма, 1994.

Стэвиш М. Путь алхимика. Энергетика и мир при родной магии. СПб.: Диля, 2008.

Фома Аквинский. О камне философов и прежде всего о телах сверхнебесных // Книга Алхимии: История, символы, практика. СПб.: Амфора, 2006. С. 209–233.

Clulee N. H. Astronomia inferior: Legacies of Johannes Trithemius and John Dee // *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*. Cambridge, London: The MIT Press, 2001. P. 173–234.

Hermes Trismegistus. Tabula Smaragdina seu verba Secretorum Hermetis // *Theatrum Chemicum, Praecipuos selectorum auctorum tractatus de Chemiae et Lapidis Philosophici, antiquitate, veritate, jurepraestantia, & operationibus continens... & in sex partes sue volumina digestum...* Argentorati, sumptibus Heredum Eberh. Zetzneri, M. D. C. LIX (1659). Vol. I. P. 362.

Hitchcock E. A. Remarks upon alchemy and the alchemists, indicating a method of discovering the true nature of Hermetic philosophy. Boston: Crosby, Nichols, and Company, 1857.

Hughes J. Arthurian Myths and Alchemy. Stroud: Sutton, 2002.

Hughes J. The Rise of Alchemy in Fourteenth-Century England: Plantagenet Kings and the Search for the Philosopher's Stone. New York, London: Continuum international publishing group, 2012.

Lavenda P. Stairway to Heaven: Chinese Alchemists, Jewish Kabbalists, and the Art of Spiritual Transformation. New York: A&C Black, 2008.

Lindsay J. The origins of alchemy in Roman Egypt. London: Frederick Muller, 1970.

Moran B. Distilling knowledge: alchemy, chemistry, and the scientific revolution. Cambridge, London: Harvard university press, 2005.

Norton Th. The ordinall of alchimy // *Theatrum Chemicum Britannicum*. Containing Several Poetical Pieces of our Famous English Philosophers, who have written the Hermetique

¹ К эссенциальным достоинствам относятся расположение планеты в своем доме, возвышении или тригоне. К акцидентальным достоинствам – положения планет в небесных домах (домах гороскопа), аспекты и т. п.

Mysteries in their owne Ancient Language. Faithfully Collected into one Volume, with Annotations thereon, by Elias Ashmole, Esq. Qui est Mercuriophilus Anglicus. London, 1652. P. 1–106.

Opera hactenus inedita Rogeri Baconi. Fasc. V. Secretum secretorum cum glossis et notulis / Ed. by R. Steele. Oxford: Oxford University Press, 1920.

Paracelsus. Paragranum // Paracelsus (Theophrastus Bombastus von Hohenheim, 1493–1541). Essential Theoretical Writings / Ed. and tr. by A. Weeks. Leiden, Boston: Brill, 2008. P. 297–501.

Theatrum Chemicum Britannicum. Containing Severall Poetical Pieces of our Famous English Philosophers, who have written the Hermetique Mysteries in their owne Ancient Language. Faithfully Collected into one Volume, with Annotations thereon, by Elias Ashmole, Esq. Qui est Mercuriophilus Anglicus. London, 1652.

The Turba philosophorum or Assembly of the sages / Ed. by E. Waite. London: George Redway, 1896.

Versluis A. The Esoteric Origins of the American Renaissance. Oxford, New York: Oxford University Press, 2001.

*К. М. Родыгин,
М. Ю. Родыгин*

***LONGISSIMA VIA:* ЗАПАДНАЯ АЛХИМИЯ В МИФОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ**

Множественность смысловых уровней и измерений, присущая западной алхимии, закономерно вызывает к жизни широкий спектр противоречивых интерпретаций этого социокультурного феномена, имеющих определенный эмоциональный подтекст – отрицательный или положительный, но непременно выразительный. Принимая во внимание эту ситуацию, можно предположить, что не только историческая данность алхимических реалий, но и присущее феномену алхимии образно-мысленное измерение, представляющее собой особую реальность, является привлекательным и многообещающим объектом для изучения.

На это обстоятельство обращал внимание Карл Густав Юнг. «Алхимия – один из величайших Поисков недостижимого, когда-либо предпринятых человечеством. Так по крайней мере мы описали бы ее, дав волю своим рационалистическим предрассудкам. Но религиозное переживание благодати есть феномен иррациональный <...> С этой точки зрения ни один серьезный Поиск не оказывается безнадежным»¹.

Мирча Элиаде, обосновывая понимание алхимии с точки зрения феноменологии религии, усматривает корни алхимии в архаических мифах, мистериях, сопровождавших практику древних ремесленников, в частности, кузнецов и металлургов. Образ алхимика отнесен им к ряду культурных героев – «хозяев огня»², которые, превращая материю, подражают работе Демиурга. Исследователь отмечает, что основа алхимического мировоззрения – стрем-

¹ Юнг К. Г. Видения Зосимы. С. 47.

² Элиаде М. Кузнецы и алхимики. С. 183.

ление человека сотрудничать с природой, помогать ей осуществлять трансмутацию материи, ускоряя ее темп¹.

В этом контексте представляются вполне применимыми к алхимической реальности следующие рассуждения К. Г. Юнга о мифологии: «Даже если мифология не “истинна” в том смысле, в каком говорят об истинности математической теоремы или физического эксперимента, она все равно остается серьезной областью исследования, в которой “истин” не меньше, чем в какой-нибудь естественной науке – просто расположены они на психическом уровне»².

Кроме того, как отмечает Йохан Хейзинга, в контексте успешности понятия мифа в XX в. такие категории, как вымысел и история, в простом, общеупотребительном значении этих слов, утратили отчетливые различия: некий образ, в котором сознательно допускают элементы желаемого и фантазии, может, тем не менее, провозглашаться «реальностью прошлого», смешивая сферы известного и желаемого³. Мифы и легенды становятся существенным фактором социокультурного бытия: исторические документы могут отражать не только реальные факты, но и легенды, образовавшиеся в процессе распространения информации, и даже события, связанные с реакцией на легенды, воспринимавшиеся как равноценные фактам⁴.

Алхимия в современном сознании в значительной степени перестала восприниматься как научное заблуждение, а присутствует как особый феномен, как нечто, сущность которого таинственна и непонятна, или утрачена, – *Magnum ignotum* («великое неизвестное»)⁵.

Неизменная периферийность по отношению к меняющейся культуре, глубинный мистико-эзотерический характер и глобальное стремление прорыва в сферу бесконечного⁶ – таковы сущностные инвариантные признаки феномена алхимии, истоки которых следует искать в глубинах человеческой психики, древних мифологемах и фольклорной традиции. Настоящий, живой миф, по словам С. С. Аверинцева, это никоим образом не собрание рассказов:

¹ Там же. С. 161, 167. Алхимическое воззрение, по которому неблагородным металлам в недрах земли нужно только время, чтобы стать золотом, является частным случаем общего философского утверждения, что природа стремится к совершенству. Это утверждение не сформулировано Аристотелем в явном и лапидарном виде, но вполне может быть выведено из ряда его мыслей о природных вещах, о присущих им началах и причинах движения и о конечной цели такого движения: предмет называется совершенным, когда наиболее соответствует своей природе («Физика», II. 2. 9; VII. 3).

² Юнг К. Г. Парацельс как духовное явление. С. 128–129.

³ Хейзинга Й. В тени завтрашнего дня. С. 412.

⁴ Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. С. 181.

⁵ Винокуров В. В. Алхимия в современном мире – *sol niger*. С. 35. Психологическое состояние томления, характерного для алхимического поиска неизвестного, малоосмысленного и недосказанного, передано в рассказе Жана Рэя «Рука Геца фон Берлихингена».

⁶ См: Родигін К. М. На межі безмежного: горизонти цілепокладання в алхімічній філософії. С. 544–549.

его не рассказывают, в нем живут, воспроизводя его в действии¹. При этом характерным является свойство фольклорных явлений сочетать традиционные, повторяющиеся элементы с новациями, менять со временем свои функции – эволюционировать, оставаясь традиционными². Впрочем, это касается не только фольклорных явлений, отмечает Люсьен Февр³. По-видимому, эти закономерности справедливы и в отношении феномена алхимии, что дополнительно объясняет специфику его социокультурного бытия. Исходя из всеобщности мифологической схемы, при изучении алхимических сюжетов позволительно привлекать в качестве сравнительного материала примеры из эпоса, сказки, обрядности⁴.

Алхимические идеи, сюжеты, мифологемы находят многогранное отражение в художественной литературе. Алхимический миф обретает новую, легендарно-романтическую жизнь, проходя трансформацию по линии «миф – легенда – роман»⁵. Тенденции «мифолитературной ассимиляции алхимического мифа»⁶ задают новый способ существования феномена алхимии в общественном сознании – вплоть до смелого утверждения, что алхимия и литература сегодня сблизилась настолько, что стали, по сути, единым целым⁷.

По мнению историка алхимии Сержа Ютена, цели герметического искусства «... действительно отвечают мечтам и устремлениям, которые, очевидно, прекратятся лишь вместе с родом человеческим. Во все времена те же самые мифы, те же чарующие легенды вновь и вновь возникают в воображении людей. И может быть <...> уместно будет высказать ... одну парадоксальную мысль: разве мы по сути своей не являемся все еще (что касается мечтаний и мифотворчества) в той или иной мере “людьми Средних веков”?»⁸. Здесь уместно будет обратить внимание на все чаще обсуждаемые в современном социокультурном пространстве⁹ философские концепции Нового Средневековья во всех их вариантах – от Николая Бердяева¹⁰ до Умберто Эко¹¹. Д-р Юнг же представляет *medium aevum* как некий феномен ментального порядка, принципиально не прекращающий своего существования: «... в нашей жизни никак не кончается глубокое средневековье»¹².

¹ Цит. по: Харитонович Д. Э. В единоборстве с василиском: Опыт историко-культурной интерпретации средневековых ремесленных рецептов. С. 98.

² См. также: Rodygin K. M., Rodygin M. Yu. The Adaptability and Sociocultural Lability of Scientia Immutabilis. P. 130–135.

³ Февр Л. Фольклор и фольклористы. С. 350–352.

⁴ Харитонович Д. Э. Ук. соч. С. 87.

⁵ Рабинович В. Л. Алхимия. С. 197.

⁶ Там же. С. 241.

⁷ См.: Жаринов Е. В. Алхимия и литература.

⁸ Ютен С. Повседневная жизнь алхимиков в средние века. С. 231.

⁹ Родигин К. М. «Містична ніч» Середньовіччя в контексті сучасної західної культури. С. 64–66.

¹⁰ См.: Бердяев Н. А. Новое Средневековье. М.: Феникс; ХДС-пресс, 1991.

¹¹ См.: Эко У. Средние века уже начались. С. 258–267.

¹² Юнг К. Г. «Улисс». С. 296.

Так или иначе, глубинная ментальная укорененность алхимических мифологем, иррациональный и в определенном смысле утопический характер некоторых аспектов герметического искусства обуславливает приобретение алхимией особой социальной актуальности в условиях переходных эпох, например, периода эллинизма, «розенкрейцерского просвещения»¹ или современности. Такие «времена перемен» отмечены в истории всплесками мистики и мифологизма – «иррационального, за которым в конечном счете скрывается естественная и разумная по своей человеческой природе надежда на спасительное чудо, вера в некое упорядочивающее случайный хаос устойчивое начало»². Имея дело с мифологемами, всегда разумно предположить, что они выражают нечто большее, нежели то, что по видимости высказывают, резонно замечает д-р Юнг³. По словам же неоплатоника Саллюстия (IV в.), «миф – это то, чего никогда не было, но всегда есть»⁴ (это утверждение своеобразно перекликается с юнговским пониманием архетипов как форм без содержания). Кризис рациональности, слом устоявшихся аксиологических ориентаций, переосмысление роли человека в мире в конце концов побуждают людей заново открывать «бездну бытия», в том числе и посредством мифопоэтической образности алхимической философии.

«Непроницаемый туман тайны <...> окружает нас разреженной и плотной сферой. Она притягивает и отталкивает <...> Логика и порядок вещей ограничили человеческий мир жесткими правилами <...> ибо иначе необъятная тайна разнесет его в куски. Чудесное и волшебное назвали “сказкой”, невероятно-доблестное – “легендой” <...> Только с мифами ситуация плохо определена. <...> Слишком много в мифах сказочного и чудесного, чтобы поверить в их достоверность, слишком часто мифы <...> перекраивали <...>, чтобы не усомниться в их подлинности. Да и понятного в них маловато. Что такое “золотые яблоки Гесперид”, “золотое руно”? Что такое бессмертие, когда смерть – событие более чем загадочное?»⁵ – задается риторическим философским вопросом Евгений Головин.

Настоящее исследование, не претендуя на исчерпывающий и всеобъемлющий характер, имеет своей целью обозначить ключевые моменты мифо-легендарного измерения феномена западной алхимии.

Для этого целесообразно прибегнуть к некоей исследовательской матрице, структурирующей огромный массив изучаемого материала.

В частности, Хорхе Луис Борхес в эссе «Четыре цикла» размышляет: «Историй всего четыре. Одна, самая старая, – об укрепленном городе, который штурмуют и обороняют герои. <...> Века принесли в сюжет элементы

¹ См.: *Йеймс Ф.* Розенкрейцерское просвещение. М.: Алетейа, Энигма, 1999.

² *Сухачев Н. Л.* Феномен духа и космос Мирчи Элиаде. С. 5.

³ *Юнг К. Г.* Философское древо. С. 109.

⁴ *Sallustius.* On the Gods and the World. Созвучно этой мысли изречение Аристотеля: «... 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» («Поэтика», IX).

⁵ *Головин Е. В.* Миф о тайне.

волшебства <...> Гомеру доведется пересказать эту легенду не первым <...> Вторая история, связанная с первой, – о возвращении. Об Улиссе, после десяти лет скитаний по грозным морям <...> приплывшем к родной Итаке, и о северных богах, вслед за уничтожением земли видящих, как она, зеленея и лучась, вновь восстает из моря <...> Третья история – о поиске. <...> Это Ясон, плывущий за Золотым руном <...> В прошлом любое начинание завершалось удачей. Один герой похищал <...> золотые яблоки, другому <...> удавалось захватить Грааль. Теперь поиски обречены на провал. <...> Мы так бедны отвагой и верой, что видим в счастливом конце лишь грубо сфабрикованное потворство массовым вкусам. <...> Последняя история – о самоубийстве Бога»¹.

В более краткой форме обозначим эти сюжеты как «завоевание крепости», «путешествие-возвращение», «путешествие-поиск», «смерть и воскресение».

Все эти сюжеты представлены в алхимической мифологии. В первую очередь следует упомянуть базовый мотив смерти и воскресения, наиболее драматический сюжет, воплощаемый в *нигердо* или «работе в черном» – канонической первой стадии великого делания, символами которой выступают ворон, мертвая голова, черное солнце. Возврат к первоматерии, «смерть» вещества является необходимым условием его возрождения на выходе из *нигердо* в обновленном и совершенном виде. Эта алхимическая мифологема созвучна и аристотелевской метафизике первоматерии как материи, лишенной всяких форм, и теологическим рассуждениям Николая Кузанского: «Страдающий и смертный человек Христос не мог прийти к славе Отца, который как абсолютная жизнь есть само бессмертие, без облечения своего смертного тела в бессмертие. Но это не могло произойти без его смерти. В самом деле, как смертное могло облечься в бессмертие, не сбросив с себя своей смертности? А как оно могло от нее избавиться, не отдав должное смерти?»². С учетом детально рассмотренного К. Г. Юнгом алхимического параллелизма «*Lapis* – Христос»³ такое сравнение выглядит вполне обоснованным в контексте алхимического мировоззрения. Алхимики осознанно использовали аналогию «страдания» вещества с крестными муками. С. Ютен пишет, что тигли алхимиков имели полость в форме креста (фр. *croix*), от чего происходит древнее название тигля – *crucible*⁴ (в английском языке это название сохранилось до наших дней – *K. P., M. P.*).

¹ Борхес Х. Л. Четыре цикла. С. 126–127.

² Николай Кузанский. Об ученом незнании. С. 162.

³ «Никто не должен и на миг предположить, что он (алхимик – *K. P., M. P.*) осмеливается претендовать на роль спасителя, исходя из религиозной мании величия. <...> Алхимик всегда подчеркивает свое смирение и начинает свои трактаты с обращений к Богу. Он не мечтает идентифицировать себя с Христом; напротив, есть желаемая субстанция, *lapis*, которую он уподобляет Христу» (Юнг К. Г. Психология и алхимия С. 356).

⁴ Ютен С. Ук. соч. С. 49.

Сюжет символической смерти, за которой следует воскресение, распространен в текстах средневековых алхимиков¹. М. Элиаде объясняет этот мотив глубокими космологическими притязаниями герметического искусства: «... чтобы сделать нечто или *восстановить* жизненную целостность, которой угрожает болезнь, надо сначала вернуться *ad originem*², а затем повторить космогонию. Таким образом, инициационная смерть и мистическая тьма имеют еще и космологическое значение: воспроизводится первичное состояние, эмбриональное состояние материи, а «воскрешение» соответствует процессу космического творения»³. Вариантом «рождения заново» является мотив *regressus ad uterum* («возвращения в утробу»), ассоциирующийся с чернотой и земными недрами, где подобно эмбрионам развиваются металлы и минералы⁴. Согласно аналогии микрокосма и макрокосма⁵, алхимик воспроизводит космогонию в герметическом сосуде, известном также под символическим названием «философское яйцо»⁶.

Другой вариант мотива обновления через разрушение в алхимии перекликается с мифом об убитом Сетом Осирисе, тело которого Исида собирает по частям. Образ расчлененного тела в алхимической эмблематике комментирует ученик Фулканелли Эжен Канселье: «Предварительное расчленение облегчает растворение плоти, без которого невозможно никакое ее воссоединение, ни тем более славное восстановление. <...> это ни что иное, как растворение (солюция), производимое в соответствии с герметическим утверждением о том, что «тот, кто не знает способа разрушения тела, не знает и способа его совершенствования»⁷.

В контексте идей смерти-воскресения закономерной выглядит распространенность в алхимической символике (например, в символике финальной стадии великого делания – *рубедо*) мифологического образа феникса, рождающегося (возрождающегося) из собственного праха. Древнеримский поэт Публий Овидий Назон (43 до н. э. – 17 / 18 н. э.) в «Метаморфозах» описывает его так:

Только одна возрождает себя своим семенем птица:
«Феникс» ее ассирийцы зовут; не травой, не хлебом, –
Но фимиама слезой существует и соком амома.
Только столетий он пять своего векованья исполнит,
Тотчас садится в ветвях иль на маковку трепетной пальмы,
Клювом кривым и когтями гнездо себе вить начинает.
Дикой корицы кладет с початками нежного нарда,
Мятый в гнездо киннамон с золотистой миррою стелет.
Сам он ложится поверх и кончает свой век в благовоньях.

¹ Там же. С.116

² К началу (*лат.*).

³ *Элиаде М.* Кузнецы и алхимики. С. 234. Курсивы М. Элиаде.

⁴ Там же. С. 166–167, 243.

⁵ *Titley A. F.* The Macrocosm and the Microcosm in Mediaeval Alchemy. P. 67–69.

⁶ *Sheppard H. J.* Egg Symbolism in Alchemy. P. 140–148.

⁷ *Канселье Э.* Алхимия. С. 172–173.

И говорят, что назначенный жить век точно такой же,
Выйдя из праха отца, возрождается маленький Феникс¹ (XV. 392–402).

Помимо идеи возрождения и обновления, феникс символизирует долголетие. Позднейший римский автор Гай Юлий Солин (III в.) в «Собрании достопамятных сведений», представляющем собой своеобразную энциклопедию позднеантичных знаний, сообщает, предвосхищая схоластическую скрупулезность средневековых «физиологов», лапидариев и бестиариев: «Доказано, что фениксы живут 540 лет. <...> Все авторы сходятся в том, что время жизни феникса соответствует полному циклу великого года. Впрочем, многие считают, что феникс живет не 540 лет, а 12954 года»². Примечательно, что Солин, в отличие от Овидия, уже упоминает привычный мотив сожжения феникса на погребальном костре.

Со временем образ феникса дополняется и видоизменяется, символизируя уже не только долголетие, но и собственно бессмертие, становясь более «алхимичным». Средневековый поэт Жан де Мен (XIII в.), почитаемый в алхимической традиции как мастер герметического искусства, в своем «Романе о розе» придает этому образу аллегорико-натурфилософское звучание, коррелирующее собственно с алхимической философией: «Достигнув предела жизни – пять сотен лет – костер он разжигает, бросается в него, чтобы сгореть дотла. Так он разрушит свое тело. Но дабы образ сохранить, из пепла этого родится новый Феникс и воскресит весь облик прежнего. Так хранит Природа бессмертие свое, иначе б потеряла все творенья»³. Наконец, именно мотив бессмертия возобладал в восприятии феникса в современной популярной культуре: например, в романах Джоан Роулинг о Гарри Поттере умирающий и возрожденный феникс – это одна и та же самая птица.

Образ возрождающегося феникса закономерно напоминает об алхимической идее палингенезии (от др.-греч. *πάλιν* – «снова» и *γένεσις* – «становление») – восстановлению жизни из праха или пепла. Этот мотив, отраженный в новелле Х. Л. Борхеса «Роза Парацельса»⁴ и романе Говарда Филиппа Лав-

¹ *Публий Овидий Назон*. *Метаморфозы*. С. 373. Древнейшее описание феникса у Геродота («История», II. 73) еще менее напоминает ставший классическим образ (при этом Геродот отмечает, что считает этот рассказ неправдоподобным: «Я феникса не видел <...>, так как он редко прилетает в Египет: в Гелиополе говорят, что только раз в 500 лет <...>, когда умирает его отец. <...> Феникс прилетает будто бы из Аравии и несет с собой умщенное смирной тело отца в храм Гелиоса, где его и погребает. Несет же его вот как. Сначала приготавливает из смирны большое яйцо, какое только может унести, а потом пробует его поднять. После такой пробы феникс пробивает яйцо и кладет туда тело отца. Затем опять заклеивает смирной пробитое место в яйце, куда положил тело отца. Яйцо с телом отца становится теперь таким же тяжелым, как и прежде. Тогда феникс несет яйцо [с собой] в Египет в храм Гелиоса» (*Геродот*. *История*. С. 102). Как видим, о возрождении из праха тут ничего не говорится, зато присутствует символика яйца, также имеющая алхимическое измерение.

² *Гай Юлий Солин*. *Собрание достопамятных сведений*. С. 217.

³ *Гильом де Лоррис, Жан де Мен*. *Роман о Розе*. С. 214.

⁴ *Борхес Х. Л.* *Роза Парацельса*. С. 214–217.

крафта «История Чарльза Декстера Варда», не так известен, как базовые направления алхимической деятельности – трансмутация металлов, получение философского камня и эликсира бессмертия или долголетия, – но тем не менее является частным случаем глобальной алхимической сверхидеи – покорения времени и овладения тайнами природы, прорыва в сферу бесконечного¹.

Алхимический путь ведет к бесконечности через ноль², к порядку через хаос, к бессмертию через смерть. При этом следует помнить, что алхимик сопровождает оперирование с веществом одновременной духовной работой, другими словами, работает комплексно над совершенствованием материи и самого себя, тем самым продолжая и завершая давнюю мечту *homo faber*³.

Поэтому параллелью «умерщвления» вещества является переживание самим алхимиком своеобразной «инициатической смерти», «темной ночи души», после которой должен наступить рассвет – стадия *альбеда*, «работы в белом». «Духовный мир алхимика заключал в себе две неразрывно связанные <...> традиционные константы: неизбежное прохождение через тревоги, мрак и грозные опасности и, наконец, после успешного преодоления этих испытаний, когда душа не поддавалась отчаянию, открытие света, источника чистой и вдохновляющей радости. Перейти от черного к белому, <...> от мрачной ночи к золотому рассвету – таков был великий переход к вратам жизни...»⁴.

Современный исследователь Владимир Винокуров отмечает, что переживание «черного солнца» встречается не только в алхимии, но и в мистериальных посвящениях древности. В частности, об этом говорит римский писатель Апулей, определивший мистирию как обычай, установленный в уподобление добровольной смерти и дарованного из милости спасения: «Достиг я рубежей смерти, переступил порог Прозерпины и вспять вернулся, пройдя через все стихии; в полночь видел я солнце в сияющем блеске, предстал пред богами подземными и небесными и вблизи поклонился им»⁵. Однако принципиальным отличием алхимического опыта от мистериальной инициации является, по мнению В. Винокурова, специфически индивидуальный характер первого⁶.

М. Элиаде подчеркивает значение, придаваемое алхимиками «ужасным» и «мрачным» испытаниям «чернотой» и духовной смертью: помимо того, что

¹ См.: Родигін К. М. На межі безмежного: горизонти цілепокладання в алхімічній філософії. С. 544–549.

² Родигін К. Число та нескінченність в алхімічній філософії. С. 67–76.

³ Элиаде М. Кузнецы и алхимики. С. 242.

⁴ Ютен С. Ук. соч. С. 108.

⁵ Цит. по: Винокуров В. В. Алхимия в современном мире – *sol niger*. С. 59. С традицией мистерий явно перекликается сюжет из «Видений» Зосимы, где фигурирует жрец, приносящий сам себя в жертву (Юнг К. Г. Видения Зосимы. С. 4–5). М. Элиаде также обращает внимание на архаическое представление, что без жертвоприношения (пусть даже символического) невозможно творение (Элиаде М. Кузнецы и алхимики. С. 175).

⁶ Винокуров В. В. Ук. соч. С. 59.

они постоянно свидетельствуются текстами, они угадываются во вдохновенных алхимией произведениях искусства и в иконографии, где эти испытания передаются сатурнической символикой, «меланхолией», созерцанием черепов и т. д. Фигура Хроноса-Сатурна символизирует Великого Разрушителя, т. е. Время¹. Возможны здесь и параллели с библейскими сюжетами искушений Христа или испытаний многострадального Иова.

В аспекте нигредо алхимическое делание следует встречающемуся во многих культурах и традициях древнему мотиву катабасиса, или «сошествия в ад» (*descensus ad inferos*), совершаемого мифологическими и эпическими героями – от Осириса и Гильгамеша до Орфея, Геракла, Одиссея и Энея². Литературное переосмысление этого мотива находим в «Божественной комедии» Данте Алигьери, которая также интерпретируется некоторыми авторами в алхимическом духе³. Нельзя обойти вниманием знаменитую алхимическую максиму Василия Валентина: *Visita Interiora Terrae Rectificandoque Invenies Occultum Lapidem* («Проникай в глубины земные и, очищая, обрешь скрытый камень»)⁴. В «Видениях» Зосимы Панополитанского (III в.) фигурирует спуск по ступеням тьмы и восхождение по ступеням света⁵.

Чрезвычайно важной для западной алхимии является христианская традиция, в которой Иисус Христос совершает сошествие в ад на второй день пребывания во гробе и освобождает души древних праведников, а также Адама и Еву. При этом следует вспомнить присутствие в иконографии распятия символа «Адамовой головы» (т. е. мертвой головы, активно используемой и в алхимической символике нигредо). «Ветхий Адам» в алхимии символизирует материю великого делания и соответственно осмысливается в контексте сюжета смерти и воскресения. С. Ютен обобщает эти алхимические идеи следующим образом: «...спасение минерального мира с точки зрения алхимии неотделимо от возрождения человеческого существа, ветхого Адама, совершившего грехопадение. <...> речь идет о возрождении всех жизненных сил человеческого существа, о возвращении ему всех благ, дарованных Богом. <...> Человек, как наиболее совершенное существо в царстве животных, аналогия золота, верха совершенства в минеральном царстве, содержит в себе зачатки абсолютного совершенства, некогда утраченного, которое теперь должно быть возвращено средствами алхимии: адепт, восстанавливая в себе славное состояние Адама до грехопадения, переходил тем самым из естественного состояния в состояние благодати. Он намеревался

¹ Элиаде М. Кузнецы и алхимики. С. 237.

² Сошествие героя в ад может иметь целью освобождение некой заключенной там личности, например, Орфей стремится вызволить свою возлюбленную Эвридику, а позднейший герой польских легенд, чернокнижник и алхимик пан Твардовский – своего отца. Об алхимическом контексте мотива сошествия в ад собственно в христианской традиции и, в частности, сюжета об освобождении Христом Адама речь пойдет далее.

³ Heym G. Review: Jacques Breyer. Dante Alchimiste. Interpretation alchimique de la Divine Comedie. P. 159–160.

⁴ Ютен С. Ук. соч. С. 181.

⁵ Юнг К. Г. Видения Зосимы. С. 4.

