

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

ALITER

№ 9
2018

Главный редактор
С. В. Пахомов

Выпускающий редактор
Д. Д. Гальцин

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



ISSN 2225-6954

СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>Ханegraaf В. Я.</i> Теософское воображение / Пер. с англ. Д. Д. Гальцина	3
<i>Седжвик М.</i> Традиционализм, Юлиус Эвола и Рене Генон: как эзотерическое становится политическим / Пер. с англ. А. А. Бендриковской, С. В. Пахомова.....	38
<i>Родиченков Ю. Ф.</i> Симпатическое лечение как предмет затянувшейся дискуссии XVI–XVII вв.....	53
<i>Логиновский С. С.</i> Магия в системе взглядов Рене Генона.....	72

ПЕРВОИСТОЧНИКИ

<i>Генон Р.</i> Заблуждения спиритов / Пер. с франц. А. А. Игнатъева (начало). Предисловие автора. Ч. 1. Гл. I.....	81
Предисловие переводчика.....	81
[Текст Р. Генона].....	88

РЕЦЕНЗИИ

<i>Кузьмин Е. В.</i> Руслан Халиков. Краткий путеводитель по оккультному Таро (1781–1951). Киев, 2017.....	99
<i>Родиченков Ю. Ф.</i> Поетична алхімія Джеффри Чосера / Переклад, коментарі, передмова і заключна стаття К. Родигіна. Київ: ФОП Халіков, 2017...	101
Summaries (in English).....	104
Авторы и переводчики / Authors and Interpreters.....	107
Информация.....	108
Information (in English).....	109
Contents (in English).....	110

ТЕОСОФСКОЕ ВООБРАЖЕНИЕ¹

Практика ясновидения Блаватской

В недатированном письме своей младшей сестре Вере, написанном, по всей вероятности, около 1876 г., Елена Петровна Блаватская описывает, как сама богиня Исида вдохновила ее на написание своей первой книги. Поскольку этот отрывок из письма важен для сюжета, которого мы коснемся в дальнейшем, его следует привести здесь полностью:

«Ну, Вера, верь мне или не верь, но со мною творятся волшебства! Ты не можешь представить, в каком очарованном мире картин и видений я живу!.. Пишу *Изиду*, – не пишу, скорее списываю и рисую то, что *она сама* мне показывает. Ну, право же мне кажется, что сама древняя красавица-богиня водит меня за собой по всем тем странам прошедших веков, которые я должна описать. Я сижу с открытыми глазами; все, кажется, вижу и слышу, вокруг настоящее, действительное, но вместе с тем вижу и слышу *то, что пишу*. У меня дыхание захватывает! Я боюсь шевельнуться, чтобы не нарушить очарования... Медленно выплывают и проходят предо мною, как в волшебной панораме, века за веками, образы за образами, а я их мысленно соединяю, складывая в уме своем эпохи и года, и *верно* знаю, что ошибки *быть не может*. Расы и нации, страны и города, давно исчезнувшие во мраке доисторического прошлого, выясняются, исчезают, давая место другим и тогда мне показывают последовательные годы. Седая древность заменяется историческими периодами; мифы мне объясняют событиями и лицами, действительно существовавшими; и всякое сколько-нибудь замечательное событие, – каждый перевернутый лист этой расцвеченной книги жизни запечатлевается в мозгу моем с фотографической верностью»².

Было сделано не менее трех различных английских переводов этого письма, которое поэтому стало широко доступным для теософов по всему миру³. Наиболее верный перевод был выполнен племянницей Блаватской Верой Джонстон и опубликован в журнале «Путь» («The Path») в 1895 г.⁴ Перевод Бориса де Зиркофф (приведенный в пространном введении к его исправленной версии «Разоблаченной Исиды», опубликованной в 1972 г.) отличается от перевода Джонстон, но также довольно верен⁵. Примечательно, впрочем,

© W. J. Hanegraaff, Д. Д. Гальцин.

¹ Hanegraaff W. J. The Theosophical Imagination / Пер. с англ. Д. Д. Гальцина.

² Желиховская В. П. Биографический очерк. С. 274.

³ Я очень благодарен Сергею Пахомову и Матвею Фиалко, отыскавшим и отсканировавшим оригинальную русскую версию письма, а также Катерине Зоре, подготовившей точное построчное сравнение между тремя английскими переводами письма и оригиналом.

⁴ [Anonymous]. Letters of H. P. Blavatsky, II. P. 300.

⁵ Zirkov de B. Introductory: How “Isis Unveiled” Was Written. P. 21.

что наиболее ранняя и наиболее часто цитируемая версия перевода также и наименее надежна. Она впервые появилась в книге Альфреда Синнета «Случаи из жизни госпожи Блаватской» («Incidents in the Life of Madame Blavatsky», 1886), а оттуда попала в книгу Олкотта «Страницы старого дневника» («Old Diary Leaves», 1895)¹. Этот перевод более поэтичен и допускает различные вольности по отношению к оригиналу; но, что важнее всего, в нем появляются строки (подчеркнутые ниже), явно продиктованные соображениями доктрины. Я привожу наиболее важные части этого переводного фрагмента в оригинале на английском:

«You may disbelieve me, but I tell you that in saying this I speak the truth; I am solely occupied, not with writing “Isis”, but with *Isis* herself. I live in a kind of permanent enchantment, a life of visions and sights with open eyes, and no trance whatever to deceive my senses! I sit and watch the fair goddess constantly. And as she displays before me the secret meaning of her long-lost secrets, and the veil becoming with every hour thinner and more transparent, gradually falls off before my eyes, I hold my breath and can hardly trust to my senses!» – «Ты можешь не верить мне, но я уверяю тебя, что я говорю правду; меня всецело занимает не написание “Исиды”, но сама *Исида*. Я живу словно в постоянном очаровании, в постоянных видениях с открытыми глазами, причем никакой транс не обманывает мои чувства! Я сижу и непрерывно созерцаю прекрасную богиню. И по мере того, как она разворачивает передо мною тайное значение ее давно утраченных тайн, а завеса с каждым часом истончается и становится все более прозрачной и постепенно спадает перед моим взором, я задерживаю дыхание и почти не верю своим чувствам!».

Эти добавления не так трудно объяснить. Первое говорит о том, что Блаватскую следует воспринимать не как обычного медиума в трансе, а как ясно-видящую высшего класса, способную оставаться во время видений в полном сознании и в полном контроле над своей волей. В этом состоит центральный пункт доктринальных споров между теософами и спиритуалистами, и я буду говорить о его значении ниже. Что касается второго добавления, то в оригинале письма нет отсылок ни к «давно утраченным тайнам», ни к «завесе» (Исиды), которые упомянуты в версии Синнета². Полезно будет сравнить собственное описание Блаватской процесса работы над «Разоблаченной Исидой» с сообщениями других свидетелей. В знаменитом фрагменте своей книги

¹ *Sinnett A. P.* Incidents in the Life of Madame Blavatsky, Author of “Isis Unveiled”: Compiled from Information Supplied by her Relatives and Friends. P. 207–208; *Olcott H. S.* Old Diary Leaves 1875–1878: The True Story of the Theosophical Society. P. 214–215.

² Следует отметить, что название первой книги Блаватской «Разоблаченная Исида» было предложено не ранее 8 мая 1877 г., когда издатель Блаватской Дж. У. Бутон заметил ей, что книга с названием «Завеса Исиды» («The Veil of Isis») уже появилась в продаже (письмо Бутона опубликовано в *Zirkov de B.* Introductory. P. 43; ср.: *Wilder A.* How “Isis Unveiled” Was Written. P. 82 о неточности отсылки к «Исиде»). В письме Вере Блаватская говорит: «Я пишу “Исиду”», что могло означать любой из существующих вариантов названия и показывает, что к этому времени она отказалась от странного первоначального заглавия «Ключ-скелет к Тайнственным вратам» («A Skeleton Key to Mystery Gates») (см.: *Solovyoff V. S.* A Modern Priestess of Isis. P. 257).

Генри Стил Олкотт говорит, что Блаватская часто посреди быстрого письма «вдруг останавливалась, вглядываясь в пространство прямо перед собой отсутствующим взором ясновидящей, словно разбирая нечто невидимое, что держали в воздухе у нее перед глазами, и начинала записывать на бумаге то, что видела»¹. Далее Олкотт поясняет: «... в процессе творчества она всегда находилась отчасти на этом плане сознания, отчасти на другом; она выписывала цитаты из источников в астральном свете, при помощи ясновидения, и применяла их, когда они приходились кстати <...> Если кто-то когда-либо жил в двух мирах одновременно, то это была она. Часто – как сказано выше – я видел ее в процессе переписывания отрывков из призрачных книг, невидимых для моих чувств, но совершенно несомненно видимых ею»².

Мемуарам Олкотта вторят воспоминания профессора Хирама Корсона, в чьем доме Блаватская написала несколько частей «Исиды». О ее многочисленных цитатах из других книг Корсон отзывается следующим образом: «Она сама рассказывала мне, что делала выписки из них, когда они появлялись перед ее глазами на ином плане объективного существования, что она ясно видела страницу книги и цитату, которая была ей нужна, и просто переводила то, что видела, на английский <...> Ты сотни книг, которые она цитирует, точно не находились в моей библиотеке, многих из них вообще не было в Америке, а некоторые были очень редки и труднодоступны за пределами Европы, и если бы цитаты оттуда она приводила по памяти, это был бы еще более невероятный трюк, чем чтение книг в эфире»³.

Очевидно, что подобные рассказы в результате наделяли фигуру Блаватской огромным авторитетом, и не менее очевидно, что Блаватская знала, как себя вести, чтобы произвести впечатление на тех, кто находился в ее окружении. Журналистка Ханна Вольф (познакомившаяся с Блаватской в 1874 г., за год до «Разоблаченной Исиды», прежде, чем та стала знаменитой, и, судя по всему, близко ее знавшей) говорила, что Блаватская «находила удовольствие в демонстрации собственного интеллектуального превосходства любого рода над теми, кто ее окружал, в частности, над мужчинами, известными силой своего ума. Она не останавливалась ни перед чем, чтобы одурачить их, а потом стыдить их и высмеивать, когда те на это поддавались»⁴.

Жена Корсона, кажется, была менее легковерна, чем ее супруг и другие «мужчины, известные силой своего ума». На нее, без сомнения, Блаватская

¹ *Olcott H. S. Old Diary Leaves 1875–1878. P. 208–209.*

² *Ibid. P. 226.*

³ *Lazenby C. “Isis Unveiled”: Anecdotes about H. P. Blavatsky. P. 4; цит. по: Gomes M. The Dawning of the Theosophical Movement. P. 114–115 (см. также: *Ibid.*, P. 112–113).*

⁴ *Wolff H. M. Madame Blavatsky // The Better Way. 07.11.1891. Vol. 9. N. 19. P. 2; Wolff H. M. Madame Blavatsky // Religio-Philosophical Journal. New Series. 2.01.1892. Vol. 2. N. 32. P. 501. См. также существенно сокращенную версию, опубликованную спустя месяц после оригинальной версии: *Wolff H. M. Madame Blavatsky // The Two Worlds. 11.12.1891. Vol. 4. N. 213. P. 671. Наконец, см.: Hervey S. E. Madame Blavatsky. P. 6 («Я знал ее в то же время, что и миссис Вольф, и все, что она сказала о ней, совершенная правда»); ср. также: Deveney J. P. Ozymandias.... P. 14–15, nt. 3.**

также производила большое впечатление: «То, как она пишет – совершенная тайна. Объем работы, который она проделывает, совершенно невероятен. Она никогда не устает и говорит, что мы двое ужасно ленивы»¹. Однако миссис Корсон не принимала заявления Блаватской по поводу ясновидения за чистую монету: «У нее постоянно работает активное воображение, и оно проникает в самые серьезные ее занятия. Она прерывается, чтобы прислушаться к своим иллюзиям и верит, что это факты»².

Короче говоря, Олкотт и Корсон видели в Блаватской сильную ясновидящую, которая могла читать «призрачные книги», невидимые для остальных, а жена Корсона видела здесь только плоды воображения Блаватской. Тем не менее, если бы Олкотт и Корсон столкнулись с подобным скептицизмом, они бы без сомнения спросили: «Но как же быть с теми книгами, которые она цитирует, даже когда эти книги для нее недоступны?» Чтобы продолжать разговор о том, как Блаватская пользовалась своим воображением, для начала следует разобраться с этим вопросом.

Источники Блаватской

В «Разоблаченной Исиде» автор ссылается приблизительно на 1400 произведений, так что эрудиция Блаватской, на первый взгляд, впечатляет. Однако известно, что в книге крайне много скрытых заимствований и неатрибутированных цитат, источником которых служит всего лишь около ста работ XIX в. – книг и статей на религиозные и оккультные темы. Этот факт был ясно продемонстрирован разысканиями Уильяма Эммета Коулмана, который, как известно, обвинил Блаватскую в плагиате в своей знаменитой статье «Источники писаний мадам Блаватской», опубликованной в 1895 г. в виде приложения к английскому переводу книги Всеволода Сергеевича Соловьева «Современная жрица Изиды»³. Хотя это приложение хорошо известно исследователям теософии, прежде ими игнорировался тот тщательный анализ, на котором основана статья Коулмана. Этот анализ можно проследить по серии статей, опубликованных Коулманом под заголовком «Разоблачение “Разоблаченной Изиды”»: Литературное откровение» («The Unveiling of “Isis Unveiled”: A Literary Revelation») в малоизвестном спиритуалистическом журнале «Золотой путь» («The Golden Way»)»⁴.

¹ Письмо миссис К. Корсон своему сыну Юджину от 20.09.1875. (Corson Papers, Dept. of MSS, Cornell University Library; цит. по: *Gomes M.* The Dawning of the Theosophical Movement. P. 113).

² Письмо Корсон Юджину, 20.09. 1875.

³ *Coleman W. E.* Appendix C: The Sources of Madame Blavatsky's Writings. P. 353–366.

⁴ Конечные выводы Коулмана см.: *Coleman W. E.* The Unveiling of “Isis Unveiled”: A Literary Revelation. P. 470.

Нет никакого сомнения, что Коулман был далеко не беспристрастным исследователем¹. Это был убежденный спиритуалист, надеявшийся подорвать репутацию конкурентов спиритуализма – оккультистов – в то время, когда Теософское общество набирало популярность, а спиритуализм находился в упадке; Коулман также состоял в Обществе психических исследований, уже осудившем Блаватскую как шарлатанку десятью годами ранее, в 1885 г., в так называемом «докладе Ходжсона». Однако, хотя полемические намерения Коулмана очевидны, не может быть сомнений, что его выводы в сущности верны. Как было недавно показано Джейком Уинчестером, анализ Коулмана основателен, а его доказательства убедительны. Поэтому, если мы будем видеть в его статье лишь очередной выпад против Блаватской как плагиатора, мы рискуем упустить настоящее достижение Коулмана: с точки зрения ученого, гораздо важнее, чем его моральное осуждение Блаватской, тот факт, что в этой статье он заложил основы научной работы, которая должна была быть крайне актуальна в сфере современного изучения теософии, но до сих пор не увидела свет. Речь идет о научно-критическом издании «Разоблаченной Исиды» (а также, что, возможно, еще более важно, «Тайной доктрины»). Такое издание не должно ограничиваться простым перечислением тех 1400 источников, которые упоминает сама Блаватская². Следует сделать дальнейший шаг и при помощи критики провести черту между первичными и вторичными источниками цитат в книге (в также, в данном случае, источниками, информацию которых Блаватская черпала из третьих и четвертых рук). Это позволит проследить действительный процесс заимствования, атрибуции и интерпретации. Конечно, с ортодоксальной теософской точки зрения, такая работа не нужна, а само направление подобных исследований вводит в заблуждение, поскольку предполагается, что таких мирских редакторских процедур просто не было в реальности. Однако, идя вразрез с высказыванием Корсона, приведенным выше, мы знаем, насколько легко Блаватская могла обращаться к своим источникам – напрямую или в цитатах. Александр Уайлдер описал рабочее место в ее кабинете, прозванное «берлогой» – это было «тесное пространство, огороженное с трех сторон ширмами, письменным столом и книжными полками. Оно было настолько же удобно, насколько уникально. Ей нужно было всего лишь протянуть руку, чтобы вытащить книгу или журнал, которые могли ей понадобиться. Все находилось в пределах этого загона»³.

Если последовать за Коулманом и провести первичный анализ «Разоблаченной Исиды» на основании стандартных методов критики текста, начнет

¹ О Коулмане и его критике Блаватской см. детальный анализ в неопубликованной магистерской диссертации Джейка Уинчестера «Корни ориентального гнозиса» (*Winchester J. B. Roots of the Oriental Gnosis: W. E. Coleman, H. P. Blavatsky, S. F. Dunlap*. P. 3–30).

² Подобный обзор был сделан Тимом Рудбегом в неопубликованной докторской диссертации «Контекст теософии Е. П. Блаватской» (*Rudbøg T. H. P. Blavatsky's Theosophy in Context: The Construction of Meaning in Modern Western Esotericism / Ph. D. Diss. University of Exeter*, 2013).

³ *Wilder A. How "Isis Unveiled" Was Written*. P. 80.

раскрываться подлинная основа, на которой построен труд Блаватской. Опираясь на собственные исследования, опубликованные в 1891 г., Коулман собрал краткий список текстов, которые использовались ею чаще всего в качестве источников для выписок или для неявных отсылок и раскавыченных цитат. Коулман не представил эти источники в строго логическом порядке, так что здесь я привожу его список в порядке убывания количества цитат из каждого источника в тексте Блаватской¹:

<i>Данлап. Сод: Сын Человеческий</i>	134
<i>Эннемозер. История магии (в английском переводе)</i>	107
<i>Demonologia</i>	85
<i>Данлап. Духовная история человека</i>	77
<i>Сальверт. Философия магии (в английском переводе)</i>	68
<i>Данлап. Sod: Мистерии Адони</i>	65
<i>Де Муссо. Магия в XIX в. (франц.)</i>	63
<i>Де Муссо. Возвышенные проявления магии (франц.)</i>	45
<i>Кинг. Гностики (1-е изд.)</i>	42
<i>Сверхъестественная религия</i>	40
<i>Маккензи. Массонская энциклопедия</i>	36
<i>Хоун. Апокрифический Новый Завет</i>	27
<i>Жаколио. Кришна и Христос (франц.)</i>	23
<i>Кори. Древние фрагменты</i>	20
<i>Хоутт. История сверхъестественного</i>	20
<i>Жаколио. Спиритизм в мире</i>	19
<i>Жаколио. Библия в Индии (английский перевод)</i>	17
<i>Де Муссо Повадки и действия демонов (франц.)</i>	16

В начале списка мы находим совершенно забытую книгу некоего Самюэля Фалеса Данлапа, о котором подробнее будет сказано ниже, «Сод: Сын Человеческий» (1861). Второе место занимает «История магии» Вильгельма Эннемозера (впервые опубликована на немецком в 1844 г., переведена на английский Уильямом Хауттом в 1854 г.)². Третьим идет популярная «Демонология», опубликованная неким J. F. S. в 1827 г. За ними следуют две других книги Данлапа и известное популярное сочинение французского автора Эзеба Сальверта. Примечательно, что в списке присутствует не менее трех произведений Роже Гужено де Муссо, консервативного римо-католического автора, которого сегодня помнят в основном в связи с его агрессивным антисемитизмом, но чьи демонологические сочинения заслуживают более пристального внимания исследователей эзотеризма XIX в., чем они получали до сих пор³.

¹ Приводимые в списке тексты опубликованы в оригинале на английском языке, если не оговорено иное (в случае с французскими книгами). – *Прим. глав. ред.*

² Об Эннемозере см.: *Hanegraaff W. J. Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture. P. 266–273.*

³ См.: *Cohn N. Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish World Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion. P. 46–50. Ср.: Pagès. Le chevalier Gougenot des Mousseaux //*

Это поистине удивительно, что за 125 лет ни один исследователь теософии не воспринял список Коулмана достаточно всерьез, чтобы рассмотреть книги этих авторов в их связи с работой Блаватской. Лишь в 2015 г. магистрант Амстердамского университета Джейк Уинчестер несколько исправил это положение дел, обратившись к интересной личности, Самюэлю Фалесу Данлапу (1825–1905)¹. Благодаря исследованию Уинчестера мы знаем, что Данлап был состоятельным нью-йоркским юристом, выпускником Гарварда, который учился древним языкам в Берлине и был основательно знаком с немецкой востоковедной литературой. Его хаотичные, несистематичные сочинения о древней религии и мифологии основываются на работах традиции академического немецкого ориентализма, которые в массе своей не были переведены на английский. Как уже отмечалось Коулманом, книги Данлапа «в основном состоят из цитат других авторов и выдержек из них, которые связываются воедино отдельными ремарками»². Да и сам же Данлап признавал, что его собственные работы «составлены из цитат»³. Именно это сделало его идеальным источником ссылок для Блаватской. Сидя в своей «берлоге», она в самом деле бралась за Данлапа всякий раз, когда ей нужны были цитаты или документальные подтверждения ее основных предпосылок, в частности, разделение между общенародными экзотерическими учениями и более высокими эзотерическими мистериями индийцев, халдеев, египтян и персов, чья мудрость была сохранена для нас пифагорейцами, сабеями и ессеями.

Но это еще не все. Помимо рабочей библиотеки в своей «берлоге», Блаватская, конечно, могла опираться на собственную память, которая, по-видимому, была превосходна. Блаватская читала запоем книги о религии и оккультных сюжетах с самой своей юности еще в России, с пятнадцати лет, когда она впервые познакомилась с масонско-розенкрейцерским мифом о «неведомых высших» среди томов богатой оккультной библиотеки ее прадедушки со стороны матери, князя Павла Долгорукого⁴. «Разоблаченную Исиду», таким образом, можно рассматривать как кульминацию длившегося десятилетиями процесса усвоения и переработки огромного корпуса научной и ненаучной литературы, конгениальной ее формирующимся верованиям и прозрениям. Уинчестер верно подметил, что гений Блаватской заключается в ее удивительной способности сводить различные материалы воедино, творчески интегрируя их в собственный широкий идейный синтез.