возвратить себе утраченное *бессмертие*, совершив великую метаморфозу – через *смерть* и *воскресение* павшего Адама, – позволяющую человеку вновь стать божественным существом, каковым он является в потенции»¹.

Если принять во внимание традицию считать Адама «первым алхимиком»², то идея «возврата к знаниям Адама до грехопадения» приобретает новое дополнительное измерение: «...алхимия является древним знанием, полученным еще до грехопадения; обрести его и тем самым приобщиться к божественному откровению, снизошедшему еще на Адама, – вот настоящая цель подлинных алхимических философов, а отнюдь не меркантильные мечты о золоте, которое – лишь символ истинного совершенства, лишь определенный этап на пути к тому, что было утрачено после грехопадения. *Aurum nostrum non aurum vulgi*³ – таков девиз подлинного алхимика»⁴.

Особенно ярко идея возврата к адамическому знанию проявляется в алхимической традиции времен «Розенкрейцерского просвещения» (термин Фрэнсис Йейтс): в начале XVII в. алхимия выступает одним из инструментов мощного интеллектуального движения, стремившегося к глобальной реформе всех сфер социального бытия, окрашенной в мифологические тона. В результате человечество должно было войти в эпоху «просвещения» в значении «просветления» и перед концом времен наконец стать совершенным⁵. При этом здесь характерно проявляется «консервативное новаторство»⁶ алхимии:

¹ Ютен С. Ук. соч. С. 36. Курсивы С. Ютена.

² Легенды относят происхождение алхимии ко временам библейских Адама, Тувалкаина или Моисея (современником Моисея считался Гермес Трисмегист), а исторические свидетельства прослеживаются в глубь веков по крайней мере до первых веков христианской эры. По словам алхимика XVI в. Эдварда Келли, тайное искусство было известно Моисею, Аврааму, Соломону и волхвам, пришедшим к Христу с Востока (цит. по: Родиченков Ю. Ф. Практическая духовность и духовная практика алхимии. С. 67–68). Зосима Панополитанский связывает возникновение искусства алхимии и происхождение его названия с именем легендарного пророка Хема (Хемеса) (Иллюстрированная энциклопедия суеверий и волшебства С. 60), который может отождествляться с Гермесом или же с библейским Хамом, сохранившим при Потопе скрижали с тайным знанием, в свое время переданные человечеству падшими ангелами (*Oesper R. E. Alchemy: Folly or Wisdom?* P. 2664). Так или иначе, древнейшие исторически достоверные алхимические тексты, египетские папирусы эллинистической эпохи, содержат многочисленные, хотя и фрагментарные ссылки на иудейскую традицию, что позволяет рассматривать ее как один из важных компонентов культурного взаимодействия, в условиях которого происходило становление феномена алхимии (*Berthelot M. Les Origines de l'Alchimie. P. 53–57*).

³ Наше золото – не золото черни (*лат.*).

⁴ Родиченков Ю. Ф. Практическая духовность и духовная практика алхимии. С. 68.

⁵ Йейтс Ф. Розенкрейцерское просвещение. С. 113, 222. Социальный контекст «Розенкрейцерского просвещения» сближает алхимию как с реформационными движениями, так и с утопическим направлением социально-философской мысли.

⁶ Сочетание новаторских и консервативных тенденций мышления, формирующих особый тип философского отношения человека к себе, природе и обществу, является характерной особенностью алхимической традиции Запада, начиная с ее древнейших исторически зафиксированных форм. Рудольф Бернулли пишет: «Алхимия сформировалась в особой интеллектуальной обстановке умирающей античности. То был период краха ценностей; старое сменялось новыми элементами, которые при близком рассмотрении оказы-

идеи, предвосхищающие будущий прогрессистский миф модерна, подаются как глубоко традиционный акт возвращения к истокам, к совершенному адamicкому состоянию или сатурновому Золотому веку¹.

Здесь мы приходим к другому борхесовскому сюжету – «путешествие-возвращение». В этом контексте алхимическое делание вполне может быть осмыслено как подлинная одиссея, возвращение домой многотрудным путем – через лишения, испытания, искушения и даже путешествие в ад. Вполне характерен для алхимической традиции образ морского плавания. Алхимик XV в. Николя Валуа писал: «Мудрецы называют все свое делание морем и говорят, что тело сводится к воде, из которой оно первоначально состояло, и она называется водой моря, поскольку это воистину то самое море, в котором многие мудрецы, совершая плавание, потерпели кораблекрушение, не имея той путеводной звезды, которая постоянно сопутствует однажды познавшим ее»². Важная роль «водной» символики связана опять же со стадией нигредо, сведением субстанций к первоматерии, возвращением в аморфность и космологическим восстановлением хаоса³. Неслучайно, что именно образ моря фигурирует в афоризме, приписываемом Раймонду Луллию: «*Mare tingerem si mercurius esset*» – «Я окрасил⁴ бы море, если бы оно было из ртути»⁵.

Примечательно, что образы хаоса как океана или пещеры оказали влияние не только на самих алхимиков, но и на исследователей этого феномена. Так, М. Элиаде утверждает, что после открытия К. Г. Юнгом коллективного бессознательного исследование полученного с незапамятных времен богатства – мифов, символов и образов, – в аспекте техники встало в один ряд со спелеологией и океанографией⁶.

Образ навигации в алхимии неслучаен: здесь и море как образ первоматерии, и намек на так называемый «влажный путь» великого делания», наряду с которым существует и «сухой путь» – более краткий, но вместе с тем и более опасный, – о котором адепты говорят весьма мало⁷.

Е. Головин, рассматривая алхимическую образность четвертой и пятой книг «Гаргантюа и Пантагрюэля», интерпретирует описываемое Франсуа Рабле морское путешествие героев как метафорическое и символическое

вались еще более старыми» (*Бернулли Р.* Духовное развитие в алхимии. С. 15). Действительно, эпоха эллинистической алхимии отмечена переосмыслением наследия классической античности, определенной ремифологизацией философской мысли (*Семущкин А. В.* Литературный корпус греко-египетского философского синкретизма. С. 94–95). Однако под покровом этой ремифологизации в недрах поздней античности прорастали зерна новой социокультурной эпохи.

¹ В то же время это напоминает известную платоновскую концепцию познания как «припоминания» («Менон», 85c – 85d).

² Цит. по: *Ютен С.* Ук. соч. С. 106.

³ *Элиаде М.* Кузнецы и алхимики. С. 231.

⁴ Т. е. превратил бы в золото.

⁵ Цит. по: *Ютен С.* Ук. соч. С. 128.

⁶ *Элиаде М.* Мефистофель и андрогин. С. 325.

⁷ *Канселье Э.* Ук. соч. С. 174.

описание «влажного пути» делания, ведущего к завершению «произведения в белом», т. е. *альбедо*, получению «белой тинктуры»¹.

Метафора пути наиболее часто применяется в описании связей в алхимическом процессе духовных и телесных принципов, играющих важную роль в жизни как вселенной, так и человека. Многие мифологические эпизоды, повествующие о завоевании города либо сокровища, найденного в некоей отдаленной земле, выражают в иносказательной форме эту эзотерическую цель: двенадцать подвигов Геракла, рассмотренный ранее сюжет «Одиссеи» об инициатическом странствии героя к границам ойкумены, поход аргонавтов в Колхиду (родину Солнца). Взятие Трои, описанное в «Илиаде», также может заключать в себе оккультную мотивацию – обретение ахейцами до того неведомого им инициатического знания².

В последнем эпизоде находим еще один базовый сюжет по Борхесу – «взятие крепости». Непрístupная алхимическая крепость³, встречающаяся в символике герметического искусства, защищена двенадцатью воротами – вспомним двенадцать канонических операций алхимии⁴, «Книгу двенадцати врат» Джорджа Рипли или двенадцать «ключей» Василия Валентина. Образ запертого сада (*hortus conclusus*) или философского розария⁵ также может сближаться с домом-крепостью или храмом, в котором скрыт философский камень⁶. Чтобы проникнуть внутрь, нужно овладеть универсальными ключами⁷. На мотив завоевания обращает внимание и Юлиус Эвола, рассматривая алхимию как выражение «царской», или «героической», версии примордиальной традиции сакрального знания, выполняющей функцию хранителя света и благородства, символизируемых золотом. И если в ней речь идет не просто о поисках золота, как в других мифах, а о его изготовлении, это лишь указывает на то, насколько важным стал героический момент в смысле завоевания и преобразования⁸.

Присутствует в алхимии еще один смежный сюжет троянского цикла. Гельмут Никель отмечает, что аллегорией решающего момента в конце стадии альбедо мог быть суд Париса – распространенный мотив в иконографии алхимических трактатов. «Осада Трои соответствовала получению философского камня, а падение Трои – обретению эликсира, катализатора, который, подобно победе после схватки, породил из неблагоприятного исходного мате-

¹ Головин Е. В. Франсуа Рабле: вояж к Дионису. С. 191–210.

² Баттистини М. Астрология, магия, алхимия в произведениях изобразительного искусства. С. 258.

³ Здесь можно вспомнить еще одну метафору – «Башня из слоновой кости» (*Рабинович В. Л.* Ук. соч. С. 418).

⁴ Там же. С. 170.

⁵ Этот образ отражен в названии трактата Арнольда из Виллановы «*Rosarium Philosophorum*».

⁶ Выражение сходного мотива – выведенный в романе «Голем» Г. Майринка образ «дома у последнего фонаря», увидеть и попасть в который могут лишь избранные.

⁷ Баттистини М. Ук. соч. С. 340.

⁸ Эвола Ю. Герметическая традиция. С. 21–22.

риала драгоценнейшее вещество. Три богини, как в трактате Ватиканской библиотеки, также могли олицетворять три этапа делания: Афина с совой и звездой, передающими тьму ночи и звездный образ, олицетворяла нигредо; Юнона – с павлином и радугой Ириды – символизировала альбеда, а Венера – с красными розами, появляющаяся из белой раковины – рубедо. Богини подходили и для возвышенных целей духовных алхимиков, которых не интересовало материальное достижение получения золота, но которые <...> стремились к всеведению, всемогуществу и вечной любви и гармонии – именно тем трем дарам, что предложили Парису Афина, Юнона и Венера в ходе знаменитой попытки подкупа. С точки зрения алхимика <...> выбор Париса был единственно возможным, поскольку медь, металл Венеры, была распространенным исходным материалом для Великого делания, и ни у Афины, ни у Юноны не было металлов, которые они могли бы предложить для этой цели»¹.

В целом же наиболее выраженным в алхимической традиции представляется третий борхесовский сюжет – «путешествие-поиск». Частью этого глобального поиска оказываются рассмотренное ранее переживание смерти и хаоса, многочисленные испытания, трудности и опасности, победа над чудовищем и, наконец, нахождение заветного сокровища². Алхимическое делание воспроизводит универсальный «миф о герое», показывающий, что только там, где опасно (водная бездна, пещера, лес, остров, замок и т. п.) можно найти «труднодоступное сокровище» (драгоценность, деву, напиток жизни, победу над смертью)³.

Мотив путешествия-поиска роднит алхимию с «магической географией», обстоятельно исследованной Е. Головиным при анализе богатого герметического измерения романа Густава Майринка «Ангел западного окна», посвященного мистическому пути знаменитого алхимика Джона Ди. Стремление главного героя отправиться на завоевание Гренландии созвучно алхимической символике, где «посещение зеленой страны» фигурирует как одна из промежуточных стадий Делания⁴. «Достижение Гренландии означает выход из “нигредо” <...>, нахождение ориентиров собственного микрокосма, отделение своего мужского от своего женского начала; Гренландия – это “алхи-

¹ Nickel H. The Judgment of Paris by Lucas Cranach the Elder: Nature, Allegory, and Alchemy. P. 117–129. Перевод В. Н. Морозова. Вспомним распространенный сюжетный ход, когда героям сказок загадывают загадки или предлагают узнать кого-то из массива персонажей.

² К этому типу можно отнести как исход и скитания библейского Моисея по пустыне в поисках земли обетованной, так и сюжет «Энеиды», где герой также обретает свою «землю обетованную», а мотив поиска совмещается с мотивом завоевания.

³ Юнг К. Г. Психология и алхимия. С. 339.

⁴ «“Зеленый лик” (название другого романа Г. Майринка – К. Р., М. Р.) – также одна из стадий Великого делания («посещение зеленой страны»; некая интуитивная параллель угадывается и в известном римейке 1939 г. А. М. Волкова детской повести Лаймена Фрэнка Баума «Удивительный волшебник страны Оз» (1900) – путешествии Элли к Гудвину в Изумрудный город. Любопытно, что Г. Майринк, Л. Ф. Баум и А. М. Волков были современниками)» (Винокуров В. В. Ук. соч. С. 28).

мическая весна”, удачная прививка золотой ветви к тривиальному дереву, aqua permapens – драгоценная “вода, которая не смачивает рук”, первая ощутимая активность квинтэссенции. В алхимических текстах <...> встречаются такие <...> пассажи: “Над Гренландией горит звезда, луч коей в предрассветный час указывает путь в королевство белой лилии. Доступ к этому королевству охраняет зеленый лев. Из его пасти льется ядовитый витриоль. Если ты соберешь витриоль в свою реторту и не сожжешь стекла, крупинка света останется на дне реторты”¹. Но как понимать такие тексты? Следует ли совершить путешествие в географическую Гренландию в поисках витриоля? Или это метафорическое описание <...> лабораторного процесса?»². При такой постановке этот вопрос представляется скорее риторическим³.

Гренландия находится на севере, однако «север» здесь понятие не столько географическое, сколько метафизическое и экзистенциальное, пишет Е. Головин. В мистической традиции это и путь, и цель, царство *natura naturans* (природы творящей), в отличие от юга – царства *natura naturata* (природы сотворенной). Путь на север – вперед и вверх – означает и символизирует вероятное направление рыцарской инициации. К тому же, согласно магическому воззрению, за крайним арктическим барьером лежат неведомые страны, где жизнь протекает совершенно иначе⁴. Однако, чтобы найти свой путь, герою предстоит определить и верифицировать свой «индивидуальный меридиан»: когда в «Парсифале» Робера де Борона рыцарь спрашивает у отшельника, где искать священный Грааль, тот отвечает: «На севере», а на вопрос, где же север, отвечает молчанием – то ли не желает разговаривать, то ли дает понять, что это личное дело рыцаря⁵.

С поиском Грааля созвучен сюжет о походе аргонавтов, которому Е. Головин посвящает пространные рассуждения. «Это трагический и загадочный миф. Мы знаем только имена героев-участников, перипетии плаванья, возвращение из Колхиды в Грецию, деятельность колдуньи Медеи и прочее в таком роде. Но мы не знаем “то ради чего”. Что такое “золотое руно”? Шкура необыкновенного барана, высшая ценность, философский камень? Или магический раритет наподобие “кубка святого Грааля”, что вечно ищут и не находят никогда, который дает обладателю невероятные возмож-

¹ *Limojon de Saint-Didier*. Der hermetische Triumph. Цит. по: Головин Е. В. Лексикон. С. 396.

² Там же.

³ Тем не менее, в случае с историческим Джоном Ди, всерьез занимавшимся географией и навигацией, упоминания о Гренландии в его дневниках могут иметь и вполне географический характер (пусть и с мифологическим оттенком) – более того, с притязаниями на нее английской короны. В частности, в 1577 г. (28 ноября) доктор Ди писал: «Я объявил королеве ее права на владение Гренландией, Эстетиляндией и Фрисляндией» (*Dee J. The private diary of Dr. John Dee*. P. 4. Перевод Ю. Ф. Родиченкова).

⁴ Головин Е. В. Лексикон. С. 401, 403. Исторические поиски Земли Санникова в XIX–XX вв. и их научно-фантастическое отражение в одноименном романе академика В. А. Обручева представляют собой схожий сюжет, пусть и исходящий с иных позиций.

⁵ Там же. С. 401–402.

ности? Даже в статуте ордена Золотого Руна, учрежденного герцогом Филиппом Бургундским в середине пятнадцатого столетия, ничего не сказано о сути дела, кроме того, что это “тайна превыше всех тайн”. Даже плавание в Колхиду, несмотря на многочисленные опасности, вызывает недоумение. Слишком близкое расстояние, хорошо известная страна не объясняют ни тщательности постройки корабля, ни включения в экипаж самых знаменитых героев Эллады. Может быть, имеется в виду какая-нибудь другая “Колхида”?»¹.

Понимание сюжета углубляется, если представить аргонавтов инициатическими героями, отправившимися на завоевание великого делания. Хранящееся в Колхиде золотое руно может служить метафорой философского камня², но его можно понимать и более тривиально – как написанный на пергаменте трактат о получении золота³. К тому же обратим внимание на созвучие названия корабля «Арго» со словом «арго», означающим тайный язык. Мотивы эзотерического «языка птиц», «фонетической кабалы» (термин Фулканелли) и словесных игр, основанных на созвучиях и специфически трактуемых этимологиях, являются важной частью алхимической традиции⁴. Язык птиц и зверей научились понимать многие сказочные персонажи. В свою очередь, в «Алхимике» Пауло Коэльо «универсальный язык вселенной» постигает главный герой – пастух Сантьяго⁵.

Рассматривая символику золотого руна, Э. Канселье ассоциирует его с золотыми яблоками сада Гесперид, фигурирующими в мифе о Геракле, также относящемся к типу «поиска сокровища»: «Попытаемся исследовать имя загадочного животного – *Chrysomelle*, – этимологически разложив его следующим образом: *Χρυσός*, *Khrisos*, *золото*, и *μήλον*, *mêlon*, – как *баран*, так и *яблоко*. Небезынтересно, что символами златорунного барана являются золотые яблоки сада Гесперид»⁶.

Далее Э. Канселье пишет, что имя Ясона (Иасона) несет два смысла; первый – «говорить на ионийском наречии», а также «стрекотать как птица, болтать, выдавать тайну», второй – «обретать фиолетовую окраску», т. е. «цвет, составленный из <...> крайних цветов нашей работы, синего и красного, то есть из ртути и серы»⁷. Вспомним финальную стадию *иозиса*, характеризующуюся именно фиолетовым цветом, в исследованной Артуром

¹ Головин Е. В. О магической географии.

² «Золотое руно есть материя, используемая при Философском Делании, а также символическое имя философского камня» (Канселье Э. Алхимия. С. 161).

³ Баттистини М. Ук. соч. С. 259.

⁴ Джонсон К. Р. Феномен Фулканелли. С. 84–85, 212, 267.

⁵ Имя героя прямо отсылает к святому Иакову, считавшемуся покровителем христианских алхимиков, и созвучно названию города Сантьяго-де-Компостела, о паломничестве к которому речь в статье пойдет далее.

⁶ Канселье Э. Ук. соч. С. 158–161.

⁷ Там же. С. 166, 173. Приводимое Канселье цветовое соотношение философских ртути и серы представляется примечательным, поскольку не является характерным, другие авторы обычно приводят иные параллели.

Джоном Хопкинсом эллинистической версии этапов великого делания: тетрасомата/меланозис (черный цвет, первоматерия) – аргиропея/лейкозис (белый цвет, серебро) – хризопея/ксантозис (желтый цвет, золото) – иозис (фиолетовый цвет, «кристаллы золота» или прототип философского камня средневековой алхимии)¹.

Победив дракона, Ясон обретает способность с помощью чудодейственной воды, оставленной ему Медеей, повелевать двумя напавшими на него быками, которые имели медные копыта и медные рога. На этих быках он вспахивает Марсово поле, которое затем засеивает зубами дракона. «Так и мы, – пишет Э. Канселье, – можем с помощью двойного огня, обычного и философского, глубоко отворить нашу минеральную землю, дабы спрятать в нее сульфурный зародыш <...> Извлечение зубов из глотки поверженного чудовища – тонкое извлечение металлического семени <...> В этом несомненное сходство алхимического труда с полевыми работами – вот почему алхимию часто называют небесным земледелием»². Дракон, волшебная вода и копыта – три главных участника этой химической женитьбы – женское, посредствующее и мужское начала, отмечает Канселье. Наконец, в тишине, наступившей после битвы, Ясон овладевает золотым руном, два цвета которого, белый и красный, соответствуют двум завершающим состояниям философского камня³.

Важным элементом алхимического мифа о странствии и поиске является символическая победа алхимика над неким чудовищем – змеем, драконом, василиском и т. п. – имеющим принципиально двойственную, амбивалентную природу⁴.

Образ уробороса – змея, пожирающего свой хвост, – является одним из древнейших графических символов алхимии⁵. Следует вспомнить и образ

¹ Hopkins A. J. A Defence of Egyptian Alchemy. P. 424–431.

² Канселье Э. Ук. соч. С. 170. Агрикультурные мотивы в алхимии этим не ограничиваются. Здесь можно упомянуть и «Розарий философов» Арнольда из Виллановы, и псевдоним алхимика Гортулануса (Hortulanus – «садовник»), и представления о «растительной» разновидности философского камня, и переводное название трактата Раймонда Луллия «Ars Magna», имевшего хождение в среде русских старообрядцев XVIII в. – «Ароматуханный гроздеполезный овощ» (Шшиков А. М. Средневековая интеллектуальная культура. С. 327), и трактат «Тайны из философского сада» («Secreta z ogrodu philozowskiego») львовского алхимика XVII в. Андрея Торосовича, державшего настоящий аптекарский огород для своих изысканий (Tryjarski E. O pobożnym alchemiku lwowskim i znaczeniu jego zapisów dla badań językoznawczych. S. 47–59).

³ Канселье Э. Ук. соч. С. 170.

⁴ Сюда же можно отнести миф о Тезее, победившем Минотавра – еще одно чудовище двойственной природы. Характерно, что трудный путь к алхимической цели может изображаться в виде лабиринта (Баттистини М. Ук. соч. С. 340).

⁵ См.: Sheppard H. J. Gnosticism and Alchemy. P. 86–101; Sheppard H. J. The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy: a Study in Origins. P. 83–96; Sherwood Taylor F. The Origins of Greek Alchemy. P. 30–47. Уроборосоподобную символику космологического значения находим в «Герметическом корпусе»: «Демиургический ум вместе с логосом ... привел свои творения во вращательное движение и позволил им обращаться от неопределен-

библейского Змия с его гносеологическим пафосом (Быт. 3:5). К. Г. Юнг отмечает, что таинственный алхимический Меркурий, символизируемый уроборосом, присутствует в начале и в конце великого делания; как дракон, он пожирает себя и умирает, чтобы возродиться как *Lapis*. Он одновременно является жидким и металлическим, материальным и духовным, ледяным и огненным, ядовитым и целительным, – символ объединения противоположностей¹.

В знаменитом фрагменте из «Видений» Зосимы Панополитанского помещены мотивы «алхимической крепости-храма», чудесной воды, убийства дракона и обретения сокровища: «... возведи храм из единого камня, [белого], как свинцовые белила, <...> не имеющий в своем построении ни начала, ни конца. Внутри же него пусть будет источник чистой воды, сверкающей подобно солнцу. Постарайся заметить, на которой стороне вход в храм, и возьми в руку свою меч; затем ищи вход, ибо тесно место, где находится отверстие входа. И дракон лежит у входа, храм сторожа. Схвати его и сперва предай закланию, сдери с него кожу, <...> затем, сложив [плоть] членов с костями у входа в храм, сделай из них ступень, взойди на нее и проникни внутрь, и там найдешь вещь искомую»². Сравним этот фрагмент с классическим сюжетом поединка со змеем:

...с драконом-
кладохранителем
он сходил,ся,
бесстрашный в сражении,
под утесами темными
<...>
благородный меч
поразил змеечудище,
пригвоздил к скале,
и дракон издох;
тут по праву сокровищем
завладел герой,
воздаяньем за труд
было золото...³ («Беовульф», 13, 886–887, 891–894)

Дракон – существо двойственной природы, в котором хтоническое начало (змея) совмещено с небесным (птица)⁴. То же можно сказать и о васили-

ного начала к беспредельному концу; в самом деле, их кругообращение начинается там же, где заканчивается (Поймандр. С. 35–36).

¹ Юнг К. Г. Психология и алхимия. С. 305.

² Цит. по: Юнг К. Г. Видения Зосимы. С. 8. См. также: *Sherwood Taylor F. The Visions of Zosimos*. P. 30–47.

³ Беовульф. С. 71.

⁴ Юнг К. Г. Психология и алхимия. С. 303. Единство и противостояние двух начал в алхимии может выражаться также в символике «двойного уробороса» (крылатый и бескрылый дракон – см.: *Елеазар А. Древнее химическое делание*. С. 20) или поединка птицы (например, орла) со змеем (*Josten C. H. William Backhouse of Swallowfield*. P. 7). В контек-

ске, который, с одной стороны, является змеем, а с другой, согласно традиции бестиариев, – имеет птичьи черты и выводится из *петушиного яйца*¹ (такой мотив парадоксальной андрогинности дополнительно подчеркивает двойственность его природы). «Василиск – король змей <...> И хотя, покуда он жив, от яда его нет противоядия, все же он теряет свою зловредность, будучи сожжен дотла. Пепел его почитается хорошим в деле алхимии, а именно в превращении и изменении металлов», – пишет ученый монах XIII в. Варфоломей Английский². Упомянутое использование пепла своеобразно переключается с образом феникса и палингенезии.

В змееборческом мифе с главным героем соседствует кузнец, изготавливающий для него чудесное оружие (в алхимии же меч символизирует огонь³), однако кузнец и сам может быть змееборцем, выступать в роли божественного мастера, культурного героя, дающего блага людям. Мифологическое змееборчество как борьба с хтоническими силами хаоса оборачивается космотворчеством⁴, а именно оно представляет собой сквозной мотив алхимической философии⁵.

Не случайно М. Элиаде сближает алхимика с кузнецом и мифологическим культурным героем – «хозяевами огня»⁶, а сами алхимики (по одной из версий, представленной Оле Борхом (Боррихиусом) и Афанасием Кирхером) считали основателем своего искусства библейского Тувалкаина, который также положил начало кузнечному делу, «был ковачом всех орудий из меди и железа» (Быт. 4:22)⁷.

сте интерпретации этого мотива в популярной культуре примечателен эпизод из романа Дж. Роулинг «Гарри Поттер и тайная комната», где победить *василиска* главному герою помогает *феникс* (его символика рассмотрена выше).

¹ Харитонович Д. Э. Ук. соч. С. 80. Сходный сюжет об «огненном змее», вылупляющемся из петушиного яйца и приносящем своему хозяину золото, присутствует в восточноевропейском, в частности, украинском и белорусском фольклоре, и засвидетельствован в повестях Яна Барщевского и Пантелеймона Кулиша (*Барщевский Я. Шляхтич Завальня*, или Беларусь в фантастических повествованиях; *Кулиш П. Огняний змій. Повесть із народних переказів*. С. 286–287).

² Цит. по: Харитонович Д. Э. Ук. соч. С. 86.

³ Примечательна связь мифообразов: змей – меч – камень. У Зосимы змей охраняет «храм из единого камня»; по средневековым легендам, в голове дракона скрыт драгоценный камень; король Артур извлекает свой меч из камня (Тезей – из-под камня); наконец, для победы над змеем нужен особый меч – меч-кладенец, меч-хвостосек, «меч-змея» (в последнем случае очевидно некое «средство» между мечом и змеем по алхимическим принципам «подобное к подобному» и «природа природу побеждает»). Д-р Юнг замечает: «По алхимическим представлениям, Меркурий есть тот древний змий, который уже в раю владел “знанием” (*scientia*) <...> Орудие его мучений – огненный меч ангела <...>, и, однако, сам же Меркурий и есть этот меч» (Юнг К. Г. Видения Зосимы. С. 23).

⁴ Харитонович Д. Э. Ук. соч. С. 88–90.

⁵ См.: Рабинович В. Л. Ук. соч. С. 400.

⁶ Элиаде М. Кузнецы и алхимики. С. 183.

⁷ Родиченков Ю. Ф. Ук. соч. С. 67.

Не менее примечательный момент заключается в парадоксальной связи между змеем и змееборцем, доходящей до их отождествления¹ (на это косвенно намекает и то, что змеи боятся василиска и погибают от его взгляда). Таким образом, змей гибнет как бы от самого себя (уроборос!), приносит себя в жертву, чтобы обрести золото (иначе: умирает, чтобы возродиться в золотом виде). Если же предположить, что змееборец и змей – одно и то же (в психологической интерпретации побеждаемый алхимиком змей есть его собственное бессознательное²), то жертвенное самоубийство совершает сам мастер³. Мы снова обнаруживаем базовый борхесовский сюжет: «*Vive sed per mortem*» – возродиться через смерть.