Annales de philosophie chrétienne. 1830. Т. 82. P. 304–324; *Introvigne M. Satanism: A Social History*. P. 92–97. Прекрасный анализ сочинений Гужено де Муссо в качестве источника мифа о «жидомасонском заговоре» приводится в: *Kreis E. Quis ut Deus? Antijudéo-maçonnisme et occultisme en France sous la IIIe République*. Paris: Les Belles Lettres, 2017. Chapter 2.

¹ *Winchester J. B. Roots of the Oriental Gnosis: W. E. Coleman, H. P. Blavatsky, S. F. Dunlap / M. A. Thesis*. University of Amsterdam, 2015.

² *Coleman W. E. The Unveiling of “Isis Unveiled”*. P. 335 (ср.: *Winchester J. B. Roots of the Oriental Gnosis*. P. 39).

³ *Dunlap S. F. Sod: The Mysteries of Adoni*. London: Williams and Norgate, 1861. P. VI.

⁴ *Johnson K. P. The Masters Revealed: Madame Blavatsky and the Myth of the Great White Lodge*. P. 19–22.

Воображение Блаватской

Учитывая источники информации, доступные Блаватской, следует заключить, что ей не нужна была сверхъестественная помощь, чтобы написать «Разоблаченную Исиду» – достаточно было острого ума, хорошей памяти, живого воображения, и – как будет ясно в дальнейшем – небольшой помощи от друзей. То, что Блаватская была умна, явствует из ее биографии, однако способности ее воображения, кажется, прежде не получали того внимания, какого они заслуживают. Полезно помнить, что бабушка Блаватской со стороны матери, Елена Павловна Долгорукова (1788–1860) была известна и вне России как ученый-натуралист, она говорила на пяти языках и была талантливой художницей и музыкантом¹. Ее дочь, Елена Андреевна (1814–1842), мать Блаватской, прославилась как романистка в последние годы своей короткой жизни². Третья Елена, основательница теософии, явно унаследовала свои интеллектуальные и творческие таланты по материнской линии.

Блаватская могла описывать свою деятельность как творчество: «Я покажу им, вашим европейским и американским ученым мужам, папистам, иезуитам и этому роду полуученых, *les châtres de la science*, уничтожающих что угодно, ничего не творя взамен и неспособных ни к какому творчеству»³. Тем не менее и сама Блаватская, и многие ее последователи предпочитали обходить молчанием ее художественные и творческие способности, по вполне понятным причинам: в результате слишком пристального внимания к ее личным талантам под сомнение могли быть поставлены ее притязания на высшее знание, основанное на ясновидении и телепатическом контакте с ее Учителями. Другими словами, она не хотела, чтобы ее воспринимали как очередную одаренную женщину-эрудита, которая пришла к своим убеждениям после чтения книг, или, хуже того, как автора художественной литературы, полагающуюся на свое богатое воображение. Напротив, она хотела, чтобы в ней видели вдохновенную пророчицу, которая раскрывала людям подлинное знание; а для того, чтобы ее откровения вообще могли называться «знанием», они с необходимостью должны были иметь основанием не персональное воображение Блаватской, а ее способность к ясновидению. Конечно, ясновидение (*clairvoyance*) буквально означает способность «видеть ясно»; однако предполагалось, что оно состоит не в таланте ясно видеть яркие образы у себя в голове, а в восприятии истинной природы реальности «по ту сторону завесы» и сообщении с невидимыми сущностями, чье знание превосходило все, что могли предложить наука и технология. Вразрез с обычными представлениями я утверждаю, что

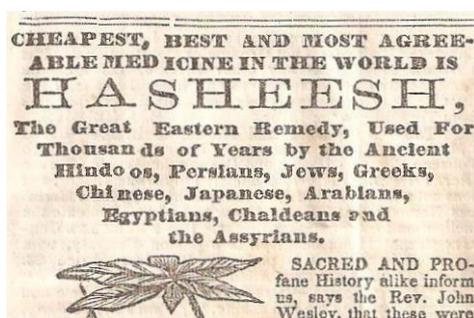
¹ Keller U., Sharandak N. Madame Blavatsky: Eine Biographie. S. 22–24; ср. Johnston C. Madame Blavatsky's Forbears. P. 35–41.

² Keller U., Sharandak N. Madame Blavatsky. S. 25–32; ср.: Johnston C. Madame Blavatsky's Forbears (согласно Джонстону, влиятельнейший критик В. Г. Белинский даже назвал ее «российской Жорж Санд»).

³ Блаватская Н. А. Аксакову (20.09.1875), цит. по: Zirkov de B. Introductory. P. 6 (см. также несколько иную фразировку в: Solovyoff V. S. Modern Priestess of Isis. P. 257).

подобное понимание ясновидения скорее уместно в контексте месмерического сомнамбулизма и спиритуализма, чем теософии. По контрасту с месмерическим и спиритуалистическим пониманием ясновидения, в теософии оно было настолько тесно связано со способностью к воображению, что не казался неуместным вопрос, можно ли вообще их разделять.

Если мы снова взглянем на письмо Блаватской своей сестре Вере, картина покажется довольно ясной. Эти видения наяву, эти зрелища зачарованных панорам, проплывающих перед внутренним взором, эти безмолвные картины и подобные грезам образы минувших событий и великих исторических метаморфоз явно описываются самой Блаватской как яркие продукты воображения. Я не вижу причин сомневаться в аутентичности ее воспоминаний о том, как «древняя богиня красоты» разворачивала картины перед ее внутренним взором; в аккуратности воспоминаний Блаватской нас еще более убедит другое обстоятельство. Ханна Вольф (которую я цитирую выше) сообщает о детали, которая может показаться удивительной и даже шокирующей для поклонников Блаватской, но которая совершенно понятна в своем историческом контексте. Блаватская с большим энтузиазмом употребляла гашиш, как и другие оккультисты этого периода, в частности, Альфонс-Луи Каанье (Cahagnet) и Паскаль Беверли Рэндольф, введшие на него моду¹. В то время гашиш был абсолютно легальным веществом, он продавался в аптеках и рекламировался как «восточное лекарство, тысячелетиями используемое древними индусами, персами, евреями, греками, китайцами, японцами, арабами, египтянами, халдеями и ассирийцами» (см. газетную вырезку на илл. 1).



Илл. 1. Газетная вырезка с рекламой гашиша

Принимая во внимание такую внушительную ориентальную родословную гашиша и интересы Блаватской, сложно понять, как бы она могла не проявить к гашишу никакого интереса. По словам Ханны Вольф, «[Блаватская] пристрастилась к гашишу. Несколько раз она пыталась склонить меня испытать эффект [гашиша] на себе. Она говорила, что курила опиум, испытала его видения и грезы, но что блаженство от гашиша, по сравнению с опиумом,

¹ См.: *Hanegraaff W. J. The First Psychonaut? Alphonse-Louis Cahagnet's Experiments with Narcotics // International Journal for the Study of New Religions. 2016. Vol. 7. N. 2 (Special Issue: "Drugs and Religious Experience"). P. 105–123.*

это рай по сравнению с адом. Она говорила, что не нашла ничего, что сравнилось бы со способностью гашиша возбуждать и стимулировать воображение»¹.

Даже обычный табак, по-видимому, был для Блаватской мощным стимулятором, согласно сообщению Альберта Роусона, спутника Блаватской в Каире. «Мои самые драгоценные мысли приходят ко мне, когда я курю, – сказала она ему. – Мой ум тогда спокоен, и я чувствую, как поднимаюсь над землей, закрываю глаза и плыву в воздухе, дальше и дальше, куда бы ни пожелала»². Без сомнения, здесь слышится нечто очень похожее на описание Блаватской в письме к сестре Вере своих путешествий по истории на крыльях воображения. Что касается гашиша, в частности, Роусон сообщает также о своей весьма знаменательной беседе с Блаватской:

[Блаватская:] «Гашиш умножает жизнь в человеке в тысячу раз. Мои опыты под гашишем настолько же реальны, как события настоящей жизни. Да! У меня есть этому объяснение. Это воспоминание моих прошлых существований, моих предыдущих инкарнаций. Это удивительное снадобье, оно открывает для нас глубочайшие тайнства».

[Роусон отвечает:] «Как же у нас станет людно в памяти, если воспоминания тысячи предыдущих инкарнаций вдруг нагрянут в одночасье!»

[Блаватская:] «Идиот! ... Возможно осознание разумом только одной череды воплощений в данное время. Но предположим – ах! только подумать, что некоторые из этих инкарнаций были в виде животных или гадов. Каковы тогда будут ощущения?»³.

Значимость этой цитаты для нашей темы должна быть ясна. Здесь ни слова не говорится о ясновидении, но отчетливо видно, как Блаватская часто давала полную волю своему воображению, грезя наяву о своих прошлых воплощениях, минувших эпохах и славных древних цивилизациях, находясь под воздействием табака или гашиша. По-видимому, у нее была естественная склонность мечтать о других временах и отдаленных местах, и такое соображение полностью подтверждается тем, что нам известно о ее жизни. Все путешествия Блаватской были вдохновлены глубоким желанием исследовать таинственные страны и дальние экзотические культуры; а в ее сочинениях содержится не менее страстное стремление выйти за горизонт времени и исследовать судьбоносные события прошлых эпох и культур. Конечно, наше воображение всегда работает с материалом, уже представленным в нашем уме; поэтому было вполне естественным, что, когда Блаватская воображала то, что происходило в давнее время в дальних странах, она зависела в своих грезах от тех книг, написанных современными ей учеными-ориенталистами и оккультистами, которые она читала всю свою жизнь.

¹ *Wolff H. M. Madame Blavatsky // The Two Worlds. P. 672; Wolff H. M. Madame Blavatsky // The Religio-Philosophical Journal. New Series. 02.01.1892. Vol. 2. N. 32. P. 501–502. См. примечательную сноску в: Deveney J. P. Paschal Beverly Randolph: A Nineteenth-Century Black American Spiritualist, Rosicrucian, and Sex Magician. P. 539, nt. 71.*

² *Rawson A. L. Mme. Blavatsky: A Theosophical Occult Apology. P. 202.*

³ *Ibid.*

Литературные призраки Блаватской

Говоря о «небольшой помощи от друзей» в процессе написания «Исиды», я преуменьшаю заслуги друзей Блаватской. Совершенно ясно, что без помощи своих долготерпеливых помощников, Генри Стила Олкотта и редактора издательства «Бутон», филолога-классика Александра Уайлдера, а также других людей, в то или иное время в той или иной степени занятых процессом формирования книги, она никогда бы не вышла в свет¹. Рукопись прошла через невероятно запутанную процедуру хаотического письма, переписывания, исправления, компоновки, редактуры, повторной редактуры и вычитки; но несмотря на это, Блаватская с характерной для нее откровенностью позднее заявила, что в опубликованной версии книги «нет никакой системы», и она выглядит так, «словно ворох не связанных друг с другом отрывков перемешали в корзине, а потом наудачу доставали один за другим и печатали»².