Возвращаясь к сюжету путешествия, нельзя не упомянуть еще один пространенный в алхимии его вариант – паломничество. Здесь пересекаются мифологический и легендарный⁴ уровни алхимической традиции. Наиболее известным в этом контексте является путешествие Николая Фламелья (XIV в.) к могиле святого апостола Иакова в Сантьяго-де-Компостела в Галисии, с потаенной целью – найти учителя⁵, способного объяснить ему таинственные рисунки «Книги Авраама Еврея».

Такое паломничество для средневековых западных алхимиков стало традицией⁶. Само название «Компостела», пишет С. Ютен, имело особый смысл для алхимика, разделявшего его на два латинских слова: *campus* («поле») (оно также вызывало ассоциацию с компостом, в котором происходило гниение, необходимое для успеха делания) и *stella* («звезда»). Таким образом, Компостела – *Campus stellae*, «Поле звезды». Еще один символический пласт этого путешествия связан с идеей герметической аналогии, соответствия ме-

¹ Харитонович Д. Э. Ук. соч. С. 88.

² Юнг К. Г. Философское древо. С. 142; *Он же*. Видения Зосимы. С. 28.

³ Харитонович Д. Э. Ук. соч. С. 88–89.

⁴ Легенда, с одной стороны, родственна мифу, с другой – аллегории и символу. В отличие от мифа, легенда формируется вокруг некоего исторического ядра, исторической личности, окруженных некоей «туманностью». Порой трудно понять, где заканчивается история и начинается легенда. Героем легенды, как правило, оказывается необычный человек, переживший необычный опыт (в то время как обычный человек, переживающий необычный опыт, либо станет необычным, либо окажется героем трагедии). Мотивы легенд коренятся в действительно необычайном опыте, и самым важным мотивом является чудо (Винокуров В. В. Ук. соч. С. 49).

⁵ В романе П. Коэльо «Алхимик» путешествие главного героя в поисках учителя, т. е. Алхимика, является сюжетообразующим. Не случайно одним из центральных понятий романа является «Стезя».

⁶ Некой аналогией этого могут быть путешествия древнегреческих философов Фалеса, Гераклита, Демокрита, Пифагора в Египет и на Ближний Восток в поисках мудрости, наводящие на мысль, что «греческая философия зародилась под сенью пирамид» (Дрэпер Дж. История умственного развития Европы. С. 163). В средневековой Европе путешествие было обычным образом жизни как для рыцарей, так и для особого социального стратума студентов-вагантов и бродячих клириков. Исторический материал и корпус легенд богаты описаниями путешествий таких алхимиков, как Арнольд из Виллановы, Раймонд Луллий, Николая Фламель (о нем ниже), Парацельс, Джон Ди, Эдвард Келли, Александр Сетон (Космополит), Михал Сендзивой, Ириной Филалет и др.

жду небом и землей, «тем, что сверху», и «тем, что снизу», согласно «Изумрудной скрижали»: не случайно Млечный Путь имел старинное название «путь святого Иакова»¹.

Возможная интерпретация цели алхимического паломничества может совмещать символический аспект с историческими реалиями развития и распространения алхимии: «цель путешествия – святилище <...>, где должна состояться символическая встреча с Христом-Лаписом: герметическим знанием, содержащимся в арабских манускриптах, хранившихся в XII веке в Испании»². Образ пилигрима символизирует алхимика, находящегося в поисках философского камня, а также Меркурия-алхимика, которого называли за его летучесть «путником» или «странником»³. Интересно, что в «Кентерберийских рассказах» Джеффри Чосера (XIV в.), фабулой которых является паломничество группы персонажей (в данном случае в Кентербери, к могиле святого Фомы Кентерберийского – архиепископа Томаса Бекета), исследователи обнаруживают скрытые алхимические мотивы и «меркуриальные фигуры»⁴, а один из рассказов непосредственно посвящен искателям философского камня⁵.

Согласно легенде, Раймонд Луллий также совершил паломничество в Сантьяго-де-Компостела, за сто лет до Фламея. Фулканелли же говорит, что большинство адептов во все времена прибегали к подобной аллегорической форме изображения своего пути познания материи и обретения философского камня. Вслед за Фулканелли современный герметик Глеб Бутузов рассматривает историю Фламея в свете аллегорической интерпретации. Например, имя обретенного Фламельем («огненным» – от латинского *flamma* – «пламя», «огонь») в Испании учителя, мэтра Канчеса (Санчеса), может быть аллегорическим названием «белого сульфура Философов», особенностью которого является сухость (греч. *Καυχανοξ*). Решение Фламея и Канчеса добираться до Франции морем, а не по земле символизирует предпочтение ими «влажного пути» делания перед «сухим». Фламель-огонь благополучно до-

¹ Ютен С. Ук. соч. С. 196–197. С именем Иакова (на этот раз не апостола, а ветхозаветного патриарха) связан еще один выразительный образ связи «верхнего» и «нижнего» – лестница в небеса, увиденная Иаковом во сне (Быт. 28:12–16, 18–19). В алхимическом трактате «Mutus liber» изображение лестницы Иакова является своеобразным лейтмотивом, повторяясь с вариациями в начале и конце трактата. Интересно в алхимическом контексте и то, что под головой Иакова во время сна находился некий *камень* (Быт. 28:18–19). Существует легенда, отождествляющая камень Иакова со Сконским камнем, или Камнем судьбы, который был неотъемлемым церемониальным атрибутом коронации шотландских монархов, а позже был вывезен в Англию и вделан в основание трона английских королей в Вестминстерском аббатстве.

² Баттистини М. Ук. соч. С. 263.

³ Там же.

⁴ См.: Hitchcox K. L. Alchemical Discourse in the “Canterbury Tales”: Signs of Gnosis and Transmutation. Houston: Rice University, 1988; Martin C. A. N. Mercurial Haeresis: Chaucer’s Hermeneutical Po-et(h)ics. South Bend: University of Notre Dame, 1993.

⁵ См.: Родыгин К. М., Родыгин М. Ю. Алхимико-философские рефлексии Джеффри Чосера: возможности и пути их интерпретации. С. 3–20.

бирается до Орлеана (*or-leans*, что можно расшифровать как «там находится золото»), а Канчес-сульфур погибает вследствие продолжительной рвоты, обозначающей растворение и разложение. В классическом прочтении легенды Фламель по возвращении из путешествия успешно завершает великое дело и получает философский камень, однако в аллегорической интерпретации вполне возможен вывод, что адепт совершил свое длительное и плодотворное паломничество к святому Иакову, не выходя за пределы лаборатории в подвале своего дома на углу парижских улиц Писарей и Мариво¹.

Такое понимание сюжета алхимического путешествия в определенной мере созвучно идеям «духовной алхимии» позднесредневековых немецких мистиков:

Камень мудрецов – в тебе
Чтоб золото сыскать, спустись в свои глубины,
За камнем мудрецов не идут на чужбины²
(*Ангелус Силезиус. Херувимский странник*, 118).

Мотив «очень длинного пути», *longissima via*, дальних и опасных странствий подвергается парадоксальной инверсии. В этом контексте уместно упомянуть также приводимую Кеннетом Райнером Джонсоном многозначительную суфийскую притчу о Ходже Насреддине, который ищет некую вещь не там, где потерял, а там, где виднее³ (вспомним также разговорную метафору «поиска иголки в стоге сена»).

Хотя философский камень и получают в результате некой невероятной операции, он в то же время вполне доступен, так как находится повсюду. Джордж Рипли (XV в.) пишет: «Философы говорят, что Камень приносят нам рыбы и птицы, им обладает каждый человек, он находится всюду, в вас, во мне, в любой вещи, во времени и в пространстве»⁴. Согласно другому алхимическому тексту, опубликованному в «*Gloria Mundi*», Камень «известен всем людям, молодым и старым, он находится в поле, в деревне, в городе, во всех вещах, созданных Богом; и при этом он презирается всеми. Богатые и бедные каждый день держат его в руках. Слуги выбрасывают его на улицу»⁵.

¹ Бутузов Г. Фламель, алхимия и колесо истории. С. 15–17, 22–23.

² *Ангелус Силезиус. Херувимский странник (Остроумные речения и вирши)*. С. 221. Параллельно с духовноалхимическими воззрениями существовала и их своеобразная инверсия – сниженный вариант прочтения алхимического «антропоцентризма». Например, попытка алхимика Геннига Бранда выделить первоматерию великого делания из человеческой мочи, в результате чего им был открыт фосфор, примечательна как возможное выражение предельно конкретизированного понимания тезиса, что некую тайную субстанцию (в данном случае – первоматерию) следует искать именно *в человеке*.

³ *Джонсон К. Р. Феномен Фулканелли*. С. 98.

⁴ Цит. по: *Элиаде М. Кузнецы и алхимики*. С. 238–239.

⁵ С. Ютен приводит легенду, иллюстрирующую эти рассуждения буквально. В доме Николя Фламеля на старинной улице Мариво, впоследствии исчезнувшей при перестройке центра Парижа в XIX в., поколения искателей исследовали стены и фундамент в надежде найти спрятанный там адептом, как уверяла народная традиция, запас философского

Дети играют с ним¹. И, однако, никто не ценит его, хотя после человеческой души это самая чудесная и самая драгоценная вещь на Земле, и она может свергать королей и князей. Тем не менее, Камень считается самой презренной и самой ничтожной вещью на земле...»². В тексте, приписываемом Зосиме, говорится о Камне, который не является камнем, о драгоценной вещи, которая не имеет цены, о предмете с бесчисленными формами, у которого нет формы, о незнакомце, которого знают все³.

М. Элиаде усматривает в философском камне «парадокс иерофании», состоящий в том, что она осуществляет разрыв уровней, являя сакральное и воплощая трансцендентность в «презренном предмете». Итак, Камень остается невидимым для глаз непосвященных – он повсюду, но он же оказывается вещью, которую труднее всего добыть⁴.

В подписанном инициалами W. V.⁵ алхимико-поэтическом тексте «Магистерий», включенном в «Theatrum Chemicum Britannicum» Элиаса Ашмола (XVII в.), читаем:

При свете дня блуждают те,
Кто хочет обрести

камня. При этом никто не обратил внимание на несколько больших глиняных горшков, стоявших в подвале. Однажды некая служанка спустилась в подвал, чтобы вернуть эти горшки в хозяйственное использование, а все их содержимое – порошок красноватого цвета – вывалила в сточную канаву. Не был ли это тот ли самый запас порошка проекции, который так долго и тщетно искали? (Ютен С. Ук. соч. С. 134).

¹ Утверждение Рипли переключается с метафорическим описанием *рубедо*, финальной стадии делания, как «детской игры» – *ludus puerorum* (Баттистини М. Ук. соч. С. 366–367).

² Цит. по: Элиаде М. Кузнецы и алхимики. С. 238–239.

³ Там же. Такое сближение философского камня и первоматерии, находящихся, на первый взгляд, в крайних, диаметрально противоположных точках алхимической иерархии совершенства, парадоксально замыкает вертикальную иерархию бытия, символизируемую лестницей Иакова, в кольцо уробороса – где хвост, там и голова.

⁴ Там же. С. 240. Идея «доступно-недоступного» философского камня выражается и на более низком, практически профанном уровне – в легендах об алхимических тайниках. Помимо вышеупомянутой истории о доме Фламелья, С. Ютен приводит многочисленные предания о том, что в некоторых кафедральных соборах солнечные лучи в день летнего солнцестояния, проходя через крошечное отверстие в витраже, падают на то место (на плитке пола или на колонне), где устроен тайник с запасом порошка проекции. Подобная легенда гласит, что епископ Гийом Парижский спрятал философский камень в одной из колонн в соборе Парижской Богоматери, и на это место будто бы указывает взгляд ворона, помещенного на одном из порталов (Ютен С. Ук. соч. С. 201, 205) (очевидна аналогия с приводимым В. Гюго преданием об Аверроэсе, якобы зарывшем под колонной в главной мечети Кордовы солнечный луч, чтобы тот за несколько тысяч лет превратился в золото). Аналогичная история «обретения сокровища» связана с алхимиком Василием Валентином: по легенде, его труды были найдены в церкви города Эрфурта при удивительных обстоятельствах: молния ударила в пустотелую колонну, и из нее вывалилось несколько рукописных книг (Ютен С. Ук. соч. С. 181).

⁵ Под этими инициалами, по-видимому, скрывается английский алхимик XVII в. Уильям Бэкхаус (См.: Josten C. H. William Backhouse of Swallowfield. P. 1–33).

Искусства дар и Камень наш,
А он на их пути.
Но что же ищут те мужи,
Не зная, что искать?
Ведь вряд ли может тот, кто слеп,
Путь к цели указать.
Но нет, сынов Гермеса путь –
О Мудрости молить,
Путь к Древу Жизни, к тайнам недр
Она могла б открыть¹.

М. Элиаде замечает, что точная природа решающего испытания, которое для алхимика соответствовало получению философского камня или эликсира, неизвестна: алхимическая литература, будучи весьма многословной во всем, что касается предварительных стадий и этапов делания, делает лишь загадочные и непонятные намеки на великую тайну – *mysterium magnum*². По словам Гортулануса, только тот, кто знает, как сделать философский камень, понимает слова, которые его описывают³. Возникает своего рода замкнутый круг, и его преодолением может быть божественное откровение, индивидуальный мистический опыт, существенная часть которого все так же не может (и не должна!) быть выражена словами. Эта позиция выразительно озвучена в апокрифическом диалоге Платона, приводимом Джеффри Чосером в «Рассказе Слуги каноника»:

И мы, философы, без нужды крайней
Открыть не можем тайну никому.
Она известна Богу одному.
Лишь избранным Он тайну открывает,
А чаще доступ к тайне преграждает⁴.

Такая ситуация придает центральное значение личности главного героя алхимического поиска – самого алхимика (сравним с идеей «индивидуального меридиана»). М. Элиаде пишет, что инициационные опыты по мере продвижения *opus* выковывают искателю новую личность⁵ (вспомним мотив смерти и воскресения). Обретаемое адептом бессмертие в легендах обычно понимается буквально, но может интерпретироваться и как форма увекове-

¹ *W. B. The Magistery*. P. 342–343. Перевод Ю. Ф. Родиченкова.

² *Элиаде М.* Кузнецы и алхимики. С. 236.

³ Там же. С. 239.

⁴ *Чосер Дж.* Рассказ Слуги каноника. С. 474.

⁵ *Элиаде М.* Кузнецы и алхимики. С. 237. С. Ютен пишет о том, что адепт после завершения магистерия мог принять новое «герметическое имя» (*Ютен С.* Ук. соч. С. 113). Характерно, что имена Фулканелли, Филалета, Космополита и ряда других алхимиков представляют собой говорящие псевдонимы (*Винокуров В. В.* Ук. соч. С. 52). Образ «выковывания личности» алхимиком перекликается с упоминаемой в романе «Белый доминиканец» Г. Майринка способностью даосских адептов переходить в ранг бессмертных, обращая внешнюю форму своего тела в меч, что в конце концов делает и главный герой.

чения имени. «В обыденности значение имени сохраняется после смерти или разрушения носителя имени, по крайней мере, некоторое время, но легенда и миф – это формы, которые значение увековечивают, неся его сквозь историю, помещая его в “башню бессмертия”. Поэтому алхимику важно оставить после себя не автопортрет, а легенду»¹. В. Винокуров отмечает, что мифологические герои получают в алхимии своеобразное продолжение – обретают носителей традиции, что порой выражается вполне буквально: «... например, Эттейла изображает алхимика в крылатом шлеме Гермеса, то есть он буквально – носитель шлема, а в “Големе” Густава Майринка приключения героя начинаются со случайного обмена шляпами с алхимиком <...> Алхимик, надевший шляпу Гермеса, становится чудесным образом причастным делам египетского Тота, ... становится носителем огня, который питает силу разума, <...> вступает в битву со временем <...> Становится “странником”, история которого превращается в легенду»².

Этот мотив весьма активно используется и переосмысливается в художественной литературе (вспомним линию преемственности «миф-легендароман»³). Акцентируя образ алхимика и его поиск, литература предлагает сюжетный поворот: *поиск важнее Камня*, и то, что понимать под Камнем, раскроется лишь в конце поиска. «... волшебник Изумрудного города – плут, и все же каждый из героев, поверивших ему, получил именно то, что просил. <...> Гарри Поттер “роняет” “воскресающий камень” (один из вариантов прочтения “философского камня”) в лесу и даже не запоминает места, где он его обронил»⁴. В предельном случае движение – все, конечная цель – ничто, жизнь есть путь – *Via est vita*. Г. Майринк в романе «Белый доминиканец» пишет о «белом пути», путешествовать по которому нужно ради самого пути, во имя радости странствия, и который не имеет конца.

Такими видятся основные моменты мифо-легендарного измерения феномена западной алхимии, связанные с сюжетами завоевания, возвращения, поиска, смерти и воскресения. Некоторые алхимические мифологемы, такие как, например, андрогин и «химическая свадьба», практически не попали в поле рассмотрения и заслуживают отдельных исследований. Проведенный анализ не претендует на полноту во многом благодаря самой природе предмета: алхимический миф «можно и объяснить, и расшифровать. Но всегда останется нечто гармонически неразложимое <...> Цельное – непроницаемое – зовущее проникнуть в себя, себя же и постичь. <...> истолкование всякий раз оборачивается неполнотою этого истолкования, вынуждающего предпринять еще одно в надежде на окончательную однозначность»⁵. А пока

¹ Винокуров В. В. Ук. соч. С. 62.

² Там же. С. 70.

³ Рабинович В. Л. Ук. соч. С. 197.

⁴ Винокуров В. В. Ук. соч. С. 28. Созвучные по настроению мысли Х. Л. Борхес вкладывает в уста Парацельса: «Путь – это и есть Камень. Место, откуда идешь, – это и есть Камень. Если ты не понимаешь этих слов, то ничего пока не понимаешь. Каждый шаг является целью» (Борхес Х. Л. Роза Парацельса. С. 215).

⁵ Рабинович В. Л. Ук. соч. С. 199.

«”Арго” покидает знакомые берега и направляет свой путь в неведомый Океанос, где нет ничего кроме Тайны»¹.

Выводы

Проведенный анализ основных моментов мифо-легендарного измерения феномена западной алхимии в контексте четырех базовых сюжетов по Х. Л. Борхесу («завоевание крепости», «путешествие-возвращение», «путешествие-поиск», «смерть и воскресение») показывает присутствие и важность всех этих сюжетов в алхимической традиции.

Наиболее выраженным здесь представляется третий борхесовский сюжет – «путешествие-поиск»: мотив «очень длинного пути», *longissima via*, дальних и опасных странствий (здесь к алхимии примыкают мотивы «магической географии»). Другие сюжеты также важны, но выступают скорее эпизодами глобального поиска: переживание «инициатической смерти» и символическое сошествие в ад на стадии нигредо; алхимическая одиссея – «возвращение домой» к исходному райскому состоянию; завоевание крепости или храма, где сокрыта «вещь искомая».

Алхимическое делание воспроизводит универсальный «миф о герое», показывающий, что только через прохождение испытаний и разного рода опасных топосов можно найти труднодоступное сокровище. Побеждая хтонических чудовищ (змея, дракона, василиска и т. п.), герой-алхимик в определенном смысле преодолевает и самого себя, выковывает себе обновленную личность. Мифологическое змеборчество как борьба с силами хаоса оборачивается космотворчеством.

Метафора поиска в неких далеких землях сокровища – философского камня, эликсира, тайного знания – может парадоксально инвертироваться: драгоценное сокровище оборачивается «презренной вещью» и находится повсюду, в непосредственной досягаемости, но, тем не менее, остается невидимым для глаз непосвященных и потому оказывается вещью, которую труднее всего добыть. Духовная и психологическая интерпретации этого мотива приводят к идее поиска философского камня в собственной душе – и тогда в метафору могут превратиться не только странствия адепта, но и лабораторные реалии алхимической практики.

Так или иначе, это придает центральное значение личности главного героя алхимического поиска – самого алхимика. Поэтому популярными и важными являются как вырастающий из мифологического базиса жанр алхимической легенды об адепте, так и его последующая творческая ассимиляция в художественной литературе, в которой на современном этапе выработалась концепция «Поиск важнее Камня». И хотя это утверждение может быть небесспорным с точки зрения алхимической традиции, оно, тем не менее, свидетельствует, что именно поиск является ключевой алхимической мифологией.

¹ Головин Е. В. О магической географии.

ЛИТЕРАТУРА

- Ангелус Силезиус*. Херувимский странник (Остроумные речения и вирши). СПб.: Наука, 1999.
- Аристотель*. Поэтика // *Аристотель*. Сочинения. В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 645–680.
- Аристотель*. Физика // *Аристотель*. Сочинения. В 4 т. М.: Мысль, 1981. Т. 3. С. 60–262.
- Барщевский Я.* Шляхтич Завальня, или Беларусь в фантастичных повествованиях. СПб.: Амфора, 2010.
- Баттистини М.* Астрология, магия, алхимия в произведениях изобразительного искусства. М.: Омега, 2007.
- Беовульф // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М.: Художественная литература, 1975. С. 27–180.
- Бердяев Н. А.* Новое Средневековье. М.: Феникс, ХДС-пресс, 1991.
- Бернулли Р.* Духовное развитие в алхимии. Б. м.: Salamandra P.V.V., 2012.
- Борхес Х. Л.* Роза Парацельса // *Борхес Х. Л.* Собрание сочинений. В 4 т. СПб.: Амфора, 2011. Т. 4. С. 214–217.
- Борхес Х. Л.* Четыре цикла // *Борхес Х. Л.* Собрание сочинений. В 4 т. СПб.: Амфора, 2011. Т. 3. С. 126–127.
- Бутузов Г.* Фламель, алхимия и колесо истории // *Фламель Н.* Алхимия. СПб.: Азбука; Петербургское востоковедение, 2001. С. 9–34.
- Винокуров В. В.* Алхимия в современном мире – sol niger // *Magnum Ignatum: Алхимия. Иконология. Схоластика.* М.: Либроком, 2012. С. 27–196.
- Гай Юлий Солин.* Собрание достопамятных сведений // *Знание за пределами науки /* Под ред. И. Т. Касавина. М.: Республика, 1996. С. 198–229.
- Поймандр // Высокий герметизм / Науч. ред. Р. В. Светлов. СПб.: Азбука; Петербургское востоковедение, 2001. С. 29–48.
- Геродот.* История. В девяти книгах. Л.: Наука, 1972.
- Гильом де Лоррис, Жан де Мен.* Роман о Розе. Ростов-на-Дону: Югпродторг, 2001.
- Головин Е. В.* Лексикон: рецензия на роман Г. Майринка «Ангел Западного окна» // *Головин Е. В.* Приближение к Снежной Королеве. М.: Арктогея-Центр, 2003. С. 357–410.
- Головин Е. В.* О магической географии // Евгений Головин // [URL]: <http://golovinfond.ru/content/o-magicheskoy-geografii>.
- Головин Е. В.* Миф о тайне // Евгений Головин // [URL]: <http://golovinfond.ru/content/mif-o-tayne>.
- Головин Е. В.* Франсуа Рабле: вояж к Дионису // *Головин Е. В.* Приближение к Снежной Королеве. М.: Арктогея-Центр, 2003. С. 191–210.
- Джонсон К. Р.* Феномен Фулканелли. М.: Энигма, 2009.
- Дрэпер Дж.* История умственного развития Европы. Киев: Южно-Русское книгоиздательство Ф. А. Иогансона, 1896.
- Елезар А.* Древнее химическое делание. Киев: Пор-Рояль, 2006.
- Жаринов Е. В.* Алхимия и литература // @ам себе писатель. Литературный интернет-клуб // [URL]: http://samopiska.ru/main_dsp.php?top_id=1620.
- Иллюстрированная энциклопедия суеверий и волшебства / Сост. А. Леманн. Киев: Україна, 1991.
- Йейтс Ф.* Розенкрейцерское просвещение. М.: Алетея, Энигма, 1999.
- Канселье Э.* Алхимия. М.: Энигма, 2012.
- Кулиш П.* Огняний змій. Повість із народних переказів // Огняний змій: Українська готична проза XIX ст. Львів: Піраміда, 2006. С. 253–305.

- Николай Кузанский. Об ученом незнании // Николай Кузанский. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1979. Т. 1. С. 48–184.*
- Платон. Менон // Платон. Сочинения. В 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 575–612.*
- Публий Овидий Назон. Метаморфозы. М.: Художественная литература, 1977.*
- Рабинович В. Л. Алхимия. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2012.*
- Родигін К. М. «Містична ніч» Середньовіччя в контексті сучасної західної культури // Філософські виміри сучасної соціальної реальності: матеріали міжнародної наукової конференції. Донецьк: ДонНУ, 2011. С. 64–66.*
- Родигін К. М. На межі безмежного: горизонти цілепокладання в алхімічній філософії // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. Київ: ВІР УАН, 2013. Вип. 71 (№ 4). С. 544–549.*
- Родигін К. Число та нескінченність в алхімічній філософії // На шляху до синтезу філософії, науки та релігії: матеріали IV Всеукраїнської науково-практичної конференції «Людина. Всесвіт. Абсолют. Класичний, некласичний, постнекласичний та езотеричний підходи». Львів: Видавництво Львівської політехніки, 2013. С. 67–76.*
- Родиченков Ю. Ф. Практическая духовность и духовная практика алхимии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013, № 4 (31). С. 66–86.*
- Родыгин К. М., Родыгин М. Ю. Алхимико-философские рефлексии Джеффри Чосера: возможности и пути их // Aliter. 2013, № 1. С. 3–20.*
- Роулинг Дж. К. Гарри Поттер и тайная комната. М.: Росмэн, 2001.*
- Семушкин А. В. Литературный корпус греко-египетского философского синкретизма // Человек как философская проблема: Восток – Запад. М.: Изд-во УДН, 1991. С. 90–106.*
- Сухачев Н. Л. Феномен духа и космос Мирчи Элиаде // Элиаде М. Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998. С. 5–37.*
- Февр Л. Фольклор и фольклористы // Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 347–358.*
- Харитонович Д. Э. В единоборстве с василиском: опыт историко-культурной интерпретации средневековых ремесленных рецептов // Одиссей. Человек в истории. 1989. С. 77–97.*
- Хейзинга Й. В тени завтрашнего дня // Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М.: АСТ, 2004. С. 339–539.*
- Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Л.: Наука, 1986.*
- Чосер Дж. Рассказ Слуги каноника // Чосер Дж. Кентерберийские рассказы. М.: Наука, 2012. С. 455–474.*
- Шишков А. М. Средневековая интеллектуальная культура. М.: Издатель Савин С. А., 2003.*
- Эвола Ю. Герметическая традиция. М., Воронеж: Terra foliata, 2010.*
- Эко У. Средние века уже начались // Иностранная литература. 1994. №4. С. 258–267.*
- Элиаде М. Кузнецы и алхимики // Элиаде М. Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998. С. 140–253.*
- Элиаде М. Мефистофель и андрогин // Элиаде М. Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998. С. 324–478.*
- Юнг К. Г. Парацельс как духовное явление // Юнг К. Г. Дух Меркурий. М.: Канон, 1996. С. 71–163.*
- Юнг К. Г. «Улисс» // Юнг К. Г. Дух Меркурий. М.: Канон, 1996. С. 281–316.*
- Юнг К. Г. Психология и алхимия. М.: Рефл-бук, К.: Ваклер, 1997.*
- Юнг К. Г. Видения Зосимы // Юнг К. Г. Философское древо. М.: Академический проект, 2008. С. 3–64.*
- Юнг К. Г. Философское древо // Юнг К. Г. Философское древо. М.: Академический проект, 2008. С. 65–174.*
- Ютен С. Повседневная жизнь алхимиков в средние века. М.: Молодая гвардия, 2005.*
- Berthelot M. Les Origines de l'Alchimie. Paris: Georges Steinheil, 1885.*

- Dee J.* The private diary of Dr. John Dee / Ed. by W. Halliwell. London: printed for the Camden society by John Bowyer and son, 1842.
- Heym G.* Review: Jacques Breyer. Dante Alchimiste. Interpretation alchimique de la Divine Comedie // *Ambix*. 1958. Vol. 6. N.3. P. 159–160.
- Hitchcox K. L.* Alchemical Discourse in the “Canterbury Tales”: Signs of Gnosis and Transmutation. Houston: Rice University, 1988.
- Hopkins A. J.* A Defence of Egyptian Alchemy // *Isis*. 1938. Vol. 28. P. 424–431.
- Josten C. H.* William Backhouse of Swallowfield // *Ambix*. 1949. Vol. 4. N. 1–2. P. 1–33.
- Martin C. A. N.* Mercurial Haeresis: Chaucer’s Hermeneutical Po-et(h)ics. South Bend: University of Notre Dame, 1993.
- Nickel H.* The Judgment of Paris by Lucas Cranach the Elder: Nature, Allegory, and Alchemy // *Metropolitan Museum Journal*. 1982. N. 16. P. 117–129.
- Oesper R. E.* Alchemy: Folly or Wisdom? // *Journal of Chemical Education*. 1930. Vol. 7. N. 11. P. 2664–2674.
- 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.
- Sallustius.* On the Gods and the World // *The Encyclopedia of the Goddess Athena* // [URL]: <http://www.goddess-athena.org/Encyclopedia/Friends/Sallustius/index.htm>.
- Sheppard H. J.* Gnosticism and Alchemy // *Ambix*. 1957. Vol. 6. N. 2. P. 86–101.
- Sheppard H. J.* Egg Symbolism in Alchemy // *Ambix*. 1958. Vol. 6. N. 3. P. 140–148.
- Sheppard H. J.* The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy: a Study in Origins // *Ambix*. 1962. Vol. 10. N. 2. P. 83–96.
- Sherwood Taylor F.* The Origins of Greek Alchemy // *Ambix*. 1937. Vol. 1. N. 1. P. 30–47.
- Sherwood Taylor F.* The Visions of Zosimos // *Ambix*. 1937. Vol. 1. N 1. P. 88–92.
- Titley A. F.* The Macrocosm and the Microcosm in Mediaeval Alchemy // *Ambix*. 1937. Vol. 1. N. 1. P. 67–69.
- Tryjarski E.* O pobożnym alchemiku lwowskim I znaczeniu jego zapisów dla badań językoznawczych // *Biuletyn Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego*. 2001. N 24 / 25. S. 47–59.
- W. B.* The Magistery // *Theatrum Chemicum Britannicum. Containing Severall Poetical Pieces of our Famous English Philosophers, who have written the Hermetique Mysteries in their owne Ancient Language. Faithfully Collected into one Volume, with Annotations thereon, by Elias Ashmole, Esq. Qui est Mercuriophilus Anglicus*. London, 1652. P. 342–343.