Когда Блаватская впервые показала авторскую версию своей книги Олкотту, тот ответил, что все следует переписать, и ее это не удивило³. Они вдвоем работали над рукописью вечер за вечером, притом, согласно Блаватской, Олкотт не просто «англизировал» формулировки текста, но и разбивал этот текст, написанный сплошным потоком слов, на отдельные главы. Разделение книги на два тома («Наука» и «Религия») также было подсказано Олкоттом⁴. Кроме того, Блаватская просила Олкотта и других своих знакомых и посетителей, например, Дж. Л. О'Салливана и А. Л. Роусона, написать собственные небольшие тексты для включения в «Исиду». Тем не менее, когда из этого процесса, наконец, появился 870-страничный манускрипт, Блаватская была так разочарована результатом, что потребовала повторить редактуру вновь⁵. В результате этой повторной правки, впрочем, текст едва ли стал более структурирован. Возможно, именно результат всех этих трудов был представлен Олкоттом Александру Уайлдеру, который отозвался о рукописи как о «подлинно глубокомысленном документе», который был «слишком обширен для коммерчески целесообразной публикации»⁶. Поэтому Бутон (получив авторские права на свое имя и, следовательно, возможность распоряжаться текстом по

¹ Ключевые сведения для реконструкции процесса написания «Разоблаченной Исиды» можно найти в: *Olcott H. S. Old Diary Leaves 1875–1878*. P. 202–254; *Blavatsky H. P. My Books // Lucifer*. 15.05.1891. Vol. 8. N. 45. P. 241–247; *Wilder A. How “Isis Unveiled” Was Written*.

² *Blavatsky H. P. My Books*. P. 241. Ср. мнение Олкотта: «...ее собственная рукопись часто представляла собою занятнейшее зрелище – с вырезанными и вклеенными фрагментами, с целой кучей междустрочных добавлений, вычеркиваний, орфографических исправлений и замен» (*Olcott H. S. Old Diary Leaves 1875–1878*. P. 243). К сожалению, эти рукописи до нас не дошли, возможно, потому, что экономка Уайлдера случайно их выбросила!

³ *Blavatsky H. P. My Books*. P. 244. Аргумент в пользу того, что она воспринимала книгу как написанную ею самой, а не продиктованную Учителями.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Olcott H. S. Old Diary Leaves 1875–1878*. P. 217.

⁶ *Wilder A. How “Isis Unveiled” Was Written*. P. 78.

своему усмотрению) приказал ему сократить работу. По словам Уайлдера, «из книги было вычеркнуто столько, что это могло бы составить целый том внушительных размеров»¹, но Блаватская, что любопытно, по-видимому, не испытывала никаких сожалений по поводу такой радикальной редактуры: «То, что вычеркнули – чепуха», заявила она»². Затем, когда Блаватская получила гранки, она, по ее собственным словам, «с самого начала все испортила»³. В результате ее многочисленных «исправлений и изменений» она получила такой огромный счет от издателя, что ей пришлось вовсе «отказаться от вычитки»⁴. Как заметил Уайлдер, ее проблема заключалась в том, что она никак не могла перестать добавлять новые материалы к тексту: объем вносимых ею «изменений» доходил до «целой трети, если не больше, того текста, который был опубликован»⁵. На самом деле Блаватская так и не закончила «Исиду»: книга получила окончание просто потому, что издатель потребовал от нее остановиться. Помимо всех этих невзгод, гранки прошли «правки преданных, но неаккуратных персон», и наконец, были отданы «на милость корректора издательства»⁶.

Сама Блаватская позднее говорила, что текст «Исиды» совершенно неудобочитаем: «Полное осознание этой печальной истины пришло ко мне тогда, когда впервые после публикации 1877 г. я прочитала работу с первой до последней страницы в Индии в 1881 г.»⁷. Блаватская поняла, что книга получилась путаная, с множеством опечаток и неверных цитат, ненужных повторов и раздражающих отступлений от темы, обилием излишнего материала и взаимоисключающих утверждений. Она нашла книгу настолько плохой, что, когда начала писать новую книгу в 1880-е гг., длительное время рассматривала ее как «новую версию “Разоблаченной Исиды”», призванную заменить ее первую, провальную, инкарнацию. Тем не менее, генезис «Тайной доктрины» вряд ли был менее хаотичным, потому что Блаватская опять «все испортила». На сей раз книга в значительной степени была обязана своей финальной версией трудам Арчибальда Кейтли (1859–1930) и его брата Бертрама Кейтли (1860–1944), двум теософам с кембриджским образованием, которые были куда более квалифицированы, чтобы выступать редакторами большой и сложной книги. Их мнение о первоначальной рукописи было таким же, как у Олкотта в случае с «Исидой»:

«Но мы оба прочли всю кипу манускриптов – кипу почти три фута высотой – притом тщательнейшим образом исправляя английский язык и пунктуацию, где это было абсолютно необходимо, и затем, после продолжительных совещаний, встретились с автором лицом к лицу в ее берлоге. Что касается меня, я трепетал перед ней. Мы выразили мнение, что вся книга должна быть

¹ Ibid. P. 79.

² Ibid. P. 82.

³ *Blavatsky H. P.* My Books. P. 244.

⁴ Ibid. P. 245.

⁵ *Wilder A.* How “Isis Unveiled” Was Written. P. 86.

⁶ *Blavatsky H. P.* My Books. P. 245.

⁷ Ibid. P. 241.

перестроена в соответствии с неким определенным планом, потому что в настоящем виде она представляла просто еще одну “Разоблаченную Исиду”, только гораздо хуже – в смысле отсутствия плана и последовательности изложения.

После непродолжительного разговора Е. Б. П. сказала нам отправляться в Тофет [т. е. в ад] и делать, что нам угодно. Она сказала, что сыта по горло этой благодатью, сваливает это дело на нас, полностью умывает руки, а мы должны будем выпутываться, как можем»¹.

Им и пришлось выпутываться. Почти в точности повторяя редактуру «Исиды» Олкотта, братья Кейтли разделили труд на «Космогенезис» и «Антропогенезис». Разделение текста «Тайной доктрины» на главы также исходит не от Блаватской, а от двух ее редакторов. Невозможно утверждать с какой-либо долей уверенности, насколько оба Кейтли повлияли на финальный вариант книги, но можно точно сказать, что Блаватская не была ее единственным автором. Что касается творческого процесса работы над «Тайной доктриной», по-видимому, он был в целом таким же, как процесс работы над «Исидой», как она сама пишет в письме Синнету – «только куда яснее и лучше <...> Все эти картины, панорамы, сцены, допотопные драмы! Никогда прежде я не видела и не слышала лучше»².

Ключ к теософии: психометрия Бьюкенена

Возникает вопрос: как вышло, что способность человека к *воображению* могла быть интерпретирована как способность к *ясновидению*, т. е. как средство получить объективное *знание*, более высокое по сравнению с рациональной наукой? Французское слово *clairvoyance* появилось в 1780-е гг. и первоначально означало всего лишь «проницательность». Ясновидение, судя по всему, получило свое настоящее значение как способность к сверхнормальному видению во французском и английском языках при переводе немецкого слова *Hellsehen*, использовавшегося немецкими месмеристами в 1790-е гг. для определения визионерских способностей пациентов в магнетическом транс³. Так термин «ясновидение» понимался и в эпоху, когда месмеризм развился в спиритуализм во второй половине XIX в. Хорошо известно, что оккультизм как движение возник в качестве реакции на популярность спиритуализма, с упором на активную волю в противоположность состоянию пассивного транс, который требовался для медиумических коммуникаций. Вот почему такие теософы, как Синнет и Олкотт, считали важным, даже редактируя

¹ *Wachtmeister C.* Reminiscences of H. P. Blavatsky and “The Secret Doctrine”. P. 91.

² *Sinnett A. P.* Incidents in the Life of Madame Blavatsky. P. 303.

³ Источник: Google nGram viewer для слова «clairvoyance» (французский, английский) и «Hellsehen». Надо отметить, что исследование происхождения и частоты употребления термина осложняется несовершенством способности Google nGram читать тексты немецким готическим шрифтом, в результате такие слова, как *hälschen*, *herzschen* или *herrschen* неверно прочитываются как *Hellsehen*.

письмо Блаватской Вере, процитированное в начале статьи, постоянно подчеркивать, что Блаватская получала свои видения с открытыми глазами и не в состоянии транса. Короче говоря, ясновидение оккультистов должно было отличаться от ясновидения спиритуалистов.

Основания этому новому пониманию ясновидения, которое из оккультизма перешло в теософию, как выясняется, были положены ныне изрядно забытым медиком по имени Джозеф Родс Бьюкенен¹. В длинной статье, опубликованной в «*Buchanan's Journal of Man*» в 1849 г., Бьюкенен описал, как за семь лет перед этим, осенью 1842 г., он открыл «существование удивительной силы в природе человека, обнаружение и использование которой открывает перед нами широкую область знаний. Одно это открытие заключает в себе зачаток науки с самыми высокими притязаниями, и настолько удивительной по тем фактам, которые она исследует, что они покажутся маловероятными, если не вовсе невероятными, значительной части наших ученых мужей. Однако, какими бы высокими ни были эти притязания, они могут соответствовать самым жестким требованиям, и, какой бы недоверчивой ни была публика, пройдет не так уж много времени, прежде чем истина моих утверждений станет широко известна в Европе и Америке»².



Илл. 2. Джозеф Родс Бьюкенен (1814–1899)

Бьюкенен назвал свою новую науку «психометрией», и его манифест, по видимому, оказал значительное влияние на современников. Всего через восемь лет после открытия Бьюкенена, в 1850 г., известный поэт и унитарийский священник Джон Пирпорт прочитал поэму на годовом собрании в Йеле,

¹ Этим открытием я обязан магистерской диссертации моего бывшего студента Грега Хестера «В небесные сферы» (*Hester G. Into the Celestial Spheres of Divine Wisdom: Joseph Rodes Buchanan and Nineteenth-Century Esotericism / M. A. Thesis. University of Amsterdam, 2015*).

² *Buchanan J. R. Art. I. Psychometry. P. 49.*

где психометрия представляется в виде духовной параллели фотографии или дагерротипу. Поэма была озаглавлена «Прогресс», и в ней Бьюкенену отдается первенство перед Дагерром:

Твой гений в наше время, о, Дагерр,
Искусством Фебу указал пример –
Твой свет, как взор, объял поверхность тел
И образ истинно запечатлел.
Но выше гений Бьюкенена – да,
Он солнце, ты ж – полярная звезда.
Искусством ты лишь зримое словил,
Наукой он – души стеченье сил.
Ты показал нам внешний облик вещи,
А он глубины откровений вещей.

But much, Daguerre, as has thy genius done
In educating thus Latona's son,
In thus educating, in the god of light
The power to paint so, at a single sight,
Buchanan has transcended thee, as far
As the sun's face outshines the polar star.
Thine *art* can catch and keep what meets the eye –
His *science*, subjects that far deeper lie.
Thy skill shows up the face, the outward whole –
His science measures and reveals the soul¹.