ПЕРВОИСТОЧНИКИ

РЕНЕ ГЕНОН

ТЕОСОФИЗМ: ИСТОРИЯ ОДНОЙ ПСЕВДОРЕЛИГИИ (продолжение¹). Гл. XXI–XXV

Перевод с французского А. А. Игнатьева

Глава XXI

ЗЛОКЛЮЧЕНИЯ АЛКИОНА

В истории, о которой мы сейчас поговорим, речь шла уже не о манифестациях Пифагора или Кут Хуми, выступавших, без сомнения, в качестве «предвестников», но о самом Бодхисаттве Майтрее, и молодой человек, которого избрали на эту роль, был на сей раз не англичанином, а индусом по имени Кришнамурти. Его опекуницей объявила себя г-жа Безант, как и опекуницей его брата Нитьянанды, который должен будет выполнять дополнительную миссию. Обычно они проходили под астрономическими псевдонимами Алкион² и Мицар³. Оба они сопровождали г-жу Безант во время ее поездки в Париж в 1911 г. и сидели по обе стороны от нее на лекции, которую она прочитала в Сорбонне 15 июня, причем на этом собрании председательствовал г-н Лиар, тогдашний вице-ректор (который, следует заметить, являлся протестантом). Темой этой лекции было «послание Джордано Бруно современному миру»⁴. Чтобы понять смысл этого названия, следует знать, что г-жа Безант считает себя перевоплощением Джордано Бруно, кроме этого, она утверждает, что прежде была женщиной-философом Ипатией, дочерью математика Теона Александрийского. Ранее же, касаясь этой темы, она представляла совершенно другую версию, решительным образом утверждая, подобно г-же Блаватской, что «она была индуской в своей предыдущей жиз-

© А. А. Игнатьев

¹ Начало и продолжение в предыдущих номерах журнала «Aliter» (2013. № 3. С. 57–94; 2014. № 4. С. 59–80. 2015. № 5. С. 43–83; 2016. № 6. С. 62–101). Система ссылок, использованная Р. Геноном, приведена в соответствии с формальными нормами настоящего издания. – *Прим. ред.*

² Алкион, или Альциона – звезда из созвездия Тельца. – *Прим. пер.*

³ Мицар – звезда из созвездия Большой Медведицы. – *Прим. пер.*

⁴ Совсем недавно, 26 июля 1921 г., г-жа Безант, прибывшая в Париж, чтобы председательствовать на Теософском конгрессе, вновь выступила с лекцией в большом амфитатре Сорбонны. Разве нынешний вице-ректор, г-н Аппель, который был обязан дать на этот раз необходимое разрешение на это мероприятие и который к тому же сидел на нем в первом ряду, не является также протестантом? См. на эту тему статью г-на Эжена Тавернье в «Libre Parole». 25.07.1921.

ни»¹. По правде говоря, вряд ли подобные вариации способны вызвать доверие, и это еще одно противоречие, которое можно добавить ко всем тем, которые нам до сих пор уже представлялась возможность отметить.

Когда Алкион приехал в Париж в первый раз (снова мы увидим его здесь в мае 1914 г.), ему было шестнадцать лет. К тому времени он уже написал или, по крайней мере, опубликовал под своим именем маленькую книжечку под названием «У ног Учителя»², которой теософисты живейшим образом восхищались, хотя она представляла собой лишь почти исключительно собрание нравственных предписаний, лишенных особой оригинальности³. Г-н Гастон Ревель закончил статью, посвященную этой книге, такими показательными словами: «Завтра Предвестник распространит новые благодеяния. Пусть будут многочисленны те души, которые последуют за его звездой!»⁴ Еще до этого вышел один из самых причудливых трудов, который носил название «Прорези в покрывале времени»⁵; он был создан «главными теософскими наставниками: г-жой Анни Безант, м-ром Ч. У. Ледбитером в сотрудничестве с некоторыми другими лицами». Это было нечто вроде романа, напоминающего по сюжету придуманную теософистами историю древних человеческих рас и происходящего из того же источника. В труде рассказывалось о тридцати последовательных воплощениях Алкиона, по крайней мере, тридцати последних, так как уверяли, что еще до этого у него было немало жизней⁶. Как общее правило, следует, конечно, допустить, что человек не сохраняет никаких воспоминаний о своих предшествующих жизнях, но похоже, что «главные теософистские наставники» составляют исключение благодаря своему «ясновидению», позволяющему им заниматься исследованиями прошлого. Однако мы только что могли убедиться, насколько мало им можно доверять. Нечто вроде французского пересказа этого труда или, скорее, сопровождаемого комментариями резюме было опубликовано г-ном Гастоном Ревелем в 1913 г. под названием «От 25000 г. до Р. Х. и до наших дней»⁷. Здесь необходимо отметить ту тщательность, с которой рассказываемые эпизоды отобраны, чтобы предоставить случай напомнить тот или иной тезис

¹ The Two Worlds. 20.05.1894.

² В действительности автором этой книги был Ледбитер, что он сам и признавал (*Вашингтон П.* Бабуин мадам Блаватской. С. 156). Е. И. Рерих отзывалась о творчестве Кришнамурти так: «Друзьям-американцам она писала: «Просила Яр[ую] переслать тебе изречения «Ворльд Тичера», тоже поучительно. Скудоумие и вред их очевидны» (*Рерих Е. И.* Письма. Т. 1. 1919–1933. С. 97. Письмо от 12 декабря 1929 г.). – *Прим. пер.*

³ В 1913 г. вышла другая брошюра, приписываемая Алкиону: *Krishnamurti Jiddu. Service dans L'Education.* Paris: Éditions théosophiques, 1913.

⁴ Le Theosophe. 16.06.1911.

⁵ «Rents in the Veil of Time». Серия статей, публиковавшаяся в журнале «Theosophist», начиная с 1910 г. – *Прим. пер.*

⁶ В книге «Man: when, how and wither», вышедшей в 1913 г., даются указания на более древние воплощения и даже на «дочеловеческие» существования Алкиона и глав Теософского общества на протяжении «лунной цепи»!

⁷ *Revel G. De l'an 25000 avant Jésus-Christ à nos jours.* Paris: Éditions Théosophiques, 1913. – *Прим. пер.*

теософистского учения, а также предсказания, более или менее умело приуроченные к различным датам на тему будущей роли Алкиона и, наконец, ту манеру, в которой из одного существования в другое переходят одни и те же персонажи, среди которых главы Теософского общества: «Около ста пятидесяти нынешних членов Общества, – пишет м-р Ледбитер (который сам фигурирует там под именем Сириус), – оказывается среди главных действующих лиц драмы, развертывающейся на протяжении его жизни (Геркулес – это г-жа Безант, Ваджра – г-жа Блаватская, Улисс – Олкотт и т. д.). Очень интересно отметить, что те, которых в прошлом тесно связывали кровные узы, хотя на этот раз и родившись в отдаленных странах, снова сближаются на основе общего интереса, который они испытывают к теософским исследованиям, объединенные одной и той же любовью к Учителям, более сильной, чем та, которая обусловлена земным родством»¹. На этой базе была выстроена теория «объединения эго» в соответствии с определенными эпохами, считающихся особенно важными для истории человеческих рас. И этим пользуются, чтобы заявить, что «подлинной датой основания Теософского общества является 22662 г. до н. э.»². Это утверждение не может не напомнить те фантастические истории происхождения тайных обществ, на которые мы уже прежде указывали³. Что касается героя нашей истории, вот пояснения, которые были даны в отношении «инициации», которой он якобы недавно удостоился, понемногу подготавливаясь к ней в ходе своих предыдущих жизней: «Алкион отныне готов к выполнению новых обязанностей, будучи непосредственным учеником тех “Учителей”, которым он так хорошо служил в прошлом. Именно таким образом в своем нынешнем воплощении он вновь отыскал нашего уважаемого Президента и м-ра Ч. У. Ледбитера, бывших в прошлом его друзьями и родителями. Вскоре после этого он был допущен к Пути испытания: едва прошло пять месяцев, он удостоился чести быть принятым в ученики, а спустя некоторое время стал “сыном Учителя” и прошел через первые врата первого великого посвящения, благодаря чему был допущен в число членов Великой Белой ложи, управляющей человечеством⁴. Все те, кто его ранее знал, любил и кто служил ему, сегодня рядом с ним как члены Теософского общества»⁵. «Алкион и его окружение принадлежат к сердцевине мира, более того, они гаранты будущего, вместе они образуют особую группу, именуемую группой Служителей. Именно они помогают в их дея-

¹ *Leadbeater C. W. L'Occultisme dans la Nature. P. 158.*

² *Revel G. De l'an 25000 avant Jésus Christ à nos jours. P. 296.*

³ Н. В. of L. относили свое происхождение только ко времени за 4320 лет до 1881 г. н. э.; это было относительно скромно, и еще необходимо добавить, что эти даты относятся к символизму «циклических чисел».

⁴ Согласно Ледбитеру, средняя продолжительность испытательного периода (первой стадии ученичества) – семь лет, но если кандидат демонстрирует особые успехи, она может сократиться до пяти месяцев, и тогда кандидат становится «принятым учеником Учителя». Наконец, на третьей ступени ученик обретает статус «сына Учителя» (*Ледбитер Ч. Внутренняя жизнь. Ч. 1. Учителя и ученики. С. 38–39, 46*).

⁵ *Ibid. P. 288–289.*

тельности великим Наставникам человечества»¹. Выражение «принадлежать к сердцевине мира» означает, что они являются непосредственными учениками Бодхисаттвы, тогда как основатели Теософского общества благодаря связям, которые, как предполагается, они имели лично с «Махатмой» Мори-ей, будут принадлежать к группе Ману, или к «мозгу мира». Возможно, это различие нужно как средство, чтобы объяснить и оправдать некоторые расхождения.

Однако с разных сторон уже начали раздаваться голоса протеста, и прежде всего в Индии стали распространяться неприятные слухи. По этому поводу мы полагаем необходимым опровергнуть самым решительным образом нелепую легенду, согласно которой именно в Индии целые толпы якобы простирались ниц перед Кришнамурти. Конечно, понятно без труда, что эта легенда распространялась теософистами, чтобы повысить авторитет их будущего Мессии, но гораздо менее нам понятно, что некоторые их противники посчитали нужным повторять подобные возмутительные вещи. По-другому не скажешь, если знать, как индусы оценивают теософизм². В начале 1911 г. д-р М. К. Нанджунда Рао, преподаватель в Школе медицины города Мадраса, которого теософисты впоследствии обвинят в том, что он являлся вдохновителем всей кампании против них, написал в «Арья-бала самадж мэгэзин» («Arya-Bāla Samāj Magazine») (Майсур): «Нынешние махинации теософистов вызывают суровое осуждение методов, используемых для прославления этого юнца Кришнамурти (Алкиона) как второго Христа, пришедшего спасти страдающее человечество».

Для тех, кого определенное сходство названий могло бы ввести в заблуждение, скажем, что «Арья-бала самадж», чей печатный орган опубликовал эти строки, не следует путать с «Арья самаджем», о котором шла речь выше³, и тем более с другой организацией, называемой «Арья-бала бодхини» («Arya-Bāla Bodhinī»), которая была всего лишь одним из многочисленных ответвлений Теософского общества⁴. Эта «Арья-бала бодхини» («Ассоциация индусской молодежи») является или являлась (так как мы не знаем, существует ли она еще, и, в любом случае, она не должна была иметь особо большого успеха) организацией, в некотором отношении очень сходной с «У. М. С. А.»⁵ или «Христианскими ассоциациями молодежи», которые англо-американские протестанты стремятся распространить во всех странах, при

¹ Ibid. P. 295–296.

² Другая легенда: люди, которые не знакомы с индусским костюмом, воображали, что манера одеваться у Алкиона призвана напомнить традиционный образ Христа. Эта история, конечно, гораздо менее неправдоподобна, чем другая, но фактически она также не является правдивой (Эти слухи появились из-за того, что в декабре 1911 г. на собрании «Ордена звезды Востока» присутствующие пали ниц перед Кришнамурти, что было подстроено А. Безант и Ледбитером (*Вашингтон П.* Ук. соч. С. 159). – *Прим. пер.*)

³ См. гл. II «Происхождение Теософского общества» (Aliter. 2013. № 3. С. 73–74). – *Прим. пер.*

⁴ Lotus Bleu. 27.04.1895.

⁵ Young Men Christian Association. – *Прим. пер.*

этом присущий им дух прозелитизма скрывается под маской мнимой нейтральности.

С другой стороны, также в 1911 г., д-р Дж. М. Наир уже опубликовал в медицинском органе «Антисептик» («Antiseptic») крайне едкую статью против теософистов, в которой он не колеблясь обвинил м-ра Ледбитера в безнравственности. Эта статья, озаглавленная «Сексуальная психопатия у махатмы» («Psychopathia sexualis chez un Mahâtmâ»), была переиздана в форме брошюры, а затем перепечатана в крупной ежедневной газете «Индус» («Hindu»). Как следствие этих атак, после некоторого подготовительного периода, в декабре 1912 г. были начаты три процесса против д-ра Наира, д-ра Рамы Рао и издателя «Hindu». Все три были проиграны Обществом и его президентом, утверждавшими, что было неверно возлагать на них ответственность за теории Ледбитера – ввиду того, что они всегда имели исключительно частный и личный характер. Готовясь таким образом вновь отречься от Ледбитера, союз с которым стал слишком компрометирующим, г-жа Безант забыла, что она ранее писала: «Однажды ночью, когда я отправилась в дом Учителя, г-жа Блаватская поставила меня в известность, что Ледбитера следует защищать – несмотря на те крайности, в которых его обвиняют»¹, и что некоторое время спустя она сама сказала: «Я должна остаться или пасть рядом с ним». Именно это ее противники, кстати, припомнят ей. И если г-жа Безант проиграла эти процессы, Ледбитер здесь выиграл, потому что ему удалось избежать исключения второй раз из Общества. Но скандал разразился большой, несмотря на усилия, порой нелепые, преданных друзей президента: именно тогда м-р Арундейл, глава Центрального индуистского колледжа Бенареса, напишет конфиденциальное письмо, наполненное идолопоклонническим раболепием в отношении г-жи Безант, о чем у нас уже шла речь в другом месте². После того как это письмо было опубликовано в «Лидере» («Leader», Аллахабад), некоторые преподаватели колледжа, до этого ведущие среди своих учеников слишком яркую пропаганду теософизма, были вынуждены, как и сам глава, подать в отставку. Индийская газета «Бехари» («Behari») вкратце выразила общее впечатление в таких словах: «Если о движении следует судить по его корифеям, и если Ледбитер является корифеем теософизма, тогда теософизм для обычных людей представляет собой только загадку, занимающую место между скабресными непристойностями и наглыми выдумками, между отталкивающей доктриной и невероятным сомнением».

Все это, в конце концов, взволновало отца Кришнамурти и Нитьянамды, м-ра Дж. Нараяньяха (или Нараяна Айера), который в то же время, однако, был убежденным теософистом, членом Общества с 1882 г. и с 1908 г. на общественных началах выполнял функции секретаря-корреспондента «эзотерической секции» в Адьяре. Его теософское имя было Антарес. Он захотел вернуть свое право опеки, которое уступил 5 марта 1910 г., и потребовал в Вер-

¹ «Link», теософистский печатный орган.

² См. гл. IV «Вопрос о махатмах» (Aliter. 2013. № 3. С. 93). – *Прим. пер.*

ховном суде Мадраса, чтобы его сыновья были переданы ему обратно. В ходе процесса, все подробности которого приводит «Таймс», судья Бейквел 18 апреля 1913 г. постановил, чтобы мальчики были возвращены их родственникам до 26 мая, заявив, что отец всегда остается естественным опекуном своих детей. В изложении мотивов этого постановления мы читаем буквально следующее: «М-р Ледбитер признал в своих показаниях, что у него были и остаются воззрения, которые мне следует определить не иначе, как безнравственные, природа которых лишает его права быть воспитателем юных мальчиков и которые, вкупе с его мнимой способностью ощущать появление нечистых мыслей, делает его общество очень опасным для детей. Правда, и он сам, и его адвокат заявляли, что он дал обещание не выражать и не воплощать на практике эти воззрения, но отец не обязан доверять обещанию такого рода»¹. Г-жа Безант тотчас же подала апелляцию на это постановление суда, и после того как эта апелляция была отклонена в Мадрасе 29 октября 1913 г., приняла решение обратиться в английские суды: два ее питомца в ту пору находились в Оксфорде, чтобы закончить там свое образование² (странная подготовка к мессианской роли!)³ и, надлежащим образом подготовленные своим окружением (м-р Арундейл сделался их особым наставником), они заявили, что отказываются возвращаться в Индию⁴. На этот раз апелляция была рассмотрена в Лондоне 5 мая 1914 г. юридическим комитетом Суда по гражданским делам⁵, и все было оставлено в прежнем состоянии. Теософисты, естественно, отметили это решение суда как свой триумф, при этом, надо полагать, не обошлось без влияния определенных политических сил (мы увидим еще, как на их поддержку пытались опереться уже в Мадрасе). Один из их печатных французских органов написал на эту тему: «Г-жа Анни Безант только что выиграла процесс, который был затеян против нее. Эта хорошая новость не удивила нас, так как мы ожидали ее. С этого момента наше движение только будет заставлять себя уважать все решительнее и решительнее»⁶. Однако с этого времени об Алкионе стали говорить гораздо реже, и кажется даже, что сейчас о нем вообще молчат. Все эти инциденты, без сомнения, создали слишком неблагоприятный фон для выполнения возло-

¹ Теософисты не смогут оспорить аутентичность этого текста, так как мы берем его из брошюры: *Le procès de Madras: documents et commentaires*. Paris: Secrétaire Général de la S. T. de France, [1913]. P. 64, «издания, предназначенного для членов Теософского общества», в предисловии которого, датированном 15 сентября 1913 г. (P. 13), г-н Шарль Блеш категорически требует «не распространять эти документы вовне, даже не упоминать о существовании этой брошюры вне ограниченного круга наших членов».

² Анни Безант действительно хотела, чтобы Кришнамурти получил образование в Оксфорде, но после нескольких неудачных попыток поступления юноша отказался от университетского образования. – *Прим. пер.*

³ Самое забавное то, что г-жа Безант перед Верховным судом в Мадрасе решительным образом заявила, что она направила Кришнамурти «посещать английский университет, чтобы подготовить его к роли духовного наставника» (*Le Procès de Madras*. P. 28).

⁴ *Times*. 28.01.1914.

⁵ *Daily Mail*. 06.05.1914.

⁶ *Le Théosophe*. 16.05.1914.

женной на него миссии, и к тому же его с самого начала благоразумно представляли только как «предвестника», при этом постоянно весьма недвусмысленно намекая на более важную роль, которая будет возложена на него впоследствии: таким образом, оставили для себя достаточно ловко другой выход на случай, если дела примут дурной оборот¹.

Однако теософисты проявили гораздо меньшее благоразумия в ходе процесса в Мадрасе, и некоторые заявления, сделанные под присягой в ходе судебных прений, являются вне всякого сомнения самыми необычными из тех, которые когда-либо были произнесены в зале судебных заседаний: так, например, г-жа Безант заявила под присягой, что она находится в присутствии высшего Главыв эволюции на земле (планетарного Логоса), что она в полном сознании присутствовала на «посвящении» Кришнамурти в некоем месте на Тибете, что она имеет все основания полагать, что Христос, или Господь Майтрея, как его называют на Востоке, будет пользоваться на протяжении нескольких лет в целях ведения деятельности среди людей телом ученика Кришнамурти, подобно тому как две тысячи лет назад он пользовался телом ученика Иисуса, и что на некоем собрании в Бенаресе появился Христос и на протяжении нескольких минут «затмевал» своего избранника. М-р Ледбитер под присягой делал заявления, аналогичные вышеприведенным, и некоторые другие, утверждая, что он проводил исследования на Марсе и на Меркурии, что он может читать мысли людей, и что много лет назад на него была возложена обязанность некоторыми сверхчеловеческими существами искать молодых людей, годных в будущем для духовной деятельности. Из нескольких заявлений в ходе признательных показаний этих двоих также можно было узнать, что г-жа Безант и м-р Ледбитер якобы находятся в постоянном контакте с «внутренними главами» Теософского общества, обычно называемыми Учителями². Читаешь подобные вещи и думаешь, что видишь сон. Понятно, почему индийская газета «Пуна мэйл» («Poona Mail») написала, что г-жа Безант, дошедшая до того, что заявила м-ру Нараяньяху, будто Ледбитер является «Архатом божественного уровня», «стала виновной в богохульстве» из-за своих экстравагантных утверждений, которые она осмелилась сделать под присягой.

Эти в большей или меньшей степени скандальные истории не могли не породить смуты в самом Теософском обществе: самый громкий раскол был связан с именем «розенкрейцера» Рудольфа Штайнера, который увлек за собой большинство групп в Германии, Швейцарии и Италии и некоторое количество групп в других странах по всему миру и создал из этих элементов новую независимую организацию, которой он дал название «Антропософское

¹ Кришнамурти сам откажется от своей роли мессии в 1929 г. (*Вашингтон П. Ук.* соч. С. 315), хотя во время написания Геноном данной книги у Ледбитера действительно возникла идея заменить его на другого претендента на роль мессии (*Вашингтон П. Ук.* соч. С. 239). – *Прим. пер.*

² The Madras Standard. 24.05.1913 (статья некоего С. I. Peacock, написанная в защиту м-ра Ледбитера).

общество». Как следствие этого раскола, официально произошедшего 14 января 1913 г., г-жа Безант создала новую, намного меньшую по численности, немецкую секцию, в которую вошли несколько отделений, оставшихся верными адьярскому руководству, и 7 марта она назначила генеральным секретарем этой секции вместо Штайнера д-ра Хюббе Шлайдена, редактора журнала «Сфинкс» («Sphinx»). Этот последний уже очень давно примкнул к теософистскому движению и с 1884 г. удостоился чести получать «осажденные» послания от «Махатм», первое из которых попало к нему в поезде, где он находился в компании Олкотта¹. Помимо раскола, связанного с именем Штайнера, о котором мы скоро поговорим подробнее², произошло несколько других, менее крупных. Именно таким образом испанская группа «Марк Аврелий» из города Понтеведра³ 30 октября 1913 г. образовала автономный центр, заявив, что «не состоит более в духовной общности с нынешним президентом, придерживается учения г-жи Блаватской и решительно не одобряет нового курса, навязываемого Обществу»⁴.

Наконец, возмущенно протестовали некоторые американские теософисты, создавшие «Лигу теософской реформы». Среди главных ее членов был д-р Бак, о котором мы уже говорили. В манифесте этой лиги, имевшей своим печатным органом журнал «Божественная жизнь» («Divine Life», Чикаго) и, кроме того, опубликовавшей серию весьма назидательных брошюр, посвященных процессу в Мадрасе, мы обнаруживаем следующие высказывания: «Предполагается организовать на территории Соединенных Штатов корпорацию теософистов, призванную изменить то положение, в котором сейчас оказалось Теософское общество, президент которого г-жа Анни Безант вместе с м-ром Чарльзом У. Ледбитером на протяжении всего времени исполнения своих функций наносит самый плачевный ущерб цели и идеалам этого Общества <...> В противоположность основополагающим принципам теософии⁵ президентом Общества разрабатывается новый личный культ и под ее покровительством развивается особая религия. Политика г-жи Безант в этом отношении приносит несомненный вред, а ее продолжающееся сотрудничество с м-ром Ледбитером бросает тень на все Общество».

¹ *Sinnett A. P. Le Monde Occulte. P. 332–335.*

² См. ниже, гл. XXII «Антропософия Рудольфа Штайнера».

³ Понтеведра (Pontevedra) – город и муниципалитет в Испании, административный центр одноименной провинции. Муниципалитет находится в составе района (комарки) Понтеведра. Известен со времен Римской империи. – *Прим. пер.*

⁴ *El Liberal (Madrid). 18.11.1913.*

⁵ Намек на приведенную нами ранее статью устава, которая запрещает должностным лицам Общества в качестве таковых проповедовать особую религиозную веру.

Глава XXII

АНТРОПОСОФИЯ РУДОЛЬФА ШТАЙНЕРА

Теософистам, по правде говоря, не надо было хвастаться своими связями с так называемыми немецкими розенкрейцерами: мы уже прежде рассказывали о ссорах г-жи Блаватской с д-ром Францем Гартманом¹, и мы только что отметили, как в начале 1913 г. из-за истории с Алкионом Рудольф Штайнер, генеральный секретарь немецкой секции Теософского общества, целиком порвал с г-жой Безант². Чтобы отомстить, она, используя в качестве основания то, что Штайнер (родившийся в 1861 г. в Кральевице³, Австро-Венгрия) принадлежит к католической семье (а не еврейской, как утверждали некоторые), обвинила его в том, что он иезуит⁴. Даже если это и правда, необходимо признать, что она запоздала с таким открытием, так как Штайнер вступил в ее Общество пятнадцать лет назад, и выходит, что ее «ясновидение» в данном случае почти не помогло. Это совершенно беспочвенное обвинение в «иезуитстве» в «неоспиритуалистических» кругах почти столь же распространено, как и обвинение в «черной магии»⁵, и оно не заслуживает, конечно, того, чтобы на нем останавливаться. Есть оккультисты, у которых страх перед иезуитами или перед их тайными агентами принял форму настоящей одержимости. С другой стороны, некоторые авторы, и среди них г-жа Блаватская (возможно, заимствовавшая эту идею у масонского писателя Ж.-М. Рагона), не колеблясь, приписывали иезуитам учреждение степени Розы и Креста в масонстве шотландского обряда⁶. Другие утверждают, что иезуиты в XVIII в.

¹ См. гл. V «Дело Общества психических исследований» (Aliter. 2014. № 4. С. 63–64). – *Прим. пер.*

² См. на тему этого конфликта работу: Lévy E. Madame Annie Besant et la Crise de la Société Théosophique précédé d'une lettre de M. Edouard Schuré. Paris: G. Dussardier et P. Frank, éditeurs, 1913.

³ Кральевица (Kraljevica) – небольшой городок в Хорватии, находящийся на побережье Адриатического моря. До 1918 г. находился на территории Австро-Венгрии. – *Прим. пер.*

⁴ Theosophist. 1913, January.

⁵ Неприязнь к иезуитам унаследовала и Е. И. Рерих. В ее дневниках даже вырисовывается некоторая конспирологическая схема противостояния трех мировых организаций – масонов, иезуитов и лам: «Есть три организации в мире: первая – масоны, но она превратилась в надутую бутафорию; вторая – иезуиты, которая есть устой капитализма; третья – ламы, связанные по смыслу с коммунизмом» (Рерих Е. И. Листы дневника. Т. III: 1925–1927. С. 44. Запись от 15 сентября 1925 г.). Позже разъясняется, что эти «организации» не следует понимать узко: «К иезуитам примыкают клерикальные конгрегации. За масонами – масса ложного оккультизма. За ламами – сознание Востока со всем индуизмом и мусульманством. Подумайте, какие аппараты выдвигаются» (Там же. С. 176. Запись от 6 октября 1926 г.). – *Прим. пер.*

⁶ Согласно французскому исследователю Жан-Пьеру Байярду в конце XVIII в. возникло два инспирированных розенкрейцерами масонских устава: Исправленный шотландский устав, широко распространенный в Центральной Европе, где значительным было присутствие «Золотого и Розового креста», и Древний и принятый шотландский устав,

внедрились в различные розенкрейцерские организации и отвратили их от первоначальной цели. И третьи, идя даже дальше, хотят отождествить самих розенкрейцеров XVII в. с иезуитами. Все эти псевдоисторические фантазии не выдерживают ни малейшей проверки, и мы упоминаем их только для того, чтобы показать, что в этом отношении г-жа Безант не изобрела ничего нового. Видя перед собой врага, который являлся по происхождению католиком и ссылаясь на розенкрейцерскую школу (впрочем, неопределенную и, возможно, несуществующую), она не смогла упустить возможность объявить его иезуитом¹. Некоторые полагали, что эта ссора между Штайнером и г-жой Безант была лишь простой комедией², но мы не думаем, что дело обстоит таким образом, и, по нашему мнению, напротив, имел место самый настоящий раскол, который, помимо дела, которое послужило признанной причиной, и не говоря о личном соперничестве, имело, вполне возможно, под собой также некоторые политические основания. Конечно, и та и другая стороны всегда утверждали, что они вне политики, но дальше мы увидим, что Теософское общество всегда верно служило интересам британского империализма, в то время как его немецкие приверженцы оказались весьма мало расположены к тому, чтобы играть на стороне Британии, будучи прежде всего немцами, а потом уже – теософистами³.

Мы говорили, что Штайнер дал своей новой организации название «Антропософское общество» с явным намерением составить конкуренцию Теософскому обществу, а также чтобы охарактеризовать свое собственное учение, в котором человек становится центром того, что он называет «духовной наукой». Необходимо добавить, впрочем, что слово «антропософия» не является, как можно было бы подумать, неологизмом, введенным Штайнером: уже труд розенкрейцера Евгения Филалета, или Томаса Вогана, датируемый 1650 г., носит название «Anthroposophia Magica»⁴. Антропософское общество взяло в качестве своего девиза слова «Мудрость пребывает только в истине», в подражание девизу Теософского общества «Нет религии выше истины». Этот последний, представляет собой, впрочем, лишь сильно искаженный пе-

который впервые начал практиковаться во Франции, в котором 18-я степень называется «рыцарь Розы-Креста». – *Прим. пер.*

¹ Добавим на этот счет, что Штайнер никогда не был священником, как ошибочно сообщает отец Джованни Буснелли (Gregorianum. 1920, Januarius).

² Kuentz R. Le Dr Rudolf Steiner et la Théosophie actuelle (статьи, опубликованные в «Feu» (1913, octobre, novembre et décembre), и изданные впоследствии в виде брошюры).

³ Это особенно проявилось во время Первой мировой войны, когда Ледбитер однозначно встал на сторону своей родины – Англии, а Штайнер превозносил германский мессианизм и бичевал «английских бакалейщиков». Кроме того, последний являлся другом семьи начальника немецкого Генерального штаба Гельмута фон Мольтке (*Вашингтон П.* Ук. соч. С. 191–193). – *Прим. пер.*

⁴ Philalethes E. Anima magica abscondita: or a discourse of the universall spirit of nature, with his strange, abstruse, miraculous ascent, and descent. London: Printed by T. W. for H. B[lunden]. 1650.

ревод девиза махараджей Бенареса¹. Вот принципы, на которых, по ее заявлению, основывается новая организация, согласно пропагандистской брошюры, опубликованной прямо во время ее создания: «Чтобы жизнь была здоровой и приносила удовлетворение, человеческая природа нуждается в познании и развитии своей собственной сверхчувственной сущности и сверхчувственной сущности окружающего человека мира. Предпринимаемые современной наукой исследования природы не могут принести к такой цели, хотя они и призваны оказать неоценимые услуги в пределах своей задачи и своей области. Антропософское общество будет следовать этой цели, поощряя серьезные, настоящие исследования, имеющие своим предметом сверхчувственное, и рассказывая о влиянии, которое эти исследования оказывают на то, как складывается человеческая жизнь. Настоящие исследования духовной сферы и состояние души, которое является их следствием, должны придать Антропософскому обществу его характер, который вкратце может быть выражен в виде следующих руководящих принципов:

1. В рамках Общества братское сотрудничество может установиться между всеми людьми, принимающими в качестве основы такого сердечного сотрудничества общие духовные основы для всех душ, вне зависимости от различия веры, национальности, социального положения, пола и т. д.

2. Исследование сверхчувственных реальностей, которые скрываются за всеми ощущениями наших чувств, будет сочетаться со стремлением распространять подлинную духовную науку.

3. Третья цель наших исследований будет заключаться в проникновении в суть истины, питающей многочисленные учения о жизни и вселенной у различных народов на протяжении веков»².

Итак, мы обнаруживаем здесь устремления, которые полностью совпадают с устремлениями Теософского общества: с одной стороны, идея «всеобщего братства» и «нравственности», которые более или менее тесно связаны, так как «Антропософское общество будет ориентироваться на идеал сотрудничества между людьми <...> и достигнет своей духовной цели только в том случае, если его члены посвятят себя идеалу жизни, могущему служить всеобщим идеалом жизни человека»³. С другой стороны, «провозглашение метода духовного исследования, благодаря которому можно проникнуть в

¹ Satyāt nāsti paro dharma. Санскритское слово «дхарма» имеет несколько значений, но оно никогда, собственно, не означало религию. Хотя зачастую его приблизительно можно передавать как «закон», оно принадлежит к числу тех слов, которые почти невозможно переводить точным образом на европейские языки, поскольку выражаемое им понятие в реальности не имеет никакого эквивалента в западном мышлении, и к тому же, сколь удивительным ни показалось бы некоторым, этот случай весьма далек от того, чтобы представлять собой исключение.

² Esquisse des principes d'une Société Anthroposophique. P. 1–2 (выходные данные отыскать не удалось. – Прим. пер.).

³ Ibid. P. 3. Заметим, что в этом последнем выражении явно прослеживается влияние Канта.

сверхчувственные миры»¹ и который заключается, очевидно, в развитии «ясновидения» или какой-либо другой подобной способности, каким бы ни было название, которым ее будут обозначать².

Конечно, Антропософское общество воздерживается от попыток образовать конфессию и даже от сближения с любой верой: «Ничто не является более чуждым усилиям Общества, чем деятельность, связанная с благоприятным или враждебным отношением к какой-либо религии, так как его цель – исследование сферы духа, а не пропаганда какой-либо веры; итак, любая религиозная пропаганда выходит за рамки его функций»³. Конечно, такая позиция весьма логична со стороны людей, которые как раз упрекали г-жу Безант в том, что она нарушила теософские принципы, занявшись «религиозной пропагандой». Но необходимо в особенности заметить, что было бы самой крупной ошибкой полагать, будто бы учение д-ра Штайнера носит специфически христианскую окраску: «Исследователь духовной сферы, который лицезреет самые великолепные творения человеческого гения, созданные им в ходе своего развития, или углубляется в философские учения и догматы всех времен и народов, не будет заострять внимание на самом значении этих догматов и идей; он станет рассматривать их как выражение человеческих усилий, направленных на разрешение великих духовных вопросов, волнующих человечество. Таким образом, обозначение, взятое у какой-либо конфессии, не может выразить фундаментальную природу Общества». Итак, религии помещаются здесь на тот же самый уровень, что и обычные философские учения, и рассматриваются как исключительно творение рук человеческих, это вполне «антропософская» или даже «антропологическая» точка зрения. Но пойдем дальше: «...если, например, толчок, данный человеческой эволюции личностью Христа, рассматривать в рамках исследований духовной науки, это исследование не будет иметь конфессиональной основы. Полученный результат может быть принят верующим любой конфессии на тех же основаниях, на которых приверженец индуистской религии или буддизма может познакомиться с астрономией Коперника, не являющейся частью их религиозного учения. Раскрытие этого толчка, приписываемого Христу, есть исключительно результат исследований (sic), он представляется таким образом, что может быть принят верующими любой религии, а не только верующими христианами, и никем иным»⁴. Сравнение с астрономией Коперника – восхитительная находка. Без сомнения, здесь идет речь только об изложении, предназначенном исключительно для посторонних людей, в котором никоим образом не упоминается розенкрейцерство, и где вследствие скорее чрезмерной скромности даже не фигурирует имя Штайнера, ибо сказано только, что во

¹ Ibid. P. 4.

² Уточним, однако, что речь в данном случае не идет ни о спиритизме, ни о медиумичности, так как некоторые, наподобие г-на Куэнца, допускали эту путаницу между вещами, которые в действительности сильно отличаются друг от друга.

³ Esquisse des principes d'une Société Anthroposophique. P. 3.

⁴ Ibid. P. 4–5.

главе Антропософского общества стоит «Комитет учредителей», состоящий из д-ра Карла Унгера, г-жи Марии фон Сиверс¹ и г-на Михаэля Бауэра, а штаб-квартира Общества временно находится в Берлине. Чтобы понять немного основу мышления Штайнера, скорее необходимо обратиться непосредственно к его трудам, и тогда можно увидеть, что если его доктрина в определенном аспекте может рассматриваться как разновидность «эзотерического христианства», то в смысле, который не слишком отличается от того, что обнаруживаешь под этим названием у других теософистов. Вот пример этого: «Ученик благодаря своей инициации оказывается посвященным в царственные мистерии, связанные с именем Христа. Христос является ему как великий земной идеал. Когда интуиция таким образом постигла Христа в духовном мире, ученик понимает исторический факт, произошедший на земле в греко-латинскую эпоху, и то, каким образом великая Солярная Сущность, которая называется нами Христом, тогда вмешалась в эволюцию. Для ученика знание этого факта становится именно личным опытом»². Здесь нет и речи о «Бодхисаттве», так как псевдовосточный фасад теософизма исчез³, но «великая Солярная Сущность», о которой идет речь, вероятно, тождественна «Логосу нашей системы», такому, как его видела Блаватская в соответствии со своими представлениями о неоплатонизме, и такому, как до сих пор видят ее последователи⁴, у которых он становится высшим главой семи планетарных логосов, и через них «иерархии могущественных адептов, возвышающейся вплоть до уровня самой Божественности»⁵ благодаря этому присоединению. Итак, Штайнер отличается от г-жи Безант в том, что он видит в Христе манифестацию самого высшего принципа, если только не самую прямую манифестацию этого самого принципа⁶, через упразднение определенного количества сущностей-посредников (и именно двух); и все же возможно примирить подобные расхождения, когда и та и другая сторона готовы проявить добрую волю; и к тому же эти расхождения никогда не выдвигались для обоснования разрыва.

¹ Мария фон Сиверс (Maria von Sievers) – немецкая аристократка, родом из Варшавской губернии Российской империи. Образование получила в Санкт-Петербурге в частной школе и лицее, стала актрисой. С 1900 г. сотрудничала со Штайнером и принимала активное участие в деятельности немецкого отделения Теософского общества. В декабре 1914 г. вышла за Штайнера замуж (*Вашингтон П.* Ук. соч. С. 180–181, 193). – *Прим. пер.*

² Steiner R. La Science Occulte. P. 338 (французский перевод).

³ В отличие от теософистов, Штайнер сделал акцент не на элементы индуизма и буддизма, а на своеобразно истолкованную им оккультную традицию Европы. – *Прим. пер.*

⁴ А именно см.: *Leadbeater C. W.* Le Credo Chrétien. Paris, 1904.

⁵ *Leadbeater C. W.* L'Occultisme dans la Nature. P. 202.

⁶ В отличие от теософистов, у которых Иисус Христос был лишь одним в ряду «великих учителей человечества», в представлениях Штайнера он являлся уникальным субъектом всей мировой истории и оказывался неизмеримо выше всех прочих «учителей» (*Вашингтон П.* Ук. соч. С. 182), за что его подверг резкой критике ученик Е. И. Рерих А. И. Клизовский (*Клизовский А. И.* Основы миропонимания новой эпохи. Т. 1. С. 306). – *Прим. пер.*

По поводу работы Штайнера, из которой мы взяли предшествующую цитату, уместно сделать достаточно интересное замечание: эта книга, носящая название «Оккультная наука» («La Science Occulte»), была опубликована в Лейпциге в 1910 г. Между тем годом раньше в Сиэтле (штат Вашингтон) вышла другая работа, под названием «Космогоническая концепция розенкрейцеров» («The Rosicrucian Cosmo-Conception») ¹ Макса Генделя, в которой излагались совершенно схожие по существу теории. Итак, на первый взгляд, можно было бы подумать, что Штайнер, который никак не объясняет тождественность этих утверждений с утверждениями Генделя, заимствовал их у него, но, с другой стороны, так как Гендель посвятил книгу самому Штайнеру, то позволительно предположить, что, напротив, он взял эти идеи из учения Штайнера до того, как они были сделаны достоянием публики, если только они не имели один общий источник. В любом случае, самая ощутимая разница, которая есть между ними (оставляя в стороне любой вопрос о форме), состоит в том, что Гендель без колебаний, четко относит свое учение к розенкрейцеровской традиции, в то время как Штайнер довольствуется чаще всего тем, что говорит от имени «оккультной науки» чрезвычайно общим и неопределенным образом, что, впрочем, быть может, более благоразумно. На самом деле, совсем нетрудно заметить, что подавляющая часть учения Генделя, как и Штайнера, прямо заимствована из «Тайной доктрины» с некоторыми изменениями, которые касаются почти исключительно деталей, но при этом они тщательно избегают любых восточных терминов. Кроме того, эти концепции весьма мало связаны с настоящим розенкрейцеровством, и даже то, что представляется в них преимущественно как «розенкрейцеровская терминология», почти всегда оказывается выражениями, изобретенными г-жой Блаватской. С другой стороны, сдержанность, которую сохраняет Штайнер, свидетельствует об определенной ловкости, так как всегда утверждали, что настоящие розенкрейцеры никогда не называют себя таковыми, но, напротив, сохраняют свою принадлежность к «Розе и Кресту» в тайне. Это, без сомнения, является одной из причин, по которым Штайнер избегает в своих публикациях явно говорить о том, что он связан с розенкрейцеровством, что не мешает ему, по крайней мере, давать понять это, и он был бы, конечно, сильно расстроен, если бы в это не поверили. Мы добавим, что достаточно скоро между Штайнером и Генделем произошла размолвка, так как в более поздних изданиях «Космогонической концепции розенкрейцеров» посвящение Штайнеру исчезло, и Гендель, который основал «Братство розенкрейцеров» («Rosicrucian Fellowship») со штаб-квартирой в Оушенсайде (Калифорния) ², написал в другой работе, увидевшей свет в 1916 г., что первый посланец, который был избран братьями «Розы и Креста» и получил от них наставления, чтобы распространять их учение, провалился на неких испытаниях, так что

¹ *Heindel M.* The Rosicrucian Cosmo-Conception. Oceanside: Rosicrucian Fellowship, L. N. Fowler, 1909.

² Оушенсайд (Oceanside) – город в округе Сан-Диего, штат Калифорния, США. – *Прим. пер.*

было необходимо отыскать второго, которым является никто иной, как сам Гендель¹. И, хотя имя первого не называется, речь, вне всякого сомнения, идет о Штайнере.

Что касается организационной структуры Антропософского общества, вот некоторые сведения, которые мы почерпнули в брошюре, из которой уже прежде приводили выдержки: «Деятельность Общества будет организована свободными группами, могущими образоваться независимым образом в любой стране мира и в любом месте. Эти группы смогут оставаться отдельными или объединяться и формировать общества между собою или более свободные ассоциации, исходя единственно из условий и обстоятельств своего существования. Антропософское общество не имеет намерений становиться обществом в привычном смысле этого слова. Связь, объединяющая его членов, не состоит в организации, чья деятельность основана на уставе или каких-либо других внешних рамках». В этой последней фразе заключена идея, которая могла бы показаться интересной, тем более что на самом деле подлинные розенкрейцеры никогда не образовывали обществ. Но если слово «общество» является неподходящим, то зачем использовать его в названии организации, о которой идет речь? «Только занятия духовной наукой, в том идеальном смысле, о котором говорилось ранее, придают членству в нем единый и подлинный облик. Членство, однако, несет за собой обладание определенными правами, такими как, например, доступ к определенным текстам духовной науки, предназначенным исключительно для членов² и другие привилегии этого рода. <...> Для внешнего наблюдателя связь, объединяющая членов Антропософского общества, таким образом, нисколько не будет отличаться, например, от той, которая объединяет членов антропологического или любого подобного общества»³. Это явно предполагает, что «для тех, кто находится внутри», существует связь иного рода, которая не объясняется. Итак, мы обнаруживаем здесь эквивалент разделения Теософского общества на «экзотерическую» и «эзотерическую» секции. И в самом деле, учения, о которых сказано, что они предназначены лишь для членов, не даются всем без разбора, или, по крайней мере, даются лишь частично. В рамках Антропософского общества действует другая организация, уже ранее сформированная Штайнером и образующая ныне «внутренний круг». Эта организация, о которой публично не сообщается никаких сведений, заявляет себя как розенкрейцерскую. Для приема членов в ней используются формы посвящения, совершенно тождественные тем, которые в ходу в масонстве⁴, настолько то-

¹ *Heindel M. The Rosicrucian Mysteries. P. 12–14.*

² Это прежде всего лекции Штайнера, образующие огромный корпус: в 1913 г. насчитывался уже 21 сборник.

³ *Esquisse des principes d'une Société Anthroposophique. P. 4–5.*

⁴ Достаточно подробное описание посвящения первой ступени можно отыскать в брошюре: *Grandmaison P. L. de. La Nouvelle Théosophie. P. 36–37.* Касательно этого случая следует сказать, что существуют определенные моменты, в отношении которых мы не можем принять сделанные в этой брошюре выводы, а именно в том, что касается происхождения розенкрейцерства (P. 22–24), а также роли теософизма в Индии.

ждественные, что это еще одна причина, среди множества прочих, сомневаться в аутентичности подобного розенкрейцерства. Мы только можем напомнить по этому поводу то, что говорили прежде: большинство современных групп, которые пользуются этим брендом, могут претендовать только на совершенно вымышленную преемственность или, самое большое, на простое теоретическое сходство. Это, если угодно, розенкрейцерство-новодел, но мы не думаем, что здесь можно увидеть что-то другое, если только не утверждать, что использования определенных символов, вне зависимости от любых других соображений, и даже вкладываемого в них смысла, достаточно, чтобы образовать действительную связь¹. Конечно, это же можно сказать, и по более веским причинам, в отношении мнимых связей с древними мистериями, о которых часто идет речь в работах Штайнера². Мы увидим, что идея «возрождения мистерий» также присутствует у г-жи Безант и ее последователей. Но во всех этих случаях речь может идти только о попытках реконструкции, которые, как считается, опираются прежде всего на «интуицию» или на «ясновидение», и которые, как следствие, всегда будут крайне сомнительными.

Как бы там ни было, сейчас можно увидеть, что в Антропософском обществе самая широкая автономия, обещанная различным внешним группам, не подрывает единство организации: для этого будет достаточно, чтобы в каждой из этих групп, и даже необязательно во главе их, имелись «посвященные», принадлежащие к внутренней организации, на которых будет возложена обязанность передавать не столько приказы, сколько указания; именно так, как правило, дела обстоят в ассоциациях этого рода. Впрочем, Теософское общество также включает секции или национальные общества, обладающие административной автономией, и это не мешает центральному руководству пользоваться фактически почти абсолютной властью. Там существует также «эзотерическая секция» с обетом послушания, который должны давать члены, которым представляется эта возможность. Видимость независимости поддерживается для того, чтобы привлечь тех, кто не знает, что она является лишь иллюзией, и именно это, без сомнения, позволяло привлекать Антропософскому обществу в свои ряды почти с самого начала своего существования многочисленных приверженцев почти во всех странах мира³. Таковые имелись даже в Англии и также во Франции, и мы назовем в числе са-

¹ Возможно, что Штайнер в начале своего пути принадлежал к организации Леопольда Энгеля «Обновленный иллюминизм» («Illuminisme Renove»), хотя мы не можем утверждать это категорическим образом. Сам Л. Энгель претендовал на то, что его организация продолжит традицию иллюминатов Адама Вейсгаупта, однако проект оказался нежизнеспособным. – *Прим. пер.*

² См.: *Steiner R. Le Mystère chrétien et les Mystère antiques*. Paris: Perrin, 1908 (перевод книги на немецком языке, под названием *Steiner R. Das Christentum als mystische Thatsache*. Berlin: Schwetschke, 1902).

³ В 1923 г. Штайнер провел реорганизацию Антропософского общества с целью придать ему более жесткую и оформленную структуру (*Вашингтон II*. Ук. соч. С. 287). – *Прим. пер.*

мых известных представителей г-на Эдуарда Шюре, которого мы уже имели случай упомянуть (и который, оставив Теософское общество в 1886 г., вернулся в него в 1907 г.), г-на Эжена Леви, г-жу Алис Белькруа и г-на Жюля Зауэрвейна, редактора ежедневной газеты «Утро» («Matin») и переводчика трудов Штайнера.

С другой стороны, Штайнер хотел воплотить в жизнь идею, очень похожую на идею теософского монастыря Франца Гартмана¹: он воздвиг в Дорнахе близ Базеля храм², «где ревностные приверженцы духовной науки могли бы собираться, обучаться и получать наставления в специально подготовленном для них месте». Описание этого храма слишком любопытно, чтобы мы не привели несколько выдержек: «Здание отражает учение, изложенное г-ном Штайнером в огромном количестве книг и лекций. Два огромных купола возвышаются на холме, доминирующим над имеющей форму круга, поросшей лесом впадиной, изборожденной старыми рудниками <...> Один из этих куполов, крупнее другого, символизирует вселенную с ее гармонией и последовательными этапами ее эволюции. Так как число семь в оккультизме обозначает развитие вещей во времени, этот купол с каждой стороны поддерживают семь огромных колонн. Колонны имеют форму пентаграмм, образованных треугольниками, которые вставляются один в другой. Верх каждой колонны украшает капитель, представляющая одну из планетных форм нашего мира <...> Маленький купол, так сказать, встроен в большой, и из большого можно выйти на улицу через маленький. Под этим куполом царит число двенадцать, число пространства. Двенадцать колонн символизируют двенадцать зодиакальных влияний, нисходящих на “микрокосм” или мир человеческого бытия, в то время как вокруг всего здания витражи, созданные самим г-ном Штайнером, в ярких красках изображают этапы развития души <...> Г-н Рудольф Штайнер полагает, что здание, где следует изучать силы природы, должно во всех своих частях выражать непрерывное усилие, постоянную метаморфозу, характеризующую развитие вселенной»³. Чтобы покрыть расходы на строительство, которые достигли трех миллионов [франков], была учреждена строительная ассоциация «Общество св. Иоганна» («Johannesbau-Verein»), с намеком на старинные братства оперативного масонства. Храм должны были закончить к концу 1914 г., но война прервала работы, или, по крайней мере, их замедлила, и только в 1920 г., насколько нам известно, здание было, наконец, торжественно открыто⁴. Среди прочего, в нем есть театр, где должны ставиться «эзотерические драмы» г-д Штайнера

¹ См. гл. III «Теософское общество и розенкрейцерство» (См.: Aliter. 2013. № 3. С. 79). – *Прим. пер.*

² Этот храм получил название Гетеанум. – *Прим. пер.*

³ Le Matin. 1914, mai.

⁴ Построенное из дерева, здание Гетеанума сгорело по неустановленной причине (подозревали, что это был поджог) в ночь на новый 1922 г. Однако вскоре здание было восстановлено и торжественно открыто в январе 1923 г. (*Вашингтон II*. Ук. соч. С. 288). – *Прим. пер.*

и Шюре¹. Добавим, что влияние д-ра Штайнера на учеников все больше возрастает, и они, количество которых в 1914 г. составляло четыре тысячи человек, в том числе немало женщин, испытывают по отношению к нему восхищение и почтение, сравнимое с теми, что теософисты-«ортодоксы», если можно использовать это слово в подобном случае, испытывают в отношении г-жи Безант.

Глава XXIII

ОРДЕН ЗВЕЗДЫ ВОСТОКА И ЕГО ДОЧЕРНИЕ ОРГАНИЗАЦИИ

Надо ли считать, что главы Теософского общества, обескураженные провалом, о котором мы рассказали, в конце концов отказались от своих мессианских предприятий? У нас есть все основания полагать, что ничего подобного не произошло: в одной форме или в другой, с Алкионом или без него (и вероятнее, что без него, так как до нас дошли слухи, что уже сейчас в тайне готовят другого будущего Мессию, призванного его заменить²), движение продолжит свою деятельность, так как «группа служителей» по-прежнему функционирует. Понятно, что мы здесь имеем в виду реальную группу, а не группу каких-то вымышленных персонажей, которым теософисты дали такое же название и которые, как они думают, составляют окружение Бодхисаттвы. По правде говоря, то, о чем идет речь, не является единственным, четко определенным объединением, но скорее представляет собой многочисленные и разнообразные организованные группы с виду отдельные от Теософского общества, но на самом деле созданные и управляемые им. Совокупность всех этих ассоциаций образует то, что называют «Орденом служения Теософского общества». Далее мы еще к нему вернемся, а сейчас хотим только обратить внимание на некоторые из этих вспомогательных групп и, прежде всего на «Орден восходящего солнца», организованный в Бенаресе м-ром Арундейлом, а затем 11 января 1911 г. преобразованный в «Независимый орден звезды Востока»³ с Алкионом в качестве номинального главы и г-жой Безант в роли «куратора», «чтобы собрать всех членов Теософского общества и тех, кто не состоит в нем, верит в пришествие высшего Наставника мира». Выска-

¹ Драмы этого последнего переведены на немецкий мадемуазель Марией фон Сиверс. Говорят, однако, что г-н Шюре порвал со Штайнером во время войны из-за написанной последним пангерманистской брошюры и после этого вновь сблизился с Теософским обществом, где даже прочитал недавно несколько лекций о «кельтском духе».

² Эти слухи имели под собой почву, так как в 1920 г. Ледбитер подумывал над тем, чтобы заменить Кришнамурти на другого претендента на роль мессии (*Вашингтон П. Ук.* соч. С. 239). Однако от этой идеи теософы отказались. – *Прим. пер.*

³ Этот «Орден звезды Востока» («Star in the East») не следует путать с другим Орденом с похожим названием («Eastern Star»), основание которого представляет собой нечто вроде женской вспомогательной организации американского масонства.

зывается надежда, «что его члены смогут осуществлять определенную деятельность на физическом плане, чтобы подготовить общественное мнение к идее этого пришествия, создавая атмосферу симпатии и почтения, и что они смогут, объединившись, сформировать на высших планах инструмент, которым Учитель окажется в состоянии воспользоваться».

Этот Орден «никого не исключает и принимает всех тех, кто, в какую форму бы ни облекалась их вера, разделяет общую надежду». Для принятия в Орден достаточно только признания следующих принципов: «1. Мы верим, что высший Наставник вскоре явится в мир, и мы хотим действовать в своей жизни так, чтобы оказаться достойными встретить его, когда он придет. 2. Мы будем пытаться всегда ощущать его духовное присутствие и делать во имя его наилучшим образом любую работу, которая составит часть наших повседневных занятий. 3. Насколько наши повседневные обязанности позволят нам, мы будем стараться посвящать каждый день часть своего времени выполнению какой-либо работы, которая может послужить приготовлению к его пришествию. 4. Мы будем стараться делать преданность, постоянство и кротость принципами, управляющими нашей повседневной жизнью. 5. Мы будем начинать и заканчивать каждый день краткой молитвой, призванной просить его ниспослать свою милость на все то, что мы будем стараться делать ради него и от его мени¹. 6. Своей главной задачей мы будем считать признание и почитание, не проводя каких-либо различий, тех, в ком мы увидим своих духовных руководителей, и сотрудничать с ними по мере возможности».