В чем же заключалась эта высшая наука? Значительно позже, в своем «Руководстве по психометрии», впервые изданном в 1885 г., Бьюкенен будет описывать психометрию – в буквальном значении «измерение души» – как, ни много ни мало, «развитие божественных способностей в человеке и упражнение в их применении, демонстрация учений древней поэзии и мистической философии, касающейся Божественного, сокрытого в человеческой душе, а также чудесное приближение человека к всеведению»². Однако психометрия, судя по всему, имела довольно скромное начало: Бьюкенен открыл, что многие люди, как ему показалось, способны вслепую «чувствовать» природу металла или другой естественной субстанции посредством психического контакта³. Поскольку он знал, что уже десятилетия сомнамбулы под воздействием сеансов магнетизма делали похожие заявления⁴, он прилагал большие усилия,

¹ *Buchanan J. R. Manual of Psychometry: The Dawn of a New Civilization. Boston: Holman Brothers, Press of the Roxbury Advocate, 1885. Pt. I. P. 1–2.*

² *Ibid. P. 9–10.*

³ *Buchanan J. R. Art. I. Psychometry. P. 51.*

⁴ В качестве классического примера можно обратиться к детальнейшему описанию множества опытов с физическими субстанциями у Юстинуса Кернера: *Kerner J. Die Seherin von Prevorst: Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere. S. 81–134* (собраны в: *Hanegraaff W. J. Versuch über Friederike Hauffe: Zum Verhältnis zwischen Lebensgeschichte und Mythos der "Seherin von Prevorst". S. 24–25).*

чтобы показать, что в случае психометрии месмерический транс совершенно отсутствует. Напротив, согласно Бьюкенену, психометрию можно было практиковать в совершенно нормальном состоянии сознания, пользуясь естественной сенситивностью, которая (на чем Бьюкенен настаивал впоследствии) невероятно распространена среди людей, в особенности женщин¹. Дистанцируясь от месмерического сомнамбулизма, Бьюкенен, тем не менее, говорил, что ему удалось раскрыть истинную природу того, что теософы позже назвали «сокрытыми тайнами природы и силами, заключенными в человеке»: «Темный подспудный мир разума, в котором обретаются вещания оракулов, откровения магнетических сомнамбулов, пророчества святых, предсказания гадалей, таинственные предчувствия и внезапные озарения, которыми руководствуются столь многие, предчувствия смерти, катастрофы или несчастного случая и загадочные влияния, которые приписываются определенным местам, жилищам, амулетам и оберегам, освещается светочем психометрической науки, который делает эти феномены совершенно доступными разуму <...> В процессе психометрического исследования таинство исчезает, и пылкий исследователь наук о жизни чувствует, что он стоит на твердой, надежной почве»².

Вскоре Бьюкенен расширил свои изыскания и обнаружил, что психометрически одаренные индивиды способны определять природу субстанций *без* всякого физического контакта³. Далее он открыл, что если рукописное письмо в запечатанном конверте поместить на лоб психометриста, тот способен будет дать внятное и правильное описание того, кто написал это письмо⁴. В итоге он определил, что *любой* объект вообще может спровоцировать подобные проявления ясновидческого восприятия человека, которому этот объект принадлежал или который находился с ним в тесном контакте⁵. Наконец, Бьюкенен пришел к заключению, что даже сам физический контакт с объектом необязателен⁶. Чем больше экспериментов он совершал, тем шире становилось его определение возможностей психометрии, пока Бьюкенен не пришел к очень простому общему выводу о том, что многие из нас имеют естественную способность непосредственно получать совершенно точное знание о чем угодно.

Подобные заявления напрямую отражали современное Бьюкенену увлечение фотографией (дагерротипом). Они были основаны на радикальном допущении (которые, как верили психометристы, можно было доказать эмпирически), что абсолютно все, что когда-либо происходило где-нибудь во вселенной, оставляло своего рода фотографический оттиск, или отражение, которое обычно не было видимо, однако могло быть отслежено людьми, обладавшими для этого достаточной сенситивностью. Что особенно важно, психометрия не требовала трансa или иного необычного состояния сознания: все, что здесь

¹ *Buchanan J. R. Manual of Psychometry. Pt. I. P. 163; Pt. II. P. 20.*

² *Ibid. Pt I. P. 10–11.*

³ *Buchanan J. R. Art. I. Psychometry. P. 53.*

⁴ *Ibid. P. 57 ff.*

⁵ *Ibid. Vol. 1. N. 3. 1849 (March). P. 107 ff.*

⁶ *Ibid. Vol. 1. N. 4. 1849 (April). P. 153.*

было нужно – это сконцентрировать внимание на том, что человек желал узнать, и это знание должно было появиться у него в уме.

Метод Бьюкенена был строго эмпирическим. Он приводил бесчисленные описания случаев психометрии и не уделял особого внимания теоретическому объяснению психометрических способностей. Ему достаточно было туманных отсылок к своего рода «непрерывной или продолжительной симпатии», «некоему непостижимому агенту» или «тонким влияниям, исходящим от соположенных вещей», которые должны были вступать в какую-то связь с нервной системой с ее восприимчивостью к незримым магнетическим или электрическим силам¹. В других местах он скорее пользовался психологическим языком, напоминая писателей немецкого романтизма, размышлявших о ночной стороне природы: «...представляется, что существуют глубокие потоки чувства, совершающие свой путь во мраке, не озаренные *дневным светом сознания*. В этих подземных потоках эмоций (выражаясь языком поэтов) сердце обращается к сердцу напрямую; и магические связи, соединяющие нас во едино в любви, формируются в темных тайниках души, где нет места рассудку, рефлексии и наблюдению»².

По мере того как понимание Бьюкененом психометрии развивалось от его первоначальных статей 1849 г. до «Руководства по психометрии», опубликованного в 1885 г., он полностью отказался от какого-либо объяснения этой техники. Для него было не так важно, следует ли объяснять психометрические способности в терминах физики, оккультизма, психологии или во всех сразу. Ему было важно, что *психометрия работает*.

Бьюкенен был прогрессивным мыслителем, преисполненным оптимизма перед безграничными перспективами использования психометрии, к примеру, в раскрытии преступлений и кардинальном изменении состояния общества. Но для нас важнее всего его взгляд на использование психометрии в *изучении истории*³. Уже в 1849 г. Бьюкенен писал: «Следовательно, если человек каждым своим действием оставляет отпечаток, или дагерротип, своего умственного бытия в пространстве своего жизненного окружения и на предметах своей деятельности, в согласии с этим законом, мы получаем ключ к истории нашей расы; и я думаю, весьма вероятно, что, применяя этот принцип, мы сумеем заполнить зияющие пробелы мировой истории и уловить отблеск забытых эпох и наций, чья древняя история теряется во мраке времен»⁴.

Наконец, в руководстве 1885 г. психометрия предстает способностью человеческого разума не просто видеть события, которые случились в прошлом, но и улавливать самую суть вещей: «Эта внутренняя способность схватывает идею в ее сущности... а потом и объект, помещая его в расширяющуюся, благодаря ей, область сознания. Будь это город в Китае или Африке, святой или вождь, чье имя почти забыто в сумерках истории, доисторическая раса на

¹ Ibid. Vol. 1 N. 2. P. 53–55.

² Ibid. Vol. 1 N. 4. P. 153 (выделено в оригинале).

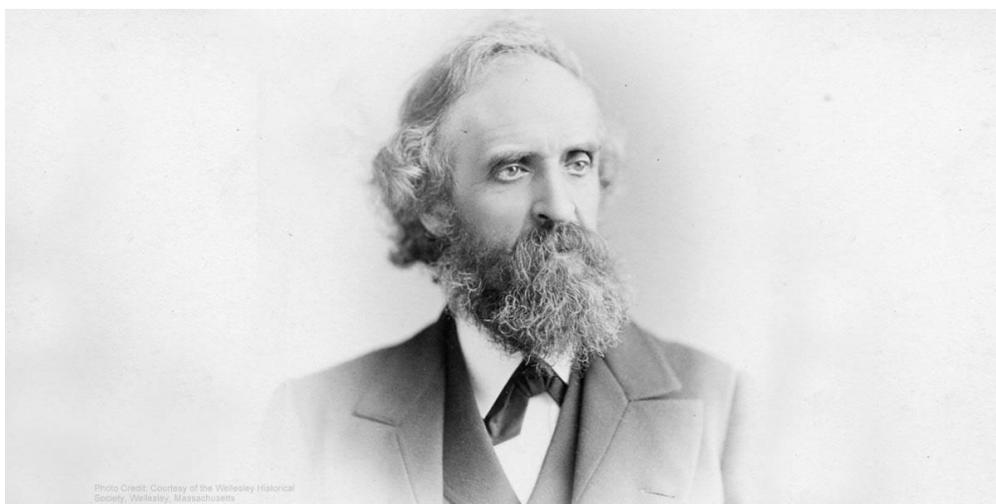
³ Например, Ibid. P. 16, 57.

⁴ Ibid. P. 147.

земле или небесное тело в нашей планетарной системе, все это психометрия воспринимает, понимает и регистрирует. Божественный чертог универсального сознания или интеллектуального всеведения, кажется, по праву принадлежит человеку, и либо он приходит в *раппорт* с этой безграничной сферой познания, либо пробуждает силы этого познания, дремлющего в глубинах его собственного существа, волевым усилием»¹.

Душа вещей: Уильям и Элизабет Дентоны

Вдохновившись трудами Бьюкенена, натуралист, исследователь, геолог и коллекционер бабочек профессор Уильям Дентон (1823–1883) и его жена Элизабет М. Дентон (даты жизни неизвестны) в 1863 г. опубликовали книгу «Душа вещей: психометрические исследования и открытия»². В отличие от Бьюкенена, Дентоны начинали свою книгу не с отчетов об эмпирических экспериментах и научном наблюдении, но, что знаменательно, с главы о феномене *ментального образа*. В этой главе среди многочисленных цитат, в том числе из работы Ньютона по оптике, содержится отсылка к известной автобиографии шотландского геолога и фольклориста Хью Миллера (1802–1856), оставившего подробное описание своих болезненных видений во время лихорадки, которые, как он заключил, были основаны на забытых воспоминаниях. Это натолкнуло его на размышления о «том доступном нам хранилище, где память о прошлых событиях покоится в особом порядке», словно «в таинственной библиотеке дагерротипов»³.



Илл. 3. Уильям Дентон (1823–1883)

¹ *Buchanan J. R. Manual of Psychometry. P. 159.*

² *Denton W., Denton E. M. F. The Soul of Things; or, Psychometric Researches and Discoveries. Boston: Walker, Wise & Co., 1863.* Крайне полезный источник информации о Дентонах – сайт Бенджамина Лэрда <https://thecodeofthings.com>; см. также: *Cox R. S. Body and Soul: A Sympathetic History of American Spiritualism. P. 109–110; 225–227* (приношу благодарность Джереми Столоу за ссылку).