Вот что м-р Ледбитер в присутствии Алкиона сказал о связях Ордена с Теософским обществом на собрании итальянской секции в Генуе: «В то время как Теософское общество *просит* признать человеческое братство, Орден звезды Востока *требует* веры в приход великого Учителя и подчинения шести его принципам. С другой стороны, можно признать принципы и предписания Ордена, не принимая целиком учения Теософского общества. Возникновение Ордена показало нам, что повсюду в мире есть люди, ожидающие прихода Учителя, и благодаря Ордену стало возможно их собрать. <...> Орден и Теософское общество выполняют одни и те же задачи: расширить мировоззрение христиан и всех тех, кто верит, что вне их маленькой церкви нигде нет более спасения; проповедовать возможность спасения всех людей. <...> Для большей части нас пришествие великого Наставника является только предметом веры, но некоторые уверены в этом. Для большинства Господь Майтрея – это только имя, в то время как для некоторых из нас он является великой сущностью, которую они часто видели и слышали»². Чуть позже эти заявления частично были опровергнуты м-ром Арундейлом, утверждавшим от имени Алкиона, что «Орден не указывает, кто именно является высшим Наставником, ради подготовки пришествия которого он осно-

¹ Для этого членам Ордена сообщаются особые формулы, которые меняются со временем на другие.

² Le Théosophie. 16.10.1912.

ван», что «ни один член не имеет права утверждать, например, что Орден ожидает пришествия Христа или Господа Майтреи», и что «было бы вредным для интересов Ордена и интересов Теософского общества рассматривать цели этих двух организаций как тождественные»¹. В другом месте можно еще прочесть, что «если некоторые члены верят, что Наставники мира воспользуются таким-то и таким-то телом (явный намек на миссию Алкиона), это только их личное мнение, а не символ веры, которого обязаны придерживаться остальные члены»². Вероятно, он выразился бы по-другому, если бы обстоятельства складывались лучше. В любом случае, вот весьма наглядный пример того, как лидеры теософистов умеют приспосабливаться к обстоятельствам и при необходимости меняют маски, что должно позволить им проникать в различные круги и находить помощников для реализации своих планов.

Под каждый из кругов, в которые теософы хотели проникнуть, были созданы особые организации; среди них есть и такие, которые обращаются специально к молодежи и даже к детям. Именно таким образом наряду со «Звездой Востока» была основана другая ассоциация, именуемая «Служителями Звезды» и имеющая своими «куратором» Кришнамурти и главой Нитьянанду. «Все члены этого Ордена, за исключением почетных членов, должны быть не старше двадцати одного года, и в него может вступить самый маленький ребенок, желающий служения». Ранее уже существовали две другие организации такого же рода: «Золотая цепь» и «Круглый стол». «Золотая цепь» – это «группа духовного обучения», куда допускаются дети начиная с семилетнего возраста и чья цель (по крайней мере, явная) выражается в формуле, которую члены должны повторять каждое утро: «Я звено в золотой цепи любви, охватывающей мир; надо, чтобы я оставался сильным и блистательным. Я хочу быть добрым и милосердным ко всякой живой твари и помогать и защищать всех тех, кто слабее меня. И я буду стараться, чтобы мои мысли, слова и дела были только чистыми и красивыми. Пусть все звенья цепи станут сильными и блистательными»³. Эта цель оказалась почти полностью тождественной цели американской Лиги милосердия (Bands of Mercy), с деятельностью которой европейцев познакомил г-н Жером Перине из Женевы. Эта лига явно протестантского толка, и ее молодые приверженцы должны давать следующий обет: «Я буду стараться не только быть добрым по отношению ко всем живым существам, но и препятствовать тем, кто угнетает либо вредит им»⁴. Утверждается надежда, что это торжественное обещание, это посвящение, имеющее силу клятвы, очень скоро позволит ребенку стать взрослым. Это же утверждают и те, кто продвигает «скаутизм», другую организацию, не в меньшей степени проникнутую духом протестантизма. В слу-

¹ The Daybreak. 1913, August.

² The Daybreak. 1913, October. P. 151.

³ Мы взяли этот текст из статьи г-жи де Манциарли, вышедшей в «Le Théosophe». 01.03.1914.

⁴ Le Théosophe. 16.09 и 01.10.1913.

чае с этой возникшей в Англии организацией¹ не обошлось без связей с теософистским движением. Даже во Франции теософисты активно покровительствуют «Лиге национального образования», основанной в 1911 г. с целью пропаганды «скаутизма».

В то время как в «Золотой цепи» не ведется открытых разговоров о приходе «высшего Наставника», этого нельзя сказать о «Круглом столе», к которому можно примкнуть с тринадцати лет в качестве «ассоциированного» члена, с пятнадцати лет – в качестве «компаньона» и с двадцати одного года – «рыцарем» (едва ли полезно обращать внимание на намеренную аналогию этих трех степеней с тремя степенями масонства). Кроме того, члены этой организации должны произносить тайную клятву. В ней речь идет о том, чтобы следовать за великим Царем, которого Запад назвал Христом, а Восток – Бодхисаттвой: сейчас, когда нам дана надежда на его будущее возвращение, настало время воспитать рыцарей, которые приуготовят его пришествие, служа ему с настоящего времени. От тех, кто вступит в Лигу, требуется, чтобы они думали каждый день об этом Царе и каждый же день занимались служением ему». Эта Лига насчитывала среди своих первых приверженцев некоторое количество руководителей «скаутского» движения, которое также выдает себя за «новое рыцарство». По происшествии небольшого времени у нее появились центры не только в Англии и Шотландии, но также и во Франции, Бельгии, Нидерландах, Италии, Венгрии, Америке, Австралии и Новой Зеландии². В итоге именно она является основным центром привлечения членов для «Ордена звезды», претендующего быть ядром приверженцев «новой религии», местом сбора всех тех, кто ожидает «пришествия Господа»³. С другой стороны, в 1913 г. во Франции и Бельгии было основано некое «Братство мистерий Бога», название которого явно навеяно влиянием «Братства друзей Бога» Таулера⁴ и которое представляло себя следующим образом: «Все те, кто прочитал “Эзотерическое христианство” и некоторые работы м-ра Мида, обладают представлением о христианских мистериях. Среди части изучающих эти книги широко распространилась живая надежда на то, что мистерии можно будет возродить образом, который мы не в состоянии

¹ Скаутизм, или скаутское движение (от англ. *scout* «разведчик») был основан английским полковником Робертом Баден-Пауэллом в 1907 г. Впоследствии опыт скаутизма был использован молодежными движениями по всему миру, в том числе немецким Гитлерюгендом и советской пионерской организацией. – *Прим. пер.*

² *Le Théosophe*. 01.08.1913.

³ Когда-то в теософистском движении существовало другое «Общество круглого стола», имевшее совершенно иной характер: это была группа, основанная заключенными тюрьмы «Folsom State Prison» в г. Фолсоме в Калифорнии, которая «имела своей целью изучение теософии и их нравственное возрождение» (*Lotus Bleu*. 27.04.1895).

⁴ «Братство друзей Бога» – объединение христианских мистиков, сформировавшееся в XIV в. в Рейнской долине. Одним из представителей этого братства был Иоганн Таулер (ок. 1300–1361), считавший, что внутреннее ощущение Бога является более важным, чем внешние ритуалы. – *Прим. пер.*

предвидеть¹ и что таким образом будет удовлетворена потребность, глубоко ощущаемая в христианской церкви. С этой надеждой и с убеждением, что такие времена настали, мы основали Братство мистерий Бога со следующими двумя целями: 1. собрать под одной крышей через торжественные клятвы служения и братства тех христиан, которые, смиренно ожидая того, как он найдет полезным их использовать, хотят посвятить свою жизнь служению Христу и хотят жить, учиться, молиться и работать с надеждой на возрождение мистерий; 2. общее изучение христианского мистицизма, мистических преданий и традиций, также как отрывочных сведений о христианских мистериях. <...> Следует уточнить, что первая цель Братства основана на будущем пришествии Господа и подразумевает веру в это пришествие. Надеемся, что многочисленные христиане, состоящие в Ордене звезды Востока, интересующиеся обрядностью и символизмом, присоединятся к Братству и найдут в рамках его деятельности определенную возможность оказать помощь в том, чтобы приуготовить пути для Его пришествия»².

Наконец, без сомнения для того, чтобы составить конкуренцию розенкрейцерской организации д-ра Штайнера, придерживающейся совершенно другого направления, был основан новый «Храм Розы и Креста», имеющий своей целью «изучение мистерий, розенкрейцерства, каббалы, астрологии, франкмасонства, символизма, христианской обрядности и оккультных традиций, которые встречаются на Западе»³. Здесь мы видим много неуместных вещей: не очень понятно, например, что здесь делает астрология, тем более что теософисты уже имели в своем распоряжении для ее изучения специальную организацию, которой в Англии руководил г-н Алан Лео, а во Франции г-н Л. Мьевиль, и печатным органом которой являлся журнал «Современная астрология» («Modern Astrology»). Но, впрочем, это и не представляло основной цели «Храма Розы и Креста», который, хоть он и «не имел никаких официальных отношений с Орденом звезды Востока», тем не менее должен был проводить совместную работу», т. е. «приуготовлять пути Господа» и через свои ритуальные формы «заложить основу великого *церемониального* аспекта новой религии»⁴. Однако всего этого оказалось еще недостаточно:

¹ На теософистском конгрессе 14 июня 1913 г. в Стокгольме г-жа Безант прочитала лекцию о «возрождении мистерий», что также, как мы говорили выше, является одной из целей, которую со своей стороны выдвигает д-р Штайнер.

² Le Théosophe. 16.04.1913; Revue Théosophique belge. 1913, juillet. В отношении всего того, что касалось этой организации, во Франции следовало обращаться к г-ну Раймону ван Марлю и в Бельгии к г-ну В. Витtemanсу.

³ «L'Acacia», revue maçonnique. 1913, avril. P. 257. В этой же самой статье также рассказывается об основании «Музыкальной группы» Теософского общества. Эта организация не пренебрегала и коммерческой стороной: у нас перед глазами лежит прейскуртант на гороскопы, цены в котором «варьируются в соответствии с затратами и нуждами клиента»; «все гороскопы стоимостью ниже пятидесяти франков составляются на строго научной основе; при составлении всех гороскопов стоимостью в пятьдесят франков и выше научный подход соединяется с интуицией (sic), при этом составлением каждого гороскопа занимается г-н Алан Лео».

⁴ The Daybreak. 1913, August.

чтобы дать этой «новой религии» конкретное воплощение, главы Теософского общества пожелали иметь в своем распоряжении настоящую церковь, обладающую официальным статусом, пусть даже и католическую, и именно это, как мы сейчас увидим, было проделано в эти последние годы.

Глава XXIV

СТАРОКАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ¹

В начале 1914 г. стало известно о существовании в Париже некой «Французской католической церкви», называемой также «Галликанской церковью». Впрочем, еще раньше появилась другая «Галликанская церковь», руководимая неким аббатом Воле и обладающая печатным органом «Французский католик» («Le Catholique Français»). Вообще говоря, этим схизматическим организациям присуще свойство размножаться почти до бесконечности по примеру протестантских сект и иногда жестко конкурировать друг с другом. Временным руководителем новой церкви был назначен «монсеньор Арнольд Анри Матье, граф де Ландав де Томастаун, старокатолический архиепископ Лондона, митрополит Великобритании и Ирландии», ожидающий помазания в качестве «митрополита Франции и колоний» от генерального викария «монсеньора Пьера Рене, видама² де Линьера». Говорят, что в реальности этого последнего всегда звали просто Лореном. Но иерархов в этой церкви одолевала прямо-таки мания знатных титулов, также как и мания каких-то чудаковатых знаков отличия. Именно таким образом епископ Вийят, чей очерк о «культе» наделал когда-то шума, изобрел «Орден тернового венца». Как бы там ни было, было достаточно странным, что церковь, гордо провозглашавшая себя «французской, а не римской», была передана в подчинение, пусть даже и временно, англичанину. Прежде всего эта церковь стала известной именно как церковь Вийята (перешедшего с тех пор в Сирийскую церковь под именем Мар Тимофей) благодаря тому, что она предлагала услуги священников-схизматиков коммуна, которые остались без кюре, потому что муниципалитеты имели сложные отношения с епископами³. Вскоре стал издаваться бюллетень «Католическое пробуждение» («Le Réveil Catholique»). Всего с марта по август 1914 г. вышло четыре его номера, и выход его был остановлен из-за войны и призыва на военную службу «архиепископа-

¹ Старокатолицизм – группа национальных церквей, возникших в 1870-е гг. вследствие неприятия частью духовенства Римско-католической церкви решений Первого Ватиканского собора: догмата о непогрешимости папы римского и догмата о непорочном зачатии Пресвятой Богородицы. Старокатолики отвергают также филиокве – догмат об исхождении Святого Духа не только от Отца, но и от Сына. – *Прим. пер.*

² Видам – церковное звание; викарий или наместник епископа. – *Прим. пер.*

³ Мы можем назвать среди получивших такие предложения коммуны Шевриер в департаменте Изер.

митрополита»¹. Для того чтобы установить «апостольскую преемственность» монсеньора Матье, посвященного в сан монсеньором Жераром Гулем, янсенистским архиепископом Утрехта², этот бюллетень опубликовал весь список янсенистских голландских архиепископов и епископов. Через нескольких промежуточных лиц этот список восходит к Боссюэ³, а затем к кардиналу Барберини⁴, племяннику папы Урбана VIII⁵. После этого в данном издании можно было увидеть «религиозное деление» Франции на архиепископство и восемь «региональных» епископств; в некоторые из них уже были назначены главы, среди которых два епископа так называемой «Православной латинской церкви», г-н Жиро, бывший монах-прислужник ордена траппистов⁶, и г-н Жан Брико. Последний хорошо известен в оккультистских кругах, и прежде он именовался «С. Б. (S. V.) Иоанном II, патриархом Вселенской гностической церкви», а сегодня он считает себя преемником Папюса на посту главы Ордена мартинистов⁷ и нескольких других организаций. Стоит добавить, что эти должности у него оспаривают другие оккультисты. К тому же было бы затруднительно перечислить все церкви и все ордена, с которыми г-н Брико, по его собственному утверждению, был связан в разные времена или даже одновременно. Если мы особо указываем на присутствие этого оккультиста среди иерархов церкви, о которой идет речь, то потому, что этот факт является еще одним примером отношений, существующих между группировками, которые, как можно было бы подумать на первый взгляд, совершенно чужды друг другу. Однако во «Французской католической церкви», которая, как и большинство подобных раскольнических организаций, представляла собой лишь эфемерное образование, не было и речи о теософизме и теософистах. Только в Старокатолическую церковь Англии, которая ей и дала рождение, теософисты в ту пору начали внедряться.

¹ Администрация располагалась по адресу улица Пре-о-Клер, 5; богослужения совершались в «церкви Жанны д'Арк», проезд Элизе де Бозар, 18.

² Янсенизм – религиозное движение в католической церкви XVII–XVIII вв. осужденное со временем как ересь. Подчеркивало испорченную природу человека вследствие первородного греха, а, следовательно, предопределение и абсолютную необходимость для спасения божественной благодатью. Свободе выбора человеком убеждений и поступков янсенисты не придавали решающего значения. Возникнув в XVII в., янсенизм сохранился в Голландии, где с 1724 г. существует особая янсенистская церковь с резиденцией архиепископа в г. Утрехте. – *Прим. пер.*

³ Боссюэ Жак Бенинь (Jacques Bénigne Bossuet, 1627–1704) – французский проповедник и писатель, епископ Мо. Писал комментарии на Библию, пытался воссоединить католиков и протестантов. – *Прим. пер.*

⁴ Барберини Франческо (младший) (Francesco Barberini il Giovane, 1662–1738) – итальянский куриальный кардинал. Секретарь Священной конгрегации по делам епископов и монашествующих. – *Прим. пер.*

⁵ Урбан VIII (1568–1644) – римский папа в 1623–1644 гг., отличался nepoтизмом. – *Прим. пер.*

⁶ Трапписты – католический монашеский орден, ответвление цистерцианского ордена, основанный в 1664 г. – *Прим. пер.*

⁷ Орден мартинистов – организация оккультистов, основана в 1886 г. Огюстом Шабосо и Жераром Анкоссом (Папюсом). – *Прим. пер.*

Глава этой самой Старокатолической церкви, архиепископ Матье (настоящее имя – Арнольд Харрис Мэттьюс) родился в Монпелье¹ в ирландской семье. В начале он готовился принять сан в епископской церкви Шотландии, а затем в 1875 г. перешел в католичество и в июне 1877 г. получил приход в Глазго. В июле 1889 г. он расстригся и в октябре 1890 г. принял итальянское имя Арнольдо Жироламо Поволери. Он даже дал объявление в «Таймс» о смене имени. В 1892 г. новоиспеченный Поволери женился. В ту пору он звался преподобным графом Поволери ди Виченца, и именно в это время он принял также титул графа де Ландафф. Добавим еще, что недавно его встречали под именем маркиза де Поволери в компании своих сына и дочери на нескольких приемах у императрицы Евгении в Бэйсуотере², где, впрочем, собирается довольно разношерстная публика³. Одно время казалось, что он помирился с католической церковью, но это было ненадолго: в 1908 г. г-н Мэттью (именно так он писал теперь свое имя) был посвящен в сан епископа д-ром Жераром Гулем, стоявшим во главе Старокатолической церкви Голландии, созданной из остатков янсенистов, объединившихся с некоторыми диссидентами, которые в 1870 г. отказались принять догмат о непогрешимости Папы римского. Различные старокатолические церкви⁴ (включая ту, которой в настоящее время руководят теософисты) признают Папу только как «патриарха и Примаса⁵ Запада». Новый епископ в свою очередь посвятил в сан двух других неприкаянных английских священников, Игнаса Биля и Артура Ховорта, и, едва прошло три года, основал «Ортодоксальную католическую церковь Запада», полностью отказавшись от всякого подчинения Утрехту, как и Риму. Эта церковь неоднократно меняла свое название, и было бы мало пользы и интереса в том, чтобы их все перечислять, в то время как его глава пытался вступить в переговоры то со Святым престолом через кардинала Мерри дель Вала, то с Англиканской церковью архиепископа Кентерберийского и епископа Лондонского, то с Православной церковью Востока архиепископа Бейрутского⁶, пока, наконец, в 1911 г. он не был формально отлучен Святым престолом⁷.

¹ Монпелье (Montpellier) – один из крупнейших городов на юге Франции. – *Прим. пер.*

² Бэйсуотер (Bayswater) – район на западе Лондона. Именно здесь после свержения своего мужа Наполеона III некоторое время проживала его супруга, императрица Евгения. – *Прим. пер.*

³ L'indépendance Belge. 10.05.1918.

⁴ Национальные старокатолические церкви существуют в Голландии, Франции, Чехии, Германии, Португалии, Италии и некоторых других странах. – *Прим. пер.*

⁵ Примас (лат. *primas* – «первенствующий») – у католиков и англикан почетный титул церковного иерарха в стране, обладающего высшей духовной юрисдикцией над прочими епископами данной страны. – *Прим. пер.*

⁶ Отметим попутно, что и в наши дни продолжают попытки устроить союз между Англиканской церковью и некоторыми течениями в Православной церкви по причинам, которые носят скорее политический, нежели религиозный, характер.

⁷ Данные биографические сведения, также как и часть дальнейших подробностей, взяты из брошюры, основанной на документированном материале, которая вышла в Анг-

В 1913 г. духовенство «Старокатолической церкви Великобритании и Ирландии» (таково было название, которое, в конце концов, закрепилось) пополнилось несколькими членами, все бывшие англиканские священники и более или менее известные теософисты: г-н Джеймс Инголл Уэджвуд, генеральный секретарь английской секции Теософского общества (выведенный в «Жизнях Алкиона» под именем Ломиа), г-н Руперт Гаунтлетт, секретарь «Ордена целителей», связанного с Теософским обществом, г-н Роберт Кинг, специалист по «психическим консультациям», основанных на изучении гороскопа, и г-н Реджинальд Фаррер. В 1915 г. архиепископ Мэтью, который ничего не знал о теософизме, пришел в ужас, узнав, что г-н Уэджвуд и его сподвижники ожидают прихода нового Мессии. Он (Мэтью. – *А. И.*) закрыл свою Старокатолическую церковь и захотел вновь стать обычным католиком, а затем почти тотчас же спохватился и основал «Католическую униатскую церковь Запада». Не сумев получить от г-на Мэтью посвящения в сан епископа, о котором он мечтал, г-н Уэджвуд обратился, хотя и напрасно, к епископу Вернону Херфорду, руководившему чем-то вроде несторианской часовни в Оксфорде. Больше ему повезло с г-ном Фредериком Самуэлем Уиллоуби, посвященным в сан г-ном Мэтью в 1914 г. и изгнанному из Старокатолической церкви в следующем году. Г-н Уиллоуби посвятил в сан сначала г-на Кинга и г-на Гаунтлетта (первый из которых основал филиал Старокатолической церкви в Шотландии), а затем, при помощи этих двоих – г-на Уэджвуда 13 февраля 1916 г. Впрочем, в этом же 1916 г. он заявил о своей верности Святому престолу. Г-н Уэджвуд тотчас же отправился в Австралию. В Сиднее он посвятил в сан как «епископа Австралазии» г-на Чарльза Уэбстера Ледбитера, также бывшего англиканского священника, как мы уже имели случай упомянуть, а тот при помощи г-на Уэджвуда посвятит в сан, в свою очередь, как «епископа-помощника по Австралазии» «Jong-heer'a»¹ голландца Джулиана Адриана Мазеля. 20 апреля 1916 г. собор епископов и духовенства Старокатолической церкви принял новое уложение, опубликованное под подписью г-на Уэджвуда, в котором, впрочем, нет и намека на теософизм, а тем более на будущего Мессию. В ноябре 1918 г. вышла еще одна декларация принципов, в которой название «Старокатолическая церковь» было заменено на «Либеральную католическую церковь». Это последнее название заставляет нас вспомнить, что во Франции также была предпринята попытка около десяти лет назад создать «Либеральную католическую церковь»² под патронажем некоторых оккультистов, а именно г-на Альбера Жюне, принадлежащего к числу тех людей, которых можно встретить в самых разных организациях, иногда, по крайней мере, с виду, мало совместимых друг с другом. Он также являлся основателем «Спиритуалистического альянса» и по-

лии под названием: *Morison S. Some Fruits of Théosophy: The origins and purpose of the so-called Old Catholic Church disclosed.* London: Harding & More, 1919.

¹ Jong-heer – «господин» (*африкаанс*). – *Прим. пер.*

² Штаб-квартира этой церкви находилась в древней сведенборгианской часовне на улице Туин.

хвалялся, что работает над примирением всех мировоззренческих систем, в чем, конечно, преуспел ненамного больше, чем «Конгресс человечества»¹.

В октябрьском номере журнала «Теософ» (1916) г-жа Безант, рассказывая о некоторых движениях, которым, по ее мнению, суждено обрести всемирное значение, упоминает среди них «малоизвестное движение, называемое старокатолическим: именно эта живая христианская церковь будет расти и распространяться с ходом времени, имея перед собой великое будущее. Вероятно, она призвана стать будущей Церковью христианства, когда *Он придет*». В этой же статье речь идет о двух других движениях: «Теософском образовательном тресте», т. е. объединении образовательных учреждений, контролируемых Теософским обществом, и «Сомасонстве», о котором мы поговорим в дальнейшем². Именно здесь впервые в теософском печатном органе было официально заявлено о существовании Старокатолической церкви и четко высказаны определенные надежды, возлагаемые на эту организацию. К тому же сам г-н Уэджвуд, который казался таким сдержанным в своих епископских посланиях, был, напротив, весьма откровенен перед своими коллегами из Теософского общества. В своем докладе на теософистском съезде он выразился так: «Старокатолическая церковь способствует распространению теософского учения в христианской среде, и самая важная его задача состоит в том, чтобы подготовить сердца и души людей к пришествию великого Наставника»³. Итак, теософисты, овладевая этой церковью, преследовали ту же самую цель, на которую мы указывали: именно ради этой же цели они прежде основали «Орден звезды Востока», с той единственной разницей, что Орден обращается ко всем без различия, в то время как Старокатолическая церковь специально призвана привлекать тех, кто, не имея четко определенных религиозных взглядов, склонны, однако, называть себя христианами и сохранять, по крайней мере, все внешние атрибуты приверженности христианству.

Итак, вот последнее превращение г-на Ледбитера, по крайней мере, на сей день, и новые занятия, которым этот «ясновидящий» посвящает сейчас свое время: «Епископ Ледбитер исследует оккультную сторону мессы и готовит книгу, целиком посвященную науке о таинствах»⁴. <...> Книга о мессе будет иллюстрирована диаграммами различных стадий евхаристической структуры (sic), по мере того, как она принимает форму в ходе мессы. Различаются

¹ В течение этих последних лет г-н Жюне примкнул к Теософскому обществу, но покинул его спустя совсем малое время.

² См. ниже, гл. XXV «Теософизм и франкмасонство». – *Прим. пер.*

³ The Vahan. 1918, June (официальный орган Теософского общества); The Messenger (Krotona, California). 1918, September. Американские теософисты, оставшиеся верными г-же Безант, выбрали Кротон для своей главной штаб-квартиры, потому что это местечко носит название города, где Пифагор учредил свою школу, и также потому, что Калифорнии, где оккультные секты особенно многочисленны и благополучны, предначертано стать колыбелью «шестой корневой расы». В августе 1917 г. г-н Уэджвуд открыл в Кротоне старокатолическую церковь, священником в которой служит преп. Чарльз Хэмптон.

⁴ Ледбитер полагал, что христианские таинства были разработаны специально с целью высвобождения и умножения духовной силы. – *Прим. пер.*

цель и назначение каждой части, и таким образом работа не ограничится лишь теорией и значением таинств, но будет содержать полную форму или архитектурную сторону дела (sic). <...> Главным событием недели для некоторых в Сиднее является соборная обедня воскресным утром, на которой епископ Ледбитер присутствует постоянно, совершая богослужение или читая проповедь»¹. Какая искренность может быть во всем этом? Слишком искусное умение теософистских лидеров скрывать свои истинные намерения и выставлять на передний план с виду противоположные по духу предприятия, лишь бы можно было воспользоваться ими для реализации этих своих намерений, не позволяет, конечно, строить особо большие иллюзии в этом отношении².

Глава XXV

ТЕОСОФИЗМ И ФРАНКМАСОНСТВО

Параллельно со своей религиозной или, лучше сказать, псевдорелигиозной, деятельностью, о которой мы только что рассказали, г-жа Безант проявляла активность и совершенно другого рода, а именно в рамках масонства. Мы уже видели, что с самого начала в Теософском обществе и вокруг него было много масонов. К тому же идеал «всеобщего братства», воплощение которого в жизнь это Общество представляет в качестве первой своей цели, роднит его с масонством. Однако речь шла только о чисто личных связях, не затрагивающих ни одну масонскую организацию, и между Теософским обществом и масонством, называемым «регулярным»³, никогда ничего другого

¹ The Messenger (Krotona). 1918, November.

² Добавим, что Либеральная католическая церковь существует до сих пор, хотя и пережила два раскола. В 1941 г. в церкви начался первый раскол. Американский епископ Хэмптон (сам будучи теософом) решил, что для клира церкви принадлежность к Теософскому обществу и вера в его истины носит не обязательный, а добровольный характер. Председательствующий епископ Пиготт в 1943 г. сместил Хэмптона и назначил нового епископа в Америку. Хэмптон, которого поддержало большая часть американских священников, основал новую церковь – Международную Либеральную католическую церковь. Оставшиеся верными английскому центру приходы в Америке стали называться «Либеральная католическая церковь, провинция США». После смерти Пиготта значительная часть ушедших в раскол клириков вернулась в церковь. В 2003 г. было принято решение рукополагать женщин священницами и епископами, что вызвало негативную реакцию в ряде церквей. Недовольные отделились и создали Либеральную католическую церковь (Генеральный синод). По правилам церкви допускаются к причастию люди любой деноминации и даже не христиане. Американская провинция состоит из 19 приходов (в 10 штатах) (в 1987 г. было 34 прихода). По всему миру до раскола 2003 г. в церкви насчитывалось примерно 35–40 тыс. верующих. – *Прим. пер.*

³ К регулярному масонству принадлежат те масонские великие ложи, которые признают масонские ландмарки (основополагающие принципы) и признаны другими регулярными масонскими великими ложами. Таковыми, например, являются Объединенная Великая ложа Англии, Великая материнская ложа Шотландии, Великая ложа Ирландии,

и не было. Возможно, потому, что масоны считают теософизм слишком компрометирующим, или, быть может, также по каким-то другим причинам: мы не беремся здесь ответить на этот вопрос. Вероятно, некоторые масоны, которые являются одновременно и вне сомнения даже прежде всего теософистами, заходят слишком далеко и слишком легко принимают свои желания за реальность, когда пишут нечто подобное: «Франкмасонство и теософия, что бы о ней ни говорили, встречаются, дополняют друг друга и соединяются своими инициатическими сторонами, которые абсолютно тождественны друг другу. С этой точки зрения они оба представляют собой единое целое, старое, как мир»¹. Если точка зрения, о которой идет речь, является исключительно теоретической, в ней стоит видеть только выражение претензий теософистов на обладание доктриной, которая есть источник всех прочих, претензий, которые они распространяют здесь и на масонство, как они это делают в других случаях в отношении религий, но которые не имеют под собой никаких оснований, потому что теософизм, и это необходимо повторить, является по природе своей лишь сугубо современным изобретением. С другой стороны, если встать на историческую точку зрения, слишком удобно и одновременно слишком просто говорить о масонстве в общем как о чем-то целом и неделимом. На самом деле все обстоит намного сложнее, и, как и в случае розенкрейцерства (мы это уже отмечали по поводу этого последнего), необходимо всегда уметь провести необходимые различия и указывать, о каком масонстве идет речь, каковым бы ни было мнение о связях или отсутствии связей между различными направлениями масонства. Именно поэтому мы хотим уточнить, что все, что мы говорим сейчас, имеет отношение только к «регулярному» масонству, и все бы обстояло по-другому, если бы рассматривалось «нерегулярное» масонство, гораздо менее известное широкой общественности и охватывающее весьма разнообразные организации, некоторые из которых тесно связаны с оккультизмом. Это, как правило, малочисленные группы, но претендующие на более высокий уровень по сравнению с обычным масонством, в то время как представители последнего, со своей стороны, принимают вид, что относятся к нему с самым глубоким неприятием, даже смотрят на них как на обыкновенных «антимасонов».

Одной из самых любопытных фигур, представляющих это «нерегулярное» масонство, был англичанин Джон Яркер², умерший в 1913 г.: автор многочисленных работ по истории и символизму масонства, он придерживался

Великая национальная ложа Франции, Великая ложа России. Прочие масонские организации относятся к нерегулярному масонству. – *Прим. пер.*

¹ Micha A. Le Temple de la Vérité ou la Franc-Maçonnerie restituée dans sa véritable doctrine. P. 59. Г-н Жорж Пекуль, приводя эту фразу в статье, о которой мы уже упомянули, когда речь шла о г-не Бергсоне, напрасно некритически воспринимает содержащееся в ней утверждение (Les Lettres. 1920, décembre. P. 676–678).

² Яркер Джон (John Yarker; 1833–1913) – известный английский масон, писатель, оккультист. Разочаровавшись в регулярном масонстве, он присоединился к нерегулярному обряду Мемфис-Мицраим в Нью-Йорке и стал «Верховным генеральным инспектором» «Суверенного святилища Великобритании и Ирландии» в Лондоне в 1872 г. – *Прим. пер.*

весьма специфических и причудливых взглядов на эти темы и среди прочего утверждал, что «инициированный масон является священником всех религий». Создатель или реконструктор некоторых обрядов, одновременно он был связан со многими объединениями оккультистов, претендовавших с большими или меньшими основаниями на обладание инициациями: так, он состоял почетным членом Английского общества розенкрейцеров (*Societas Rosicruciana in Anglia*), чьи лидеры также были членами и других, «регулярных» масонских организаций, в то время как он сам давно оставил такое масонство. Яркер был другом Мадзини и Гарибальди, и в их окружении познакомился когда-то с г-жой Блаватской. Та даже сделала его почетным членом Теософского общества сразу после его основания. В знак благодарности, после выхода в свет «Разоблаченной Изиды» Яркер удостоил г-жу Блаватскую степени «Венценосной княгини», самой высокой из «ассоциированных» (т. е. предназначенных для женщин) степеней обряда Мемфис-Мицраим¹, в котором он сам имел степень «Великого иерофанта»². Такие взаимные знаки внимания, впрочем, обычное дело для лидеров подобных организаций. Можно счесть, что титул «Венценосной княгини» совсем не подходит г-же Блаватской с ее вошедшими в поговорку дурными манерами, до такой степени, что это кажется почти насмешкой. Но мы знакомы с другими личностями, которые удостоивались этого титула, не имея при этом самого элементарного образования. Яркер утверждал, что получил свою степень «Великого иерофанта» от Гарибальди. Легитимность этой преемственности всегда оспаривалась в Италии, где существовала другая организация обряда Мемфис-Мицраим, заявлявшая о своей независимости от первой. В последние годы у Яркера главным помощником был некий Теодор Ройсс³; о нем мы уже говорили, когда речь шла об «Ордене восточных тамплиеров», главой которого он сам себя объявил. Этот Ройсс, который теперь носит фамилию Ройсс-Уилсон, немец по национальности, обосновался в Лондоне, где на протяжении долгого времени он занимал (а может, занимает до сих пор) официальную должность в «Теософской издательской компании» («*Theosophical Publishing Company*»). Как нам сказали, он не мог вернуться на родину, потому что там его ожидало бы судебное преследование за некие ранее совершенные им правонарушения. Впрочем, это не помешало ему, не покидая Англию, основать так называемый «Великий Восток Германской империи», имевший в

¹ «Мемфис-Мицраим» – общее название разных уставов египетского направления масонства, известных с конца XVIII в. и реорганизованных под влиянием Гарибальди в 1881 г. Наибольшая система масонских степеней за всю историю масонства. Почти все организации, практикующие устав Мемфиса-Мицраима, не признаются Объединенной великой ложей Англии и не считаются ею масонскими. Сам Генон также был посвящен в обряд Мемфис-Мицраим (*Мероз Л.* Ук. соч. С. 30–31). – *Прим. пер.*

² Намек на это можно обнаружить в «*Lotus Bleu*». 07.07.1890, в начале статьи о «Молотке учителя», которая должна была открывать серию статей, посвященных масонскому символизму, но чье продолжение так никогда и не вышло.

³ См. гл. III «Теософское общество и розенкрейцеровство» (*Aliter*. 2013. № 3. С. 80). – *Прим. пер.*

числе своих иерархов д-ра Франца Гартмана. Возвращаясь к Яркеру, мы должны еще указать, что этот же деятель учредил некий сведенборгианский обряд, который, хотя и назывался им «изначальным» (также и обряд Мемфис, со своей стороны, объявляет себя «древним и изначальным»), являлся целиком его изобретением и не имел никакой связи с теми масонскими обрядами, которые в XVIII в. в большей или меньшей степени вдохновлялись идеями Сведенборга и среди которых можно упомянуть обряд «Теософов-иллюминатов», учрежденный в Лондоне в 1767 г. Бенедиктом Шастанье¹, и обряд «Иллюминатов Авиньона», основанный бенедиктинским монахом А.-Ж. Пернети. К тому же бесспорно, что сам Сведенборг никогда не учреждал никакой масонский обряд, ни тем более церковь, хотя, с другой стороны, в наши дни существует «Сведенборгианская церковь», называемая «Церковью Нового Иерусалима», которая представляет собой секту явно протестантского характера. Что касается сведенборгианского обряда Яркера, в нашем распоряжении есть список его иерархов, датированный 1897 г. и выстроенный в соответствии с хронологией. Эта хронология является спецификой этого обряда, она начинается с 7770 г. А.О.С. (Ab Origine Symbolism!²). В этом списке можно увидеть и имя полковника Олкотта в качестве представителя Высшего совета при Великой ложе и Храме Бомбея³. Добавим, что в 1900 г. Папюс пытался учредить во Франции Великую сведенборгианскую ложу, связанную с этим же самым обрядом; впрочем, эта попытка оказалась безуспешной. Папюс назначил Яркера членом Высшего совета Ордена мартинистов⁴, и Яркер в качестве ответной благодарности наряду с титулом «Великого маршала» предоставил тому место в Высшем совете своего сведенборгианского обряда.

Это вышесказанное, пожалуй, и представляет собой все то, о чем есть смысл говорить применительно к теме отношений г-жи Блаватской и полковника Олкотта с масонством. Стоит, однако, напомнить здесь, что последний до создания Теософского общества принадлежал к «регулярному» американскому масонству. Однако то, чем довольствовались основатели Общества, не могло удовлетворить г-жу Безант, и по двум причинам: во-первых, ее натура пылкого проповедника побудила ее отдать предпочтение организации, получившей намного более широкое распространение, и она намеревалась играть в ней активную роль, а не чисто почетную, кроме того, ее ярый феминизм плохо совмещался с «ассоциированными» степенями в какой-то вспомогательной организации, где женщин не допускали до серьезной деятельности, и ей нужно было масонство, которое, напротив, принимало в свои ряды женщин на тех же основаниях, что и мужчин, и с точно такими же пра-

¹ Шастанье Бенедикт (1739 – ок. 1816) – французский хирург и масон. – *Прим. пер.*

² От начала символизма (лат.). – *Прим. пер.*

³ Масонство появилось в Бомбее (Мумбаи) уже в XVIII в., в 1764 г. была учреждена провинциальная Великая ложа. – *Прим. пер.*

⁴ В этот Высший совет должен был входить только двадцать один член, но хартии (официальные документы, разрешающие масонские работы в ложе – *Прим. пер.*) распределялись столь щедро, что, как нам известно, в реальности их было более шестидесяти.

вами. Это противоположно общепризнанным принципам масонства, но все же такая организация существовала: это было смешанное масонство, основанное во Франции в 1891 г. Мари Дерэм и д-ром Жоржем Мартеном и известное под названием «Право человека» (*Droit Humain*). Мари Дерэм, которая одновременно была одним из руководителей феминистского движения, получила посвящение, вопреки уставу, в ложе «Свободомыслящих» из Ле-Пека¹, подчинявшейся Великой символической ложе Шотландии. Поэтому объявили, что это посвящение не имеет силы, а деятельность ложи была приостановлена. Но несколькими годами позже д-р Жорж Мартен, бывший муниципальный советник Парижа и бывший сенатор от департамента Сена, политик, ставший известным благодаря своей настойчивой пропаганде предоставления женщинам права голоса, видя крах всех своих попыток разрешить им доступ в ряды «регулярного» масонства, объединился с Мари Дерэм с целью основать новое масонство, которое, естественно, не было признано ни одним из ранее существовавших масонских течений, ни во Франции, ни за ее пределами. Мари Дерэм умерла в 1894 г. После нее именно д-р Жорж Мартен стал во главе смешанного масонства, которое в ту пору было исключительно «символическим», т. е. практиковало только три степени; впоследствии там были введены высшие степени, следуя шотландской системе тридцати трех степеней, и в 1899 г. был основан «Высший всеобщий смешанный совет», с тех пор являющийся руководящим органом смешанного масонства. Этот Высший совет прославился своим авторитарным стилем, что во Франции вызвало раскол в 1913 г.: часть лож образовала новое, независимое течение, называемое «Великой смешанной ложей Франции», признающей только три символические степени, как это и было в самом начале. Однако смешанное масонство постепенно получило распространение и в других странах, а именно в Англии, Голландии, Швейцарии и Соединенных Штатах. Его первая ложа в Англии была учреждена в Лондоне 26 сентября 1902 г. под названием «Human Duty» («Долг человека»), в то время как все французские ложи носят общее название «Право человека», имея просто порядковый номер.

Именно в это смешанное масонство и вступила г-жа Безант и, как и в Теософском обществе, она вскоре достигла там самых высоких степеней и самых высших постов: почетный президент ложи Лондона, она основала другую ложу в Адьяре под названием «Rising-Sun» («Восходящее солнце»). Затем г-жа Безант стала вице-президентом Высшего всеобщего смешанного совета и «национальным уполномоченным» этого Совета для Великобритании и ее владений. В этом последнем качестве она организовала английский филиал под названием «Сомасонство», и ей удалось добиться того, чтобы оно получило широкое развитие в рамках определенной автономии. Уступки, которые она добилась от Высшего совета, чтобы сделать эту организацию такой, какой она хотела, являются, возможно, самым наглядным подтверждением того значительного влияния, которое она сумела приобрести в этой

¹ Ле-Пек (Le-Pec) – муниципалитет во Франции, расположенный недалеко от Парижа. – *Прим. пер.*

среде. Она дала этой ветви устав, который под предлогом приспособления к образу мышления англосаксов заметно отличался от того, который был и до сих пор остается в ходу во французской ветви: так, она восстановила здесь все старинные ритуальные формы, которые всегда сохранялись в английском и американском масонстве, а именно использование Библии в ложах и формулу «Во славу Великого Архитектора Вселенной», которую «Великий Восток Франции» отменил в 1877 г. и которую смешанное французское масонство заменило на «Во славу человечества». В 1913 г. во главе британского сомасонства стоял Большой совет, чьим «великим магистром» была, конечно, сестра Анни Безант, которой помогала сестра Урсула М. Брайт (у нее она останавливалась обычно во время своего пребывания в Англии), а «великим секретарем» был брат Джеймс И. Уэджвуд, в настоящее время епископ Старокатолической церкви. Представителем Совета в Индии была сестра Франческа Арундейл, тетя бывшего главы Центрального индуистского колледжа», который и сам является видным членом сомасонства. Теософистское влияние также весьма ощутимо проявляется в американской ветви смешанного масонства: именно сестра Анни Безант 21 сентября 1909 г. учредила ложу в Чикаго¹, и известная теософистка сестра Алида де Лееув занимает пост вице-президента Американской федерации (президентом которой является брат Луи Гоазью, по происхождению француз). И напротив, во французской ветви теософисты и оккультисты вплоть до самых последних лет составляли незначительное меньшинство, хотя среди основательниц первой ложи «Права человека» была уже по крайней мере одна теософистка, г-жа Мария Мартен, сестра мисс Франчески Арундейл. Позднее она стала Великим Генеральным секретарем Высшего всеобщего смешанного совета, и после ее смерти этот пост заняла другая теософистка, г-жа Амели Жедальж. Эта последняя нынче добилась поста президента Высшего совета, на котором она заменила г-жу Жорж Мартен, умершую в 1914 г. Итак, нужно полагать, что даже во Франции теософистам удалось обеспечить себе с тех пор преобладание. Впрочем, лидеры теософистов, кажется, надеются, что английская ветвь сможет вытеснить французскую, от которой она произошла, и в один прекрасный день станет другим центром «всеобщего сомасонства». Но даже хотя центр официально находится во Франции, он тем не менее отныне подчиняется их прямому влиянию: еще один пример этих приемов захвата, которые мы прежде видели в действии в случае Старокатолической церкви.

В начале своего развития смешанное масонство не имело ничего общего с оккультизмом и даже «спиритизмом». Вот каковы его идеология и цели в представлениях д-ра Жоржа Мартена (мы оставляем стиль без изменений): «Международный масонский смешанный орден – это первая в мире философская, прогрессивная и филантропическая смешанная организация, которая находится выше всех философских и религиозных идей, исповедуемых теми, кто собирается стать ее членами <...> Орден намерен заниматься глав-

¹ Извлечение из «Bulletin mensuel de la Franc-Maçonnerie mixte», воспроизведено в: l'Acacia. 1910, janvier. P. 70–78.

ным образом жизненно важными потребностями человеческого бытия на земле. В своих храмах он намерен прежде всего изучать средства достижения мира между всеми народами и социальной справедливости, которая позволит всем людям в течение своей жизни наслаждаться наибольшей степенью душевного комфорта и материального благополучия»¹. В другом месте мы читаем: «Не ссылаясь ни на какое божественное откровение и утверждая ясно, что оно является лишь творением человеческого разума, это братство чуждо догмам и придерживается рационализма»². Несмотря ни на что и даже независимо от какого-либо теософистского вмешательства, смешанное масонство вынуждено понемногу в силу обстоятельств вступать в более или менее постоянные контакты с большинством других «нерегулярных» масонских организаций, даже с теми, которые больше всех афишировали свой оккультистский характер. Например, именно так обстоит дело в списке «Past Grand Masters» («почетных великих магистров») Национального испанского обряда, основанного братом Вильярино дель Вильяром и тесно связанного с организациями брата Джона Яркера (который в последние годы своей жизни стал к тому же одним из сотрудников английского журнала «Сомасон» («The Co-Mason»)), мы видим глав смешанного масонства, включая г-жу Безант, чья фамилия стоит рядом с фамилиями лидеров основных школ оккультизма, ссоры между которыми, как мы уже замечали, не исключают определенных альянсов подобного рода³. Достаточно примечательно наблюдать, с какой настойчивостью все эти группировки претендуют на обладание самой чистой масонской доктриной, и сомасонство, «нерегулярное» при первом своем лидере, похваляется, что оно занимается возрождением изначальной традиции, как видно из фразы, которой заканчивается его декларация принципов: «Всеобщее сомасонство восстанавливает древний обычай приема новых членов на основе равенства мужчин и женщин в мистериях, от которых и произошло франкмасонство, в Мистерии, основанные на братстве, истине и следовании всем нравственным и общественным добродетелям»⁴. Впрочем, всем раскольникам и всем еретикам, какого бы толка они ни были, всегда присуще выдавать себя за приверженцев возвращения к первоначальной чистоте: разве протестантизм сам не стремится выдавать себя за проявление чистого евангельского духа, такого, каким он был во времена первоначального христианства?

Возрождение мистерий, о котором упоминается в только что процитированной нами фразе, равным образом является, как мы видели, одним из оп-

¹ La Lumière Maçonique. 1912, novembre-décembre.

² La Lumière Maçonique. P. 472–473.

³ Из-за достаточно комично выглядящей ошибки повсюду в списке, о котором идет речь, написано *Monsieur Annie Besant* и *Monsieur Marie Georges Martin*.

⁴ Первая фраза из этой самой декларации заслуживает того, чтобы привести ее как великолепный образчик напыщенного стиля, который часто встречается в документах этого рода: «Орден Всеобщей Сомасонерии, основанный на принципах Свободы Мысли, Единства, Нравственности, Милосердия, Справедливости, Терпимости и Братства, открыт для мужчин и женщин без различия расы и вероисповедания».

равданий существования «эзотерического христианства», так что оно и сомасонство в этом отношении суть по крайней мере две взаимодополняющие стороны одного и того же предприятия. Также вспоминается вообще свойственная масонству претензия на проведение связи со всеми народами и всеми культурами (именно это шотландское масонство в особенности подразумевает под «Священной империей»), и исходя из этого, можно понять все значение речей, уже давно произносимых г-жой Безант: «Ныне нам предстоит вступить в созидательный период, на протяжении которого Теософское общество будет прилагать усилия, чтобы стать центром Религии мира, Религии, составными частями которой являются буддизм, христианство, ислам и все прочие вероисповедания. <...> На самом деле мы считаем себя, не без твердого на то основания для нашей веры, единственными представителями эклектической и по-настоящему католической Всеобщей церкви, признавая своими братьями и единоверцами всех тех, кто, придерживаясь любой формы культа, ищет истину и справедливость»¹. Эти претензии тогда могли показаться большим чудачеством, и они на самом деле являются таковым, но нет большого желания смеяться над ними, когда вспоминаешь ту ожесточенную настойчивость, с которой она работала на протяжении четверти века, воплотить их в реальность.

ЛИТЕРАТУРА

Книги и статьи, упоминаемые в тексте Р. Генона

Besant A. W., Leadbeater C. W. Man, whence, how and whither: a record of clairvoyant investigation. London: Theosophical Publishing Society, 1913.

Esquisse des principes d'une Société Anthroposophique.

Grandmaison P. L. de. La Nouvelle Théosophie. Paris: Action populaire, [1920].

Heindel M. The Rosicrucian Cosmo-Conception. Oceanside: Rosicrucian Fellowship, L. N. Fowler, 1909.

Heindel M. The Rosicrucian Mysteries. Ocean Park, Cal., Rosicrucian fellowship, [1911].

Krishnamurti J. Service dans L'Education. Paris: Éditions théosophiques, 1913.

Leadbeater C. W. Le Credo Chrétien. Paris, 1904.

Leadbeater C. W. L'Occultisme dans la Nature. Paris: Publications théosophiques, 1911–1913.

Lévy E. Madame Annie Besant et la Crise de la Société Théosophique précédé d'une lettre de M. Edouard Schuré. Paris: G. Dussardier et P. Frank, éditeurs, 1913.

Micha A. Le Temple de la Vérité ou la Franc-Maçonnerie restituée dans sa véritable doctrine.

Morison S. Some Fruits of Théosophy: The origins and purpose of the so-called Old Catholic Church disclosed. London: Harding & More, 1919.

Philalethes E. Anima magica abscondita: or a discourse of the universall spirit of nature, with his strange, abstruse, miraculous ascent, and descent. London: Printed by T. W. for H. B[lunden], 1650.

Le procès de Madras: documents et commentaires. Paris: Secrétaire Général de la S. T. de France, [1913].

¹ Заявление г-жи Безант У. Т. Стеду в: Borderland. 1897, October. P. 401.

- Revel G. De l'an 25000 avant Jésus-Christ à nos jours. Paris: Éditions Théosophiques, 1913.
- Sinnett A. P. Le Monde Occulte. Paris, Bruxelles: G. Carré, A. Manceaus, 1887.
- Steiner R. Le Mystère chrétien et les Mystère antiques. Paris: Perrin, 1908.
- Steiner R. La Science Occulte. Paris: Perrin, 1914.

Периодические издания, упоминаемые в тексте Р. Генона

L'Acacia
Daily Mail
The Daybreak
Feu
L'indépendance Belge
Les Lettres
Libre Parole
El Liberal (Madrid)
Link
Lotus Bleu
The Madras Standard
Le Matin
The Messenger (Krotona)
Revue Théosophique belge
Le Theosophe
Theosophist
Times
The Two Worlds

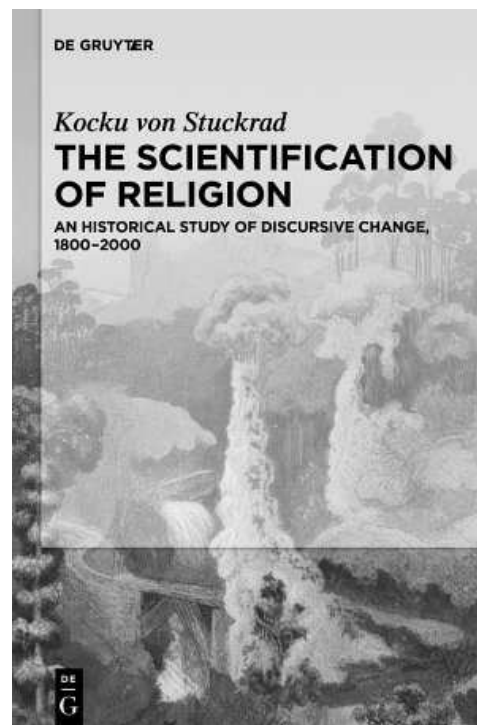
РЕЦЕНЗИИ

П. Г. Носачев

Рецензия на книгу: *Stuckrad K. von. The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000. Boston, Berlin: de Gruyter, 2014.*

В 2014 году издательством «de Gruyter» была выпущена новая монография одного из ведущих современных религиоведов и исследователей эзотеризма Коку фон Штукрада. Новая книга Штукрада является своеобразным синтезом всех его предыдущих трудов, в ней затронуты темы астрологии¹, шаманизма², западного эзотеризма³, кроме того, по рассматриваемому хронологическому периоду (1800–2000) новая книга продолжает тематику его работы «Локализация знания в Европе Средних веков и раннего Нового времени»⁴, посвященной проблеме эзотерического дискурса. Таким образом, «Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe» и «The Scientification of Religion» можно рассматривать как диалогию, посвященную применению методологических разработок наук о культуре в сфере религиоведческих и эзотерических исследований. Последняя часть диалогии является наиболее развернутым и продуманным трудом такого плана. Если в «Locations of Knowledge...» проблематика дискурса хоть и была центральной, но методология его применения была спорадической и, очевидно, нуждалась в большем прояснении, то в последней монографии дискурсивный анализ стал полностью обоснованной универсальной теорией исследования. В этом плане особенно примечательно «Введение» к рецензируемой книге, в котором Штукрад подробно разбирает специфику теории, дает базовые определения и обосновывает ее эвристичность.

Прежде всего для Штукрада дискурс-анализ – это «исследовательская перспектива, а не отдельный метод» (р. 3). Над этой перспективой исследо-



¹ *Stuckrad K. von. Das Ringen um die Astrologie: jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis. Berlin, 2000.*

² *Stuckrad K. von. Schamanismus und Esoterik: Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen. Leuven: Peeters, 2003.*

³ *Stuckrad K. von. Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge. London: Equinox Publishing, 2005.*

⁴ *Stuckrad K. von. Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities. Leiden: Brill, 2010.*

ваний автор трудился в течение последних лет, стараясь всячески восполнить тот пробел в обращении к современным теориям исследования культуры, который существует в религиоведении. Такое принятие дискурс-анализа как перспективы влечет за собой полный пересмотр всего процесса исследования религии. Вкратце следствия этого пересмотра можно суммировать в следующих положениях:

1) Никакой реальности как *Ding an sich* не существует, есть только постоянно трансформирующееся поле дискурсов, следовательно, как таковых религии, эзотеризма и культуры нет;

2) Любое исследование есть в то же время процесс созидания того, что исследуется, следовательно, религиовед создает современный ему дискурс «религии»;

3) Религиоведение самого религиоведа определяется его личными пристрастиями и страхами, таким образом, его личность отпечатывается в современном ему дискурсе, следовательно, изучая представление о религии того или иного времени, мы прежде всего изучаем внутренний мир ее исследователей;

4) Поскольку поле дискурсов постоянно меняется, нет никакой возможности отделить истинное от ложного, следовательно, критерии научного / псевдонаучного, религиозного / эзотерического, этического / эмического существуют только благодаря конвенции групп лиц, имеющих властные полномочия определять конфигурацию дискурсов в данный конкретный промежуток времени.

Поскольку нами уже несколько раз было употреблено слово «дискурс», то с методологической точки зрения полезным представляется здесь привести его определение, которое Штукрад избирает в своей работе: «Дискурсы – коммуникативные структуры, организующие знание в данном сообществе; они устанавливают, стабилизируют и узаконивают системы значения и предоставляют коллективно разделяемые порядки знания в институализированной социальной системе. Утверждения, высказывания и мнения по определенной теме, систематически организованные и неоднократно повторяемые, формируют дискурс» (р. 11). Можно сказать, что работа Штукрада – упражнение в применении исторического дискурсивного анализа¹ на материале религиоведения.

Прежде чем переходить к анализу содержания книги, нужно сделать одну важную ремарку. Как следует из названия, книга «*The Scientification of Religion*» посвящена не только и не столько исследованию эзотеризма. Эта книга – о связи дискурсивных категорий «науки» и «религии» друг с другом, о том, что в систему этих связей эзотеризм встраивается как один из важных элементов; такой подход приносит особые, можно даже сказать неожиданные

¹ Штукрад определяет исторический дискурсивный анализ как метод, «исследующий развитие дискурсов в изменении социополитических и исторических условий, таким образом предоставляя средства для реконструкции генеалогии дискурса» (р. 11).

результаты в оценке не только самого эзотеризма как явления, но и в оценке его исследований.

Структурно книга делится на две части. Первая посвящена анализу ключевых примеров формирования дискурса в различные исторические эпохи. Вторая, говоря словами Штукрада, «описывает нормативную дискурсивную силу академического конструирования знаний о религии» (р. IX), в ней рассматривается ряд религиоведческих теорий, формирующих дискурс «религии». Теперь кратко рассмотрим содержание частей книги.

Первый раздел первой части посвящен астрологии. В нем Штукрад, анализируя историю астрологии в эпоху Ренессанса и Нового времени, убедительно демонстрирует вечно меняющуюся границу между легитимной наукой и выходящими за ее пределы спекуляциями. В рассматриваемый период астрология занимала сразу все части этого спектра, она была и средством борьбы приверженцев Аристотеля против коперниканской картины мира, была и отверженной псевдонаукой, и психологической системой духовной практики, широко распространенной в масонстве; в эстетизированной форме она стала важным элементом мышления романтиков. Согласно Штукраду, последней формой трансформации дискурса астрологии является ее переосмысление К. Г. Юнгом: именно Юнг «объединил религию, психологию, философию и астрологию, <...> сакрализовал психологию и в то же время психологизировал сакральное» (р. 50).

Второй раздел продолжает тему «окультурных наук» и рассматривает историю дискурса алхимии в Новое время. Как и дискурс астрологии, он формируется на основании принципов включения и исключения из признанной системы науки. Кроме того, здесь играет роль представление об алхимии как единой традиции, которое, по Штукраду, впервые было оформлено тем же Юнгом, сделавшим с алхимией то же, что и с астрологией: именно он предложил «дискурсивную комбинацию “психе/психологии”, “физики”, “науки” и “алхимии”» (р. 71). Эта комбинация стала достоянием не только исследователей, но и адептов: пример Израэля Регарди и Анны Безант, соединивших алхимию с психологией и современной наукой, – яркое тому подтверждение.