³ *Denton W., Denton E. The Soul of Things. P. 19; отсылка к: Miller H. My Schools and Schoolmasters; or, the Story of my Education. P. 332.*

Миллер имел в виду только образы, которые хранились в его *персональной* памяти, но Дентоны пошли дальше, в том направлении, которое в конце концов привело Блаватскую к теории *всеобщей* памяти, знаменитых архивов акаши. Зародыш этой идеи, вероятно, можно обнаружить в известном мыслительном эксперименте Пьера-Симона Лапласа, где фигурирует «лапласов демон». Английский эрудит Чарльз Бэббидж весьма поэтично обыгрывает один из выводов, который можно сделать из этого эксперимента, в книге, опубликованной в 1837 г., которую Дентоны цитируют в начале своего сочинения: «Воздух – это огромная библиотека, куда навеки вписано все, что когда-либо говорил мужчина, все, что когда-либо шептала женщина»¹. Следуя логике, обычной для радикально «холистического» мышления², здесь игнорируется строгий материалистический детерминизм, лежащий в основе эксперимента Лапласа, зато подчеркивается увлекательная перспектива «психометрического» всеведения. Дентоны, в свою очередь, перифразируя популярную в свое время цитату, приписывавшуюся знаменитому оптику сэру Дэвиду Брюстеру, подобным же образом ставили материалистический позитивизм автора на службу собственным представлениям о психометрии. Я привожу оригинальный текст цитаты, показывая, как ее «отредактировали» Дентоны в своей книге:

~~«Что Все тела источают эманации в той или иной степени в виде частиц большего или меньшего объема и с большей или меньшей скоростью; что эти частицы входят более или менее в поры твердых и жидких тел, иногда покоясь около на их поверхности, иногда проникая глубже, а иногда *вовсе пронизывая их* (курсив Дентонов – В. Х.) — что проекция этих эманаций стимулируется разницей температур — большим жаром — вибрацией — трением — электрическом — словом, любой причиной, которая влияет на силы агрегации, которой частица тел удерживаемы вместе, и что э Эти эманации, когда они слабы, проявляют себя в образах Фузиньери, Дрейнера, Ханта, Мозера, Физо, Кнорра, Каретена и Цантедески — ; когда сильнее, в определенных химических изменениях, которые они производят — когда же еще сильнее, в их действии на черепные нервы, вызывая действие обоняния; а при наиболее обильном и быстром исхождении, в жаре, который воздействует на нервы осязания — ; в действии фотогенеза, разъемлющего и реструктурирующего элементы материи~~

¹ Denton W., Denton E. The Soul of Things. P. 10. Оригинальный фрагмент в: Babbage C. The Ninth Bridgewater Treatise: A Fragment. P. 113 (отсылка к Лапласу в приложении: Appendix Note C. P. 173–174).

² В качестве яркой параллели можно привести «философию струн» Фритьофа Капры, изложенную в его бестселлере 1975 г. «Дао физики» и основанную на монадологии квантовой физики Джеффри Чу (Geoffrey Chew) (см.: Hanegraaff W. J. Esotericism and the Academy. P. 130–131).

природы; а также в фосфоресцентных и световых эманациях, возбуждающих сетчатку и производящую зрение»¹.

Как можно видеть, Брюстер писал в терминах корпускулярной теории о мельчайших частицах материи; опустив почти половину его слов и заменив «материю» «природой», Дентоны сделали этот пассаж скорее похожим на сочинения исламского философа IX в. ал-Кинди, известного своей доктриной о том, что все во вселенной испускает тайные «лучи»². Установив таким образом фундамент из «бесспорных фактов», Дентоны счастливо заключают: «...в мире вокруг нас сияющие силы переходят от всех предметов ко всем предметам в своем окружении, и в каждый момент дня и ночи запечатлевают дагерротипы друг друга друг в друге; оттиски, которые получают подобным образом, не просто покоятся на поверхности вещей, но проникают в их глубь; они удерживаются там удивительно долго, только и ожидая случая, чтобы раскрыться пытливому взгляду. Вы не сможете войти в комнату ночью или днем, не оставив в ней свой портрет. Вы не можете поднять руку или моргнуть глазом, а ветер не может шелохнуть и волоса вашей головы без того, чтобы всякое движение оказалось отчетливейшим образом запечатлено для грядущих эпох <...> Ни один лист не дрогнет, ни одно насекомое не проползет, ни одна волна не тронет водную гладь без того, чтобы их движения не были занесены тысячу верных хронистов в неложные и нестираемые анналы.

Это также верно в отношении всего прошлого времени. С первым лучом зари над новорожденной планетой, когда вокруг ее колыбели висели дымные пологи, до этого самого момента Природа была занята фотографированием каждого своего мгновения. Какая же у нее должна быть обширная галерея изображений!»³.

Рассуждая о психометрии в «Разоблаченной Исиде», Блаватская процитировала именно эти строки, утверждая, что исторические события могут быть исследуемы оккультными методами⁴. Хотя может показаться, что Дентоны напрямую повлияли на Блаватскую, сама идея уже некоторое время витала в воздухе. Например, мы находим очень похожие утверждения уже в 1857 г. в сочинении другого известного геолога, Эдварда Хичкока⁵. Он тоже предположил, что «фотографическое влияние пронизывает всю природу», будучи способно «наполнять природу дагерротипическими оттисками всех наших действий, совершающихся при свете дня». Если это так, писал он, то эта «великая

¹ *Denton W., Denton E. M. F. The Soul of Things. P. 28.* Оригинальная цитата Брюстера, по-видимому, была взята из длинной обзорной статьи о недавних публикациях о фотографии в «The North British Review» 1847 г.: [*Anonymus*]. Art. VIII: Photography. P. 500–501.

² См., например, *Travaglia P. Magic, Causality and Intentionality: The Doctrine of Rays in al-Kindī. Florence: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 1999.*

³ *Denton W., Denton E. M. F. The Soul of Things. P. 30–31.*

⁴ *Blavatsky E. P. Isis Unveiled. Vol. I. P. 183.*

⁵ Дентоны, видимо, были лично знакомы с сыном Хичкока Чарльзом, которого они цитируют в «Душе вещей»: *Denton W., Denton E. M. F. The Soul of Things. P. 264.*

галерея вечности», возможно, может быть воспринята «чувствами, острее, чем наши»¹.

Оккультистам оставалось только забить мяч в те широкие ворота, которые перед ними открылись.

Уильям Дентон посвятил необычайно длинную главу описанию психометрических экспериментов с ископаемыми останками, которые проводили его жена и сестра. Дотрагиваясь до куска кварца, фрагмента древней лавы, окаменевшей рыбьей кости и т. д., обе дамы сразу же могли предоставить детальные описания доисторических ландшафтов, животных, растений и так далее, словно они сами жили в те отдаленные эпохи. Более того, потом они стали также слышать звуки. Дентон объяснил это тем, что, поскольку «ничто из того, что мы видим, не стирается, так же и ничто из того, что мы слышим, не смолкает», следовательно, вполне закономерно, что образы прошлых событий сопровождаются «фонотипами»². Таким образом, здесь мы имеем дело не просто с внутренними фотографиями, но с внутренними звуковыми фильмами³! Более того, Дентон утверждал, что «все ископаемые останки животных проникнуты чувствами животных, частью которых они были, и под их влиянием психометрист сегодня может почувствовать все, что чувствовали они; таким об-

¹ *Hitchcock E.* The Religion of Geology and its Connected Sciences. P. 426; цит. в: *Denton W., Denton E. M. F.* The Soul of Things. P. 263–264. Блаватская цитирует тот же фрагмент, вероятно, из Дентонов: см.: *Blavatsky E. P.* Isis Unveiled. Vol. I. P. 184–185 (выделяя курсивом слово «острее»). Интересно, что выше по тексту у Дентонов приводится описание другого визионерского опыта, изложенного Хичкоком, который Дентоны взяли у Э. П. Худа (*Hood E. P.* Dream Land and Ghost Land: Visits and Wanderings There in the Nineteenth Century. P. 98), который, в свою очередь, привел фрагмент переписки между Хичкоком и Натаном Уэлби Фиске, опубликованный в «The New Englander and Yale Review» за 1845 г. [*Hitchcock E., Fiske N. W.*]. Case of Optical Illusion in Sickness, with an Attempt to Explain Its Psychology // The New Englander and Yale Review. 1845. Vol. 3. N. 10. P. 192–215; ср. более раннее описание Хичкоком другой серии видений в: *Hitchcock E.* A Wreath for the Tomb: or Extracts from Eminent Writers on Death and Eternity. With an Introductory Essay and Sermon on the Lessons Taught by Sickness. P. 91–93). Достоин замечания, что в более ранних описаниях (где видения вызывались не только лихорадкой, но также морфином, опиумом и диэтилом эфира [*Hitchcock E., Fiske N. W.*]. Case of Optical Illusion. P. 193, 199) сама идея универсального «фотографического влияния» или «великой галереи вечности» еще не пришла в голову Хичкоку. Фиске интерпретировал видения Хичкока в терминах серьезной науки о познании, и я нахожу его анализ удивительно адекватным задачам понимания визионерского воображения таких авторов, как Блаватская, Ледбитер или Штайнер.

² *Denton W., Denton E. M. F.* The Soul of Things. P. 48–49, cf. P. 262.

³ Следует отметить, что психометрические образы обычно описывались не как статичные «снимки», а как динамические «сцены», которые «проплывали» или «проходили» перед внутренним взором. Когда была опубликована «Душа вещей», еще не появилась техника кинематографа, но «спектральные иллюзии», которые создавали эффект движущегося образа, были известны уже в конце XVIII в. (см., например, *Andriopoulos S.* Ghostly Apparitions: German Idealism, the Gothic Novel, and Optical Media. New York: Zone Books, 2013).

разом можно в точности узнать и описать характерные действия чудовищ, вымерших миллионы лет назад. Эта ветвь психометрии может быть названа психопатией...»¹.

Через двести с лишним страниц, посвященных описанию более чем 111 различных геологических экспериментов, Дентоны обращаются к другим применениям психометрии, включая исторические исследования. Взяв за основу предположение Бьюкенена, процитированное выше, они очертили контуры программы, которая вскоре будет применена на практике такими теософами, как Блаватская, Ледбитер и Штайнер: «Мы будем блуждать по берегам времен, наблюдая, как перед нами встают и рушатся империи, подобно волнам в час прилива <...> и тучи, которые ныне скрывают историю всех народов, растают в свете восходящего солнца»².

От скрытого света к астральному свету

Вторую часть «Души вещей» Элизабет Дентон написала в одиночку, и в этом интереснейшем разделе текста она отвечает на вопросы о практике психометрии³. Мы узнаём, что в детстве она развлекалась ночью, наблюдая «сцены, которые проходили передо мной, не в моей фантазии, *но перед моим взором* (выделено в оригинале. – В. Х.) так же ясно, как те, которые мои глаза наблюдали днем»⁴. Эта способность, видимо, осталась с ней на всю жизнь⁵. Став взрослой, Элизабет научилась игнорировать ее как нечто неважное и обманчивое, «лишь иногда позволяя себе заглянуть в эту эфирную страну эфирных форм»⁶. Все поменялось, когда она прочла статью Бьюкенена о психометрии 1849 г., которая с позиций науки дала ей разрешение снова принимать свои видения всерьез. Теперь, рассуждая о механизме психометрии в строго фотографических терминах, миссис Дентон объясняла их так: «...особые условия атмосферы, которые делают ее подобной полированной пластине искусного художника, способной воспринимать и отражать образы предметов, занимающих положения, благоприятные для подобного отражения их образов <...> То, что возможны такие условия атмосферы, которые делают ее способной не только воспринимать и отражать, но также сохранять эти образы после того, как были удалены сами предметы, представляется заключением, не лишенным подтверждения фактами»⁷.

¹ Denton W., Denton E. M. F. The Soul of Things. P. 50–51. Ср. этот фрагмент с диалогом Блаватской и Роусона, где та говорит об «ощущениях» в случае инкарнации в «виде животных или гадов».

² Denton W., Denton E. M. F. The Soul of Things. P. 276–277.

³ Denton E. M. F. Questions, Considerations, and Suggestions // Denton W., Denton E. Soul of Things. P. 309–366.

⁴ Ibid. P. 314.

⁵ Ibid. P. 311: «Я не могу вспомнить времени, когда бы я не видела предметы или их образы днем или ночью, в темноте или при свете, с открытыми или закрытыми глазами».

⁶ Ibid. P. 315.

⁷ Ibid. P. 324.

Обсуждая эти «особые условия», поначалу она использует месмерические термины, говоря об «эфирном флюиде, который оставляет на атмосфере свой отпечаток этих образов»¹. Однако далее этот флюид превращается в свет: точнее, теперь она разделяет обычный свет, в котором мы видим физические предметы и «сокрытый свет», посредством которого психометристы воспринимают свои видения².

Как же можно истолковать подобное объяснение? В первую очередь, мы снова видим, сколь многим эта линия рассуждений обязана изобретению фотографии. Дагерротипы делались с использованием передачи и рефракции обычного физического света; Дентон же предполагает, что параллельный процесс должен также происходить на нематериальном уровне. Знаменательно, что, хотя ничто не указывает на то, что супруги Дентоны когда-либо слышали о французском оккультисте Элифасе Леви, в связи с этой теорией невозможно не вспомнить теоретические пассажи Леви в его «Догме и ритуале высшей магии» («Dogme et rituel de la haute magie»), которая вышла всего лишь семь лет спустя, в 1856 г. В характерном для себя возвышенном стиле Леви говорит, что воображение «является ничем иным, как внутренним свойством нашей души к ассимиляции образов и отражений, содержащихся в живом свете, который есть великий магнетический агент»³. Этот живой, первоначальный или астральный свет он описывает следующим образом: «...[он] наполнен образами или отражениями всех видов, которые наша душа способна вызывать и подчинять своей *диафане* (термин, которым Леви обозначал силу воображения индивидуальной души. – В. Х.), как говорят каббалисты. Эти образы всегда предостоят нам и стираются лишь более сильными отпечатками реальности в бодрствующем состоянии или напряжением нашей мысли, заставляющим наше воображение оставаться нечувствительным к подвижной панораме астрального света»⁴.

Такая аргументация во многом является отражением немецкого романтического месмеризма с его одержимостью «ночной стороной природы»: материальному свету нормального дневного сознания (области рационалистической науки) противостоит здесь внутренний свет души (область науки оккультной), который господствует в таких измененных состояниях сознания, как сон, грезы и визионерский транс⁵. Нет ничего сверхъестественного: в *обоих* состояниях сознания можно наблюдать эмпирические факты (*Thatsachen*), принадлежащие к царству природы⁶.

Это разделение на два «света» вскоре было подхвачено англоязычными оккультистами – либо напрямую, через Леви, либо через супругов Дентонов,

¹ Ibid. P. 324–325.

² Ibid. P. 342 ff.

³ Lévi É. Secrets de la magie: Dogme et rituel de la haute magie. P. 78.

⁴ Ibid. P. 80.

⁵ Hanegraaff W. J. Esotericism and the Academy. P. 262–266.

⁶ Hanegraaff W. J. A Woman Alone: The Beatification of Friederike Hauffe née Wanner (1801–1829). P. 236 (со ссылкой на: Straumann H. Justinus Kerner und der Okkultismus in der Deutschen Romantik. S. 84).

или из обоих источников. Например, в «Искусстве магическом» Эммы Хардинг-Бриттен (опубликованная за год до «Разоблаченной Исиды», эта книга конкурировала с ней на рынке) мы читаем: «Материальный свет и астральный свет так же антагонистичны друг другу, как северные полюса двух разных магнитов. Они взаимно отталкивают друг друга»¹. Бриттен, по-видимому, знала, в какой степени Леви ассоциировал астральный свет с воображением. В одной интересной статье, опубликованной уже в 1868 г., мы читаем о том, как во время трансового выступления Бриттен ей задали каверзный вопрос из зала: «Воображаем ли мы только то, что существует реально или можем вообразить вещи, которых в реальности нет?»². Подтекст ясен: возможно, все духи Бриттен живут только у нее в *воображении*? Бриттен ответила на вопрос достойно, но для нее этот ответ не остался без последствий, особенно учитывая, что она была женщиной с большим артистическим талантом. Чтобы оправдать воображение как инструмент познания, ей пришлось *отрицать* само наличие способности человека самостоятельно творить новые образы!

«Проанализируйте свою фантазию. Можете ли вы указать хоть на одну идею, которая не была бы отражением прошлого, преломлением настоящего или пророчеством о будущем? Нет, во всей природе не отыщется ни одной оригинальной идеи в уме человека. Когда я говорю “оригинальной”, я имею в виду, что ум человека лишен творческой силы, будучи наделенным лишь силой воспроизводительной – а потому все, о чем вы можете помыслить, что можете представить, о чем можете помечтать, на что можете надеяться, во что можете верить, должно быть некоей тенью прошлого, будущего или настоящего – поэтому я говорю, что воображение, каким бы смелым оно ни казалось, является либо интуитивным восприятием истины, либо пророчеством о будущем, либо искаженным отсветом настоящего»³.

Если мы посмотрим на этот эпизод в свете психометрии, станет ясно, что стояло за этим обменом репликами. Для Бриттен было важно снизить значение или вовсе отрицать активный, субъективный и творческий аспект воображения, чтобы представить его в качестве совершенно *пассивного* передатчика, медиума («скрытый свет» Дентон, «астральный свет» Леви), который воспринимает и транслирует строго объективную информацию. Другими словами, оккультное ясновидение следует рассматривать не как искусство, но как науку. Способность сознания к воображению представлялась вполне буквально как психическая параллель фотографической пластине: настоящие события оставляют объективные импринты в астральном свете, и эту информацию можно оттуда извлечь, поскольку человеческий ум способен принимать и воспринимать подобные образы в зеркале воображения. Принимая все это во внимание, становится ясно, как следует читать заключительную строку письма Блаватской к Вере: «всякое сколько-нибудь замечательное событие, –

¹ [Hardinge Britten E.]. Art Magic; or, Mundane, Sub-Mundane and Super-Mundane Spiritism. P. 168.

² Hardinge E. Questions and Impromptu Answers. P. 385.

³ Ibid.

каждый перевернутый лист этой расцвеченной книги жизни запечатлевается в мозгу моем с фотографической верностью».

От астрального света к архивам акаши

Мы видели, что в течение 1860-х и 1870-х гг. оккультисты начали верить, что все, когда-либо происходившее, оставляет свой отпечаток в невидимой среде, которая функционирует подобно фотографической пластине на уровне мировой души. То был знаменитый «астральный свет». Научное ясновидение было основано на способности, внутренне присущей *индивидуальной* человеческой душе, принимать и воспринимать эти образы внутри агента, который Элифас Леви назвал *диафане* – персонального воображения. Но если Леви был настоящим романтиком, склонным постоянно подчеркивать роль воображения, подобное отношение к воображению оказалось бы более или менее самоубийственным для англоязычных оккультистов, работавших в атмосфере господствующего научного позитивизма. Их критикам и так не стоило большого труда отместить так называемые ясновидческие наблюдения в качестве продуктов воображения, поэтому утверждение, что ясновидение действительно работает посредством воображения, вряд ли сыграло бы на руку оккультистам. Поэтому, хотя Блаватская явно заимствовала теорию астрального света Леви в качестве теоретического объяснения психометрии (цитируя при этом Бьюкенена и Дентонов), она избегала упоминать о воображении¹. Короче говоря, воображение было «слоном в комнате»² для зарождающегося движения оккультизма: оно явно играло центральную роль в теории и практике ясновидения, но о нем нельзя было открыто говорить, называя вещи своими именами.

Заимствовав основную теорию психометрического ясновидения, теософы сразу же стали развивать ее в новых направлениях, все более ее усложняя. Первое, что надо заметить: уже Блаватская расширила область применения ясновидения, говоря, что оно может использоваться не только для получения информации о прошлом, но и чтобы заглянуть в будущее: «Согласно каббалистической доктрине, будущее существует в астральном свете в виде зародыша, как настоящее существовало в виде зародыша в прошлом. Хотя человек волен поступать, как ему угодно, способ его *будущего* поведения был известен изначально; не на основании фатализма или согласно судьбе, но просто на основе вселенской неизменяемой гармонии; <...> К тому же в вечности не может

¹ *Blavatsky E. P. Isis Unveiled. Vol. I. P. 182–185.* Блаватская подчеркивала важность не воображения, а упражнения и силы воли: «сцена за сценой сменяют друг друга с такой быстротой, что только владея в высшей степени своей волей, [психометрист] способен удержать одну из них в сфере зрения достаточно долго, чтобы описать ее», а также: «[е]сли его сила воли недостаточно крепка, если он недостаточно упражнялся для обращения с этим феноменом и если его познания относительно возможностей этого взора недостаточно глубоки, его восприятие мест, личностей и событий неизбежно будет очень сумбурным» (*Ibid.* P. 184).

² В оригинале «elephant in the room» – английская идиома, обозначающая очевидную всем проблему, которую стараются скрывать. – *Прим. глав. ред.*

быть ни прошлого, ни будущего, а только настоящее <...> *Человеческий дух, будучи частью божественного, бессмертного Духа, не воспринимает ни прошлого, ни будущего, но зрит все вещи как в настоящем.* Эти дагерротипы... запечатлены в астральном свете, где... хранятся архивы с записью всего того, что было, есть или когда-либо будет»¹.

Термин *акаша* в этой связи еще не появляется. Однако в «Магическом искусстве», опубликованном за год до «Разоблаченной Иисиды», Эмма Хардинг-Бриттен уже часто упоминает это понятие. Она описывает его как эквивалент «*астрального флюида* розенкрейцеров, *жизни евреев, магнетизма современных магнетизеров*»², короче, «жизненной силы» или «жизненного флюида»; но она в основном говорит о нем в контексте чудесных способностей индийских факиров, и никогда – в связи с ясновидением или психометрией. Подобным образом во введении к «Разоблаченной Иисиде», озаглавленном «Перед завесой» (вероятно, его написал Александр Уайлдер), акаша описывается как аналог или синоним «*окультурного электричества; алкагеста алхимиков в определенном смысле, или универсальный растворитель, та же anima mundi, что и астральный свет*»³. Но опять же это универсальное «жизненное начало» не рассматривалось как ключевое для ясновидения или психометрии⁴.