Третий раздел посвящен новой дискурсивной формации, состоящей из монизма, витализма, науки, философии и религии. Примечательно его название: «Дарвинизм, превращенный в религию: монизм». В этом разделе Штукрад разбирает идеи единства духовного и физического и представления об эволюции, перенесенные из жизни биологических организмов в духовную сферу. Здесь в качестве примеров берутся учения Геккеля, Оствальда и спектр так называемой «New Age science»: Ф. Капра, И. Пригожин, Г. Бейтсон, Р. Шелдрейк, Д. Бом. При этом Штукрад отказывается рассматривать термин «нью-эйдж» как сколь-нибудь полезный для научного исследования. Как и любой подобный термин, он представляется продуктом дискурса, построенного вновь на принципе принятия и исключения, иными словами, нью-эйдж – полемический конструкт, использующийся как средство легитимации одних представлений за счет других.

Завершающий раздел части рассматривает вклад теософии в формирование соотношений дискурсов науки и религии в XIX и XX вв. Примечательно, что труды Е. П. Блаватской Штукрад оценивает как «концентратор дискурсов» (Discursive Hub): именно в ее работах существующие до этого момента элементы, такие как представление о духовной науке, идея единой оккультной традиции, антиклерикализм, образ тайных учителей, соединились в систему, оказавшую влияние на весь XX век. Разновидностью конфигурации дискурсов, предложенной Блаватской, Штукрад предлагает рассматривать и учение Штайнера, объединившего немецкий романтизм, эволюционизм Геккеля и философию XIX в.

Вторая часть книги открывается разделом, посвященным исследованию религии в трудах Мартина Бубера, Гершмома Шолема, Рудольфа Отто и Герарда ван дер Леу. Как мы уже отмечали выше, ключом для анализа творчества того или иного ученого в методологии исследования дискурсов являются личные установки; именно из такой методологии следуют и в каком-то смысле вызывающие выводы Штукрада. Так, общее направление деятельности рассматриваемых ученых характеризуется им следующим образом: «Все четверо тесно связаны с дискурсивными сообществами <...> от Теософского общества до конференций “Эранос” <...> все они способствовали популяризации академического знания о религии и мистицизме, приводя к новым формам религиозной практики во второй половине двадцатого столетия» (р. 115). Творчество Бубера, по Штукраду, предстает сложным дискурсивным узлом, в котором в тигле представления о личном мистическом опыте самого Бубера смешаны «витализм, монизм, энергия, биология, душа и природа» (р. 120). Труды Шолема – реализация сионистской утопии, выразившейся в конструировании гностического иудаизма как альтернативы современной Европе. Работы же ван дер Леу могут быть поняты через его глубокое увлечение «танцем, эротизмом и мистицизмом» (р. 128). Завершает раздел небольшое отступление, посвященное рассмотрению проблематики кодирования как универсального языка, уходящей корнями в каббалистические практики, но ставшей общим местом в современном мире, начиная от «Кода да Винчи», заканчивая кодом ДНК и работами Стивена Хокинга.

Во втором разделе рассматривается влияние академических теорий на формирование современного неоязычества и колдовства. Штукрад анализирует труды Я. Бахофена, Ч. Лиланда и Р. Грейвса, широкий успех которых во многом был определен тем, что в них были творчески смешаны жанры академического письма, поэзии, личных воспоминаний и новеллистки. Завершает этот раздел очень важная методологическая дискуссия, посвященная перспективам исследования западного эзотеризма. В ней Штукрад прежде всего отвергает ставшую нормативной для многих исследователей эзотеризма теорию эмического и этического уровней описания. Все рассмотренные выше примеры показывают несостоятельность такого деления. Так, труды Грейвса, Бахофена или Юнга относятся к этическому или к эмическому уровню описания? Для Штукрада ясно, что процесс становления этического эмическим,

равно как и обратный процесс, полностью задаются властными структурами, иными словами то, что было этическим, в любой момент может стать эмическим и наоборот. Далее автор переходит к развернутой критике трудов В. Ханеграафа, показывая, что амстердамский профессор очень часто без всякой рефлексии использует такие дискурсивные конструкции, как «Просвещение», «современная химия», «Протестантизм», «современность» и т. п. Штукрад замечает, что для Ханеграафа есть реальность, существующая сама по себе, к которой с помощью анализа текстов мы можем как-то прийти; для Штукрада же, напротив, нет и не может быть ничего, кроме постоянно меняющегося поля дискурсов. Штукрад обвиняет Ханеграафа, а с ним и большинство современных исследователей эзотеризма в недалекости, неспособности и нежелании использовать современные методы научного анализа и, как следствие, в методологическом солипсизме. Представляется, что последнее обвинение очень серьезно, а поэтому стоит здесь привести его *in extenso*. Штукрад пишет: «Одна из причин методологического солипсизма – отсутствие точек соприкосновения, когда дело доходит до дисциплинарного обучения. Исследователи эзотеризма часто гордо представляют свою область как междисциплинарную, и действительно, междисциплинарный потенциал – одна из самых привлекательных особенностей исследования эзотеризма. Проблема, однако, в том, что мы еще не достигли междисциплинарного исследования эзотеризма; то, что мы видим вместо этого, является мультидисциплинарным исследованием эзотерических тем и сюжетов. Каково различие? Междисциплинарность подразумевает, что результаты исследования одной дисциплины активно открыты критике другой дисциплины, что приводит к новым пониманиям (*insights*) и к усовершенствованию исследовательских вопросов и методов. Это также означает, что ученые должны читать и интересоваться подходами других дисциплин, а не просто принимать их как отличные [от их собственной]. Напротив, мультидисциплинарность – мирное сосуществование различных, порой даже конфликтующих, методов и результатов исследования; это больше похоже на “Я о’сау, и ты о’сау”, когда нет никакой надобности беспокоиться о том, что скажут другие» (р. 157).

Завершает работу раздел, посвященный современному шаманизму, во многом развивающий мысли последней главы. В нем показывается, как ученый-исследователь уже не косвенно, как в случае с неоязычеством, а напрямую создает новую религиозную реальность. Примеры творчества шаманов-антропологов К. Кастанеды, Дж. Халифакс и М. Харнера анализируются через призму теорий Макса Вебера (харизматический лидер и институционализация харизмы), Пьера Бурдьё (символический капитал), Бруно Латура (акторно-сетевая теория). Стоит отметить, что последняя глава является, пожалуй, самой убедительной как в плане последовательного применения методов культурных исследований, так и в плане обоснованности выводов.

Завершается книга своеобразным манифестом, в котором автор призывает религиоведов проснуться от догматической спячки, отбросив все бинар-

ные конструкции («наука – религия», «наука – псевдонаука» и др.) и обратиться к анализу дискурсивных структур и узлов.

Подводя итог, можно сказать, что книга Штукрада является знаковой не только для исследований эзотеризма, но и для религиоведения: в ней автор наиболее полно и обоснованно обобщил свои идеи, касающиеся использования методов культурных исследований в религиоведении. Конечно, местами текст книги выглядит пестро, складывается ощущение, что в нем собрано слишком много плохо уживающихся друг с другом сюжетов. Порой настойчивость, с которой Штукрад использует культуркритические наработки, достойна лучшего применения (см., например, рассуждения о символизме женского тела и фигуре Саломеи на стр. 130), а порой его теоретизирование заканчивается полной неудачей (как в случае с анализом творчества Элиаде на стр. 166)¹. Несмотря на это, перед нами одно из самых серьезных исследований по теме, результаты которого и выдвинутые в нем положения требуют незамедлительного и глубокого осмысления не только современными исследователями эзотеризма, но и современными религиоведами.

ЛИТЕРАТУРА

Stuckrad K. von. Das Ringen um die Astrologie: jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis. Berlin, 2000.

Stuckrad K. von. Schamanismus und Esoterik: Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen. Leuven: Peeters, 2003.

Stuckrad K. von. Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge. London: Equinox Publishing, 2005.

Stuckrad K. von. Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities. Leiden: Brill, 2010.

¹ Автор сводит всю глубинную подоплеку творчества Элиаде, основанную на преодолении исторического времени, к экзистенциальной рефлексии над опытом Второй мировой войны.

Рецензия на книгу: *Исаев И. А. Избранные труды. В 4 т. М.: Проспект, 2015.*



Выпущенный в издательстве «Проспект» четырехтомник избранных трудов Игоря Андреевича Исаева стал знаковым событием в научной жизни отечественных правоведов. Это издание может быть интересно и эзотериологам – в силу особой специфики содержания некоторых помещенных там работ.

Автор – доктор юридических наук, профессор, заслуженный деятель науки Российской Федерации, заведующий кафедрой истории государства и права Московского государственного юридического университета им. О. Е. Кутафина – давно и плодотворно занимается проблемами влияния эзотерических и мистических учений на политические и правовые доктрины разных эпох и стран. И хотя все опубликованные в данном четырехтомнике работы уже выходили отдельными монографиями, тираж их был крайне невелик, они быстро становились библиографической редкостью, и читатели, безуспешно искавшие их на полках книжных магазинов и у букинистов, давно ожидали их переиздания. Теперь же все эти работы, местами значительно дополненные, собраны в одном многотомнике, который способен порадовать самых взыскательных ценителей не только содержанием, но и великолепным полиграфическим исполнением.

В эзотериологическом ключе любопытны, прежде всего, две монографии, включенные в первый том этого издания, – «Politica Hermetica. Скрытые аспекты власти» и «Власть и закон в контексте иррационального». О непривычном содержании этих работ говорят уже сами названия некоторых из их глав: «Шамбала на Западе: духовные центры власти», «Политическое пророчество: происхождение феномена», «Декларация правового нигилизма: гностический миф», «Идея власти в магической реформе Ренессанса», «Алхимический символизм как метафора политического», и т. д. Обе эти монографии вовсе не случайно объединены под одной обложкой, поскольку через каждую из них красной нитью проходит одна и та же тема – эзотерические аспекты политико-правовой жизни Европы от античности до наших дней.

Данная проблематика на протяжении многих десятилетий оставалась вне поля зрения ученых-правоведов, так что большая заслуга И. А. Исаева состоит уже в том, что он впервые открыл эту многогранную тему для рос-

сийской юридической науки. Спектр вопросов, рассмотренных в двух монографиях первого тома, действительно впечатляет. Это и воззрения на закон и государство в метафизике Платона, и правовые реалии его легендарной Атлантиды, и феномен политических пророчеств, и их влияние на судьбы целых государств, и сакральность государственных символов, и юридические мотивы сказаний о Святом Граале, и магические влияния в мировой политике, и алхимические доминанты в истории отдельных правовых систем, и роль тайных обществ в политико-правовой истории Западной Европы – вплоть до постановки вопроса о существовании тайной политической науки розенкрейцеров.

При том, что каждый из упомянутых аспектов сам по себе чрезвычайно интересен, и потому наблюдение за их философским осмыслением в трудах И. А. Исаева превращается в весьма увлекательное занятие, автор поставил перед собой куда более масштабную задачу, нежели простое рассмотрение отдельных занятых «эзотерических феноменов» политико-правовой действительности. На протяжении всего исследования он задается вопросом об иррациональной природе права, власти и государства, шаг за шагом доказывая, что обыденное их понимание является слишком плоским и примитивным, тогда как подлинная сущность того, что образует привычные для нас политико-правовые реалии, куда таинственнее и глубже. Для того чтобы приблизиться к пониманию «теневых» основ государства и права, необходимо рассмотреть их сквозь призму аксиом иррационального, которые сопутствуют как политическим, так и правовым системам на протяжении всей их истории. Автор излагает и доказывает эту свою теорию настолько убедительно, а сама иррациональная природа юридического мира становится при этом до того очевидной, что кажется даже странным, что практически никто из ученых-правоведов до него не рассматривал эти вещи в таком эзотериологическом преломлении – для выявления новых, еще неисследованных сущностных аспектов права и государства.

Во втором томе собрания избранных трудов И. А. Исаева эзотериологов может заинтересовать монография «Топос и номос: пространства правопорядка», и особенно шестая ее глава, которая называется: «“Тайные общества”: политика и нормотворчество». Рассматривая здесь группу историко-правовых явлений, названных в науке «политическим романтизмом», автор рассматривает различные представления о роли в нем тайных обществ, концентрируя свое внимание на традиционном концепте противостояния масонов и иезуитов. Одна из частей этой главы так и называется: «Рождение корпораций: орден и ложа, масоны и иезуиты».

Эта монография вообще крайне интересна прежде всего тщательнейшим разбором отражения государственно-правовых взглядов разных эпох в их религиозных и эзотерических учениях. Автор вычленяет характерные юридические представления из таких, казалось бы, на первый взгляд далеких от юриспруденции концепций, как «мистическая империя», «катехон», «ангельские иерархии», «эсхатология», «небесный град» и т. д.

Наконец, четвертая монография, на которую следует обратить внимание исследователей эзотеризма и мистицизма, – это «Теневая сторона закона. Иррациональное в праве». Она опубликована в третьем томе собрания трудов И. А. Исаева. В этой работе автор с немалым успехом выявляет такие глубинные аспекты понятия «закон», которые обычно уходят от внимания исследователей. Наряду с прочими плохо осмысленными профессиональным сообществом сторонами этой фундаментальной юридической дефиниции исследователь выделяет важнейшую, по его мнению, «теневую область», прямо называя ее «мистическими аспектами Закона».

Эта интереснейшая для эзотериолога тема раскрывается И. А. Исаевым в целом ряде разделов, озаглавленных соответствующим образом: «Антиномии Закона (юридическая мистика апостола Павла)», «Материя и форма: мистика Закона», «Природа и Закон в зеркале мистики», «Магический язык права» etc. Концепции античных мистов, гностиков, христианских мистиков и эзотериков нового времени весьма явственно оживают в этой работе, показывая, насколько тесно правовое регулирование общественных отношений в прошлом было связано с этими нетривиальными представлениями, которые, тем не менее, во многом определяли облик своих эпох.

Все упомянутые работы И. А. Исаева адресованы не только юристам и историкам права, но и философам, религиоведам, социологам и другим специалистам в области гуманитарного знания, которых, при всем различии их научных направлений, объединяет живой интерес к неизведанной, эзотерической сути юридических догм и воззрений, корни которых уходят к архаичным идеям и самым отдаленным временам в истории человечества.

SUMMARIES

Konstantin Yu. Burmistrov. Kabbalah and Martinism: Gregory Moebes and the occult renaissance in Russia of the early 20th century.

Gregory Moebes (sometimes, to emphasize his aristocratic origin, he is called “von Moebes”) was a key figure in the history of esotericism in Russia in the early twentieth century. This man had as if two lives – one external, official; and the second, surely most important for him – internal, esoteric. He became the major theorist of Russian esotericism and the head of a number of secret institutions. Oddly enough there is still no study or even a paper on his biography and teaching. An overview of Moebes’ life and work is provided in the article. Particular attention is paid to the interpretation of Kabbalah in his writings.

Dmitry D. Galtsin. Gender Polemics in modern Paganism of the West.

When it first emerged in public in such denominations as Wicca and Goddess movement, modern Paganism or Neo-paganism in the West positioned itself as radically non-conformist to gender roles and stereotypes of the mainstream culture. However, with Paganism becoming a more accepted religion, it became obvious that gender roles and rules constructed inside early covens and other Pagan groups, tend to have much more in common with the “mainstream” than ever suspected before. Construction of gender becomes especially important for Paganism, because it deals not only with the human world, but with the divine as well, since the divine is mostly perceived as gendered. Gender polemics, which have been going on within the Pagan community in 1980 – 2010s, centered on gender essentialism, acceptance of homosexuality, transsexuality, alternative gender and on sex ethics.

René Guénon. Theosophy: History of a Pseudo-Religion. Chapters XXI–XXV (part V, continuance) (in Russian) / Tr. from French by Andrey A. Ignatiev.

«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 misrepre-

sents 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 fifth part of the translation of the Guénon's work (chs. XXI–XXV); the continuation follows in the next issues.

Denis A. Korol. Old Scandinavian Thanatos: the Old Norse mentality codes of dying.

Mentality codes of ancient and mediaeval Scandinavian people are considered within the paper. Structural-semiotic analytics is provided through the Old Norse beliefs on death, dying and afterlife concepts (based on the archaeological materials, archaic art, and works of literature). Using the specific Eddic codes, the author proposes a basic Thanatic model, that allows to distinguish the manifestations of those codes on the different levels of Old Norse worldview. Such method might be useful for researching other cultures as well.

Pavel G. Nosachev. Book review: Stuckrad K. von. The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000. Boston/Berlin: de Gruyter, 2014.

In the review the application of a discourse analysis as a research method is considered. “The Scientification of Religion” is one of the most well argued books which combines two fields of humanities (religious studies and culture studies) together.

Anastasia A. Novikova. Necromancy in the context of the works of E. P. Blavatskaya and E. I. Roerich.

In this paper we took into consideration the question of the relation to such well-known and widespread field of magic and occultism as necromancy in the works of Helena P. Blavatsky (1831–1891) and Helena Roerich (1879–1955).

Despite the fact that necromancy is not in any way a significant trend in the works of these authors, however, look at it from their point allows a deeper understanding of the evolution of attitudes to necromancy in the society and the meaning of this term, including the modern one.

Works of E. P. Blavatsky such as «The Key to Theosophy» (1889) was used, «The Theosophical glossary» (1892), as well as her letters, published in the collection «Letters to friends and employees». In addition, the multi-volume work «Living Ethics» (1924–1938) written by E. I. Roerich and published without the authorship was also used in this research.

Roman V. Nutrikhin. Alchemical tradition in Vajrayana's Buddhism.

The article considers an alchemical tradition in the Buddhist circle at a stage of formation of Vajrayana. The main source of data on Buddhist alchemical practice were Aryan Nagarjuna's life history and the biographies of his pupils and other Indian masters. The parallels between Buddhist rasayana and western alchemy

were found; the way of assimilation of alchemical tradition of Vadzhrayana in Tibet was shown.

Roman V. Nutrikhin. Book review: Isaev I. A. Selected works. Vols. I–IV. Moscow: Prospect, 2015 (in Russian).

The review discusses some of the legal works of the four-volume collection of selected works of legal professor Igor Isayev, which are devoted to the esoteric aspects of the history of law and state. Particular attention is drawn to the work of “Politica Hermetica. Hidden aspects of power” and “Authority and legitimacy in the context of the irrational”. In these studies the connection between the political and legal phenomena and historical phenomena such as secret societies, alchemy, esotericism, etc. are emphasized.

Yuri F. Rodichenkov, Alexander Yu. Saplin. Astrology in the treatise “The Ordinall of Alchimy” by Thomas Norton.

The article analyzes the poetic treatise by an English alchemist Thomas Norton (ca. 1433–1513) known under the title “The Ordinall of Alchimy”. Thomas Norton occupies a prominent place in the history of English alchemy. A special feature of this treatise is that the author pays much attention to astrology. Thomas Norton studied astrology, which is reflected in the pages of his book. We study his theoretical arguments on astrology and horoscopes, presented in the treatise.

Konstantin M. Rodygin, Mikhail Yu. Rodygin. Longissima via: Western Alchemy within its Mythological Dimension.

The article deals with the analysis of basic moments of the mythological and legendary dimension of the Western alchemy phenomenon. The authors analyze the subject in the context of Jorge Luis Borges’ four basic stories: “conquest of a fortress”, “travel as a return”, “travel as a search”, “death and resurrection”. The “travel as a search” story and a “very long way” (longissima via) motif are the most expressed in alchemy. Other plots also exist in alchemical mythology as episodes of a global Search. There are “initiation death” experience and a symbolic descent to Hell; an alchemical odyssey as “coming back home” to original heavenly state; a conquest of some fortress or temple where the philosopher’s stone is hidden. The alchemical Opus represents a universal “myth of a hero” showing that an arduous treasure can be found only via trials and dangers. A metaphor of search for a treasure (a philosopher’s stone, elixir, or secret knowledge) can be paradoxically inverted: a treasure turns into a “despicable thing” that is located everywhere, particularly in a person of a seeker. It determines an important role of the alchemist’s person in the Search. It is expressed in a “legend of adept” genre growing on a mythological basis, and also in its creative assimilation in fiction. A concept of “a Search more important than a Stone” indicates that a Search is a key alchemical mythologeme.

АВТОРЫ И ПЕРЕВОДЧИКИ / AUTHORS AND INTERPRETERS

1. *Бурмистров Константин Юрьевич (Москва)* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Институт философии РАН.

Konstantin Yu. Burmistrov (Moscow) – PhD, Senior research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. E-mail: kburmistrov@hotmail.com.

2. *Гальцин Дмитрий Дмитриевич (Петрозаводск)* – кандидат исторических наук, независимый исследователь. Член АИЭМ.

Dmitry D. Galtsin (Petrozavodsk) – PhD, Independent researcher. ASEM member. E-mail: dmitrygaltsin@gmail.com.

3. *Игнатьев Андрей Александрович (Калининград)* – независимый исследователь. Член АИЭМ.

Andrey A. Ignatiev (Kaliningrad) – Independent researcher. ASEM member. E-mail: alikgd@mail.ru.

4. *Король Денис Александрович (Киев)* – кандидат культурологии, доцент кафедры культурологии Национального университета «Киево-Могилянская академия».

Denis A. Korol' (Kyiv) – PhD (culturalology), Associate Professor, Department of Cultural Studies, National University of “Kyiv-Mohyla Academy”. E-mail: d.king.1978@gmail.com.

5. *Новикова Анастасия Александровна (Московская обл.)* – магистр религиоведения аспирантка Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург). Член АИЭМ.

Anastasia A. Novikova (Moscow region). MA in Religious Studies, post-graduate student of the Russian Christian Academy for Humanities (St. Petersburg). ASEM member. E-mail: 381838@rambler.ru.

6. *Носачев Павел Георгиевич (Москва)* – кандидат философских наук, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета и Государственного университета «Высшая школа экономики». Член АИЭМ.

Pavel G. Nosachev (Moscow) – PhD, Associate Professor, Orthodox St. Tikhon University for Humanities and National Research University «Higher School of Economics», Moscow. ASEM member. E-mail: pavel_nosachev@bk.ru.

7. *Нутрихин Роман Владимирович (Ставрополь)* – кандидат юридических наук, доцент по званию, доцент кафедры экологического, земельного и трудового права Юридического института Северо-Кавказского федерального университета. Член АИЭМ.

Roman V. Nutrikhin (Stavropol) – PhD of Law, Associate Professor of Department of Ecological, Land and Labor Law of the North Caucasian Federal University. ASEM member. E-mail: nut-roman@yandex.ru.

8. *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 совета АИЭМ.

Yuri 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 Board member. E-mail: ra3lr@yandex.ru.

9. *Родыгин Константин Михайлович* (Винница, Украина) – кандидат философских наук, старший лаборант кафедры философии Донецкого национального университета им. Василя Стуса (г. Винница). Член АИЭМ.

Konstantin M. Rodygin (Vinnytsia, Ukraine) – PhD, assistant, Vasyl' Stus Donetsk National University (Vinnytsia), Philosophy department. ASEM member. E-mail: rodygin88@gmail.com.

10. *Родыгин Михаил Юрьевич* (Киев, Украина) – кандидат химических наук, научный сотрудник Института органической химии НАН Украины.

Mikhail Yu. Rodygin (Kyiv, Ukraine) – PhD, researcher, Institute of Organic Chemistry, Ukrainian National Academy of Sciences.

11. *Саплин Александр Юрьевич* (Тула) – независимый исследователь, член АИЭМ.

Alexander Yu. Saplin (Tula), independent researcher, ASEM member. E-mail: astro1963@mail.ru.

ИНФОРМАЦИЯ

Редколлегия журнала «Aliter» принимает оригинальные авторские материалы на английском или русском языках, посвященные эзотеризму и мистицизму, ранее не публиковавшиеся либо публиковавшиеся в бумажных изданиях тиражом не более 100 экз. Материалы следует отправлять в электронной форме (формат *.rtf) по адресу aiem-aseм@aiem-aseм.org, они должны сопровождаться краткими аннотациями на русском и английском языках и иметь сведения об авторе (ФИО, год рождения, ученая степень, должность и место основной работы / учебы, домашний и рабочий адрес, контактный телефон и email). Публикации бесплатны и безгонорарны. Объем каждого материала от 0,5 до 2 авт. л. Публикации проходят строгий отбор. В случае принятия материалов к публикации материал редактируется в тесном сотрудничестве с автором. Редакция оставляет за собой право отклонять присланные материалы, если те не отвечают высоким научным нормативам, содержат ангажированные пассажи, имеют многочисленные орфографические и стилистические ошибки. В качестве образца оформления текста можно взять любую из размещенных в номере журнала статей.

Журнал выпускается на регулярной основе 2 раза в год, каждый номер содержит 5–10 материалов. Все выпуски журнала размещаются на сайте АИЭМ в свободном (временно) доступе; в дальнейшем планируется перемещение журнала на иные виртуальные ресурсы.

Редколлегия журнала приглашает к сотрудничеству ученых, представляющих различные области гуманитарного знания, интересующихся проблемами эзотеризма и мистицизма и придерживающихся строгого академического подхода к данному предмету исследования. Кроме того, редколлегия приглашает также веб-дизайнеров, переводчиков, редакторов, корректоров и внимательно выслушает предложения о пожертвованиях и спонсорской помощи.

Главный редактор – С. В. Пахомов.

Составитель и выпускающий редактор 7-го номера журнала – Ю. Ф. Родиченков.

Консультационный совет журнала: К. Ю. Бурмистров, Р. В. Светлов, М. Седжвик, В. Я. Ханegraаф.

Автор логотипа журнала – А. М. Двинянинова.

Страница журнала на сайте: http://aiem-aseм.org/ru_RU/archives/category/aliter.

Учредитель и издатель журнала: Совет Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма.

E-mail: aiem-aseм@aiem-aseм.org.127

INFORMATION

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 e-mail: aiem-asm@aiem-asm.org. They must be accompanied by brief summaries in English, and include information about the author (name, date of birth, academic degree, position and place of the main work / education, home and work address, 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». 2017, Issue 7.

Editor in Chief: Sergey V. Pakhomov, President of ASEM.

Editor of the 7th Issue: Yuri F. Rodichenkov.

The Editorial Board: Yuri L. Khalturin, Birgit Menzel, Stanislav A. Panin (Secretary), Yuri F. Rodichenkov, Julia A. Shabanova, Yuri Yu. Zavhorodniy.

The Advisory Board: Konstantin Yu. Burmistrov, Wouter J. Hanegraaff, Mark Sedgwick, Roman V. Svetlov.

The designer of the journal logo: Alexandra M. Dvinyaninova.

Journal website: http://aiem-asm.org/en_US/публикации-аиэм.

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.asm@yandex.ru.

The opinion of the Editorial Board may not necessarily coincide with those of the authors of articles.

CONTENTS

RESEARCH ARTICLES

<i>Burmistrov K. Yu.</i> Kabbalah and Martinism: Gregory Moebes and the occult Renaissance in Russia of the early 20th century	3
<i>Galtsin D. D.</i> Gender Polemics in modern Paganism of the West.....	20
<i>Korol D. A.</i> Old Scandinavian Thanatos: the Old Norse mentality codes of dying.	32
<i>Novikova A. A.</i> Necromancy in the context of the works of E. P. Blavatskaya and E. I. Roerich.	44
<i>Nutrikhin R. V.</i> Alchemical tradition in Vajrayana's Buddhism.....	63
<i>Rodichenkov Yu. F., Saplin A. Yu.</i> Astrology in the treatise "The Ordinall of Alchimy" by Thomas Norton.	69
<i>Rodygin K. M., Rodygin M. Yu.</i> Longissima via: Western Alchemy within its Mythological Dimension.....	88

PRIMARY SOURCES

<i>René Guénon.</i> Theosophy: History of a Pseudo-Religion. Chapters XXI–XXV (part V, continuance) (in Russian) / Tr. from French by Andrey A. Ignatiev.	116
--	-----

BOOK REVIEWS

<i>Nosachev P. G.</i> Book review: <i>Stuckrad K. von.</i> The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000. Boston/Berlin: de Gruyter, 2014.	152
<i>Nutrikhin R. V.</i> Book review: <i>Isaev I. A.</i> Selected works. Vols. I–IV. Moscow: Prospect, 2015 (in Russian).	158
Summaries (in English)	161
Авторы и переводчики / Authors and interpreters	164
Information (in English)	167
Contents (in English).....	168

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций РФ.

Возрастное ограничение: 18+

Свидетельство ЭЛ № ФС 77 – 58956 от 11.08.2014.

Дата выпуска: 12.03.2017

Объем: 169 с. / 9,12 авт. л.

ISSN 2225-6954

© АSEM, «Aliter», 2017 (7)