Связь между ясновидением и акашей была установлена в определенный момент после переезда Блаватской и Олкотта в Индию, как это явствует из нескольких анонимных статей (возможно, написанных Блаватской), напечатанных в журнале «Теософ». В статье «Случай одержимости» (1880) мы находим общую связь, наблюдаемую между «акашей арийцев» и вселенским эфиром, существование которого предполагалось «открытием» Бьюкенена⁵. Затем в «Душе вещей» (1883) мы читаем, что, если кто-то из Дентонов дотрагивается до предмета, «они сразу же приходят в состояние симпатии с *Акашей*, или душой того человека или вещи, к которым предмет находился в некотором отношении»⁶. Таким образом, говорилось далее в статье, они установили «истину древнего арийского учения о том, что Акаша (эфир) есть колыбель и могила объективной природы; и что в нем содержатся в нетленном виде свидетельства обо всем, что когда-либо существовало, о любом феномене, который когда-либо был явлен внешнему миру»⁷. Автор ухватился за возможность объяснить, как наука психометрии, впервые открытая Бьюкененом, отличалась от ясновидения спиритуалистов и месмеристов: «[психометрические] исследования могут проводиться без риска для “пациента”, которому не нужно впадать в

¹ Ibid. P. 184–185 (выделено в оригинале). Стремясь совместить «лапласов» детерминизм со свободой воли, Блаватская открывала настоящий сосуд Пандоры: если возможно иметь знание о свободном выборе, который мы совершим, будет ли этот выбор по-прежнему свободным?

² [Hardinge Britten E.]. Art Magic. P. 188 (выделено в оригинале).

³ Blavatsky E. P. Isis Unveiled. Vol. I. P. XXVII.

⁴ Ibid. P. 113, 125, 139–140, 144, 378, 395.

⁵ [Anonymus]. A Case of Obsession. P. 208.

⁶ [Anonymus]. The Soul of Things. P. 239.

⁷ Ibid. P. 239.

состояние месмерического бесчувствия»¹. Кажется, в это время теософы крайне активно продвигали труды Дентона за пределами западного мира: они не только распространили «в Индии свыше семидесяти экземпляров “Души вещей” и надеялись распространить еще семьсот», но они также устроили профессору Дентону тур с лекциями по Австралии с заездом в Индию². В конце статьи подробно излагается содержание лекции Дентона в Сиднее. Наконец, в статье «Психометрия» (1884) было объявлено о скорой публикации «Руководства» Бьюкенена. Психометрия теперь представлялась просто как альтернатива «ясновидению» (судя по всему, этот термин теперь служил для практик, которые обязательно включали в себя сомнамбулический транс): «В то время как последняя способность встречается редко, и еще реже ее удается обнаружить, если она не сопровождается склонностью самого ясновидца к самообману и обману других по причине несовершенного контроля над воображением, психометрист видит тайны *Акаши* “оком Шивы”, находясь в состоянии бодрствования телесных чувств и в полном контроле над ними»³.

В «Тайной доктрине», которая вышла несколько лет спустя, Блаватская вводит новое разделение: на высшую сферу акаши и нижнюю область астрального света или эфира⁴. Функция последнего заключалась в посредничестве между человеческими способностями обычного человека и высшим, чистым, абстрактным и ноуменальным миром акаши. Отвечая на вопросы учеников из Ложы Блаватской Теософского общества⁵ в 1889 г., Блаватская описывает собственно «Акашу, или первоначальный Свет» как «вселенский божественный ум», определяя его более конкретно как «недифференцированное ноуменальное и абстрактное Пространство, которое может быть занято Чидакашей, полем первоначального сознания»⁶. Теперь акаша оказалась отделена от нижнего уровня астрального света, который лишь отражает («отражает и отбрасывает») «прототипы или идеи вещей», существующие на этом высшем, необусловленном и бесконечном плане «Божественного вечного сознания». Поскольку астральный свет был конечен и обусловлен, его можно было назвать «иллюзией»; и поэтому, «если Ясновидец или Пророк не проникнет сквозь этот план иллюзий, ему никогда не увидать Истины, но он будет поглощен океаном самообмана и галлюцинаций»⁷.

¹ Ibid.

² Ibid. P. 240.

³ [Anonymus]. Psychometry. P. 148.

⁴ Blavatsky H. P. The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy. P. 257.

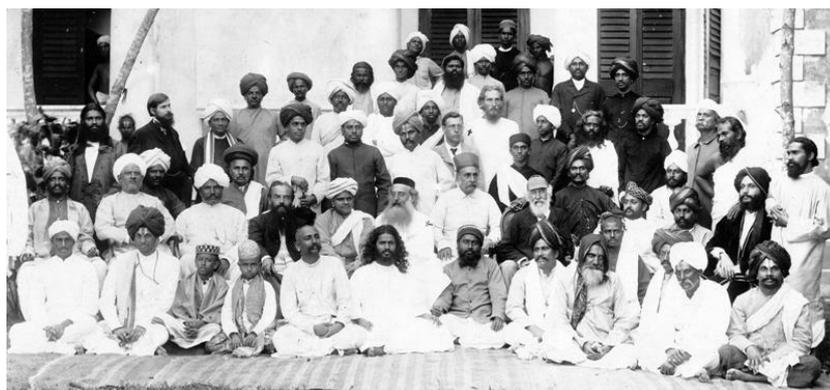
⁵ Ложя Блаватской Теософского общества (The Blavatsky Lodge of the Theosophical Society) – теософская организация, созданная в Англии в 1887 г. – Прим. глав. ред.

⁶ [Anonymus]. Transactions of the Blavatsky Lodge of the Theosophical Society. P. 10–11.

⁷ Ibid. P. 11.

Дифференциация между астральным светом и планом акаши имела далеко идущие последствия в процессе распределения власти в теософской иерархии, поскольку теперь у теософов высокого ранга всегда была возможность объявить конкурирующие или просто нежелательные притязания на ясновидческий опыт видениями астрального плана, а поэтому – иллюзорными и ненадежными. Простота и эгалитарность первоначальной концепции Бьюкенена и супругов Дентонов, согласно которым миллионы людей могли осуществлять достоверные наблюдения при помощи своих естественных психометрических способностей, уступили место куда более сложной градации визионерских способностей по вертикальной шкале, внизу которой располагались обычные галлюцинации, а вверху – чистое метафизическое созерцание. Теософы второго поколения унаследовали все более усложнявшуюся метафизику Блаватской, частью которой стало различие нижнего, «астрального плана» и высшего «плана Девачана»¹.

Как ни увлекательно наблюдать за трансмутациями теософской доктрины, в этой статье я ставлю цель лишь продемонстрировать, какую ключевую роль играло воображение в той области, которую обычно называют теософским ясновидением. Однако имеет смысл завершить нашу историю, сказав несколько слов о самом известном ясновидящем-виртуозе теософского движения, Чарльзе Уэбстере Ледбитере. Оставив свой приход в Англии, чтобы последовать за Блаватской в Индию, молодой Ледбитер (которому тогда было только тридцать лет) прибыл в Адьяр в конце 1884 г.² На протяжении следующего года, проведенного в Адьяре, он оставался единственным европейцем в округе, за исключением г-на А. Дж. Купера-Оукли³, которого Ледбитер не любил и старался избегать⁴. Должно быть, это было трудное для него время.



Илл. 4. Ежегодное собрание Теософского общества (1885)

¹ См.: *Leadbeater C. W. The Astral Plane: Its Scenery, Inhabitants and Phenomena*. London: Theosophical Publishing Society, 1895; *Leadbeater C. W. The Devachanic Plane: Its Characteristics and Inhabitants*. London: Theosophical Publishing Society, 1896.

² *Tillett G. The Elder Brother: A Biography of Charles Webster Leadbeater*. P. 33–40.

³ Альфред Джон Купер-Оукли (1855–1899) – английский теософ, один из секретарей Теософского общества, впоследствии покинувший организацию. – *Прим. глав. ред.*

⁴ *Ibid.* P. 45–46.

Взглянув на фотографию (илл. 4) ежегодного собрания Теософского общества в 1885 г. (довольно растерянного Ледбитера можно видеть в центре справа), нетрудно представить, как непросто приходилось новоприбывшему европейцу среди всех этих индийских теософов, которые были у себя дома, в своей собственной стране, и, несомненно, разговаривали друг с другом на своем языке. Предполагается, что именно в этот период одиночества и изоляции Ледбитер удостоился визитов Учителей, которые учили его раскрытию психических сил посредством кундалини-йоги. Впрочем, единственным источником этой истории про Учителей является автобиография Ледбитера «Как я нашел теософию» (1930), написанная по крайней мере сорок пять лет спустя. Как отмечает Грегори Тиллет, трудно примирить версию событий, как они представлены в этой автобиографии, с письмами, которые Ледбитер писал Олкотту и Синнету в середине 1880-х гг., жалуясь на свою несчастную жизнь и не говоря ни слова о каких-либо оккультных опытах. Эти письма лишь показывают, насколько сильно Ледбитер хотел вернуться в Англию¹.

Как бы ни расценивать рассказы Ледбитера о контактах с Учителями, я не усматриваю в его описании собственного ясновидения никаких связей с кундалини-йогой; скорее, все подсказывает, что здесь мы опять сталкиваемся с психометрией. Например, в мае 1894 г. Ледбитер начал исследовать прошлые жизни известного теософа, пейзажиста Джона Варли, просто «настраиваясь» на разум Логоса или Мировой души, как он сам это объяснял. Ледбитеру не нужен был транс: «исследования» проходили в полном сознании². Таким же его метод останется на протяжении последующих десятилетий, когда он будет неустанно исследовать нескончаемые прошлые жизни Альциона (Джидду Кришнамурти) и многих других теософов³. Джинарадждаса, часто наблюдавший за работой Ледбитера, отмечает, что тот полагался не только на свои ясновидческие наблюдения, но также прибегал к помощи книг и энциклопедий: «После просмотра разнообразных сцен епископ Ледбитер затем заглядывает в какую-нибудь энциклопедию или книгу, в которых сообщается о той исторической эпохе, чтобы получить общее представление о том, что говорят обычные историки. Получив, таким образом, очерк истории, насколько его могут изобразить историки, он затем обращается к истинной хронике и исправляет, если возникает необходимость, так называемую историю учебников на основе подлинных архивов Акаши»⁴.

¹ Ibid. P. 48.

² Ibid. P. 58–61. После смерти Ледбитера Джинарадждаса опубликовал рассказы о жизнях Варли (также известного как Эрато): *Leadbeater C. W. The Soul's Growth Through Reincarnation: Lives of Erato and Spica / Ed. by C. Jinarâjadâsa. Adyar: The Theosophical Publishing House, 1941.*

³ *Tillett G. The Elder Brother. P. 114–122.*

⁴ *Jinarâjadâsa C. The Akashic Records Once More. P. 54.*



Илл. 5. Ч. Ледбитер, Д. Кларк, И. Купер и Ф. Русполи в процессе «исследования жизнью»

В самом деле, на фотографии Ледбитер, снятый в процессе «исследования жизнью», сидит за столом (вместе с Диком Бальфуром Кларком, Ирвингом Купером и Фабрицио Русполи) на фоне основательной библиотеки. Эрнест Вуд пишет, что во время этих сеансов Ледбитер мог диктовать текст часами, «прохаживаясь по комнате туда и сюда, чтобы сохранять бодрствование»¹. Вуд мог прервать Ледбитера в любой момент, задав ему вопрос или предложив другую формулировку мысли.

Нам не понадобится кундалини-йога, чтобы объяснить, как происходили «исследования». Сам Ледбитер говорил начинающим ясновидцам, что первая их задача – развитие воображения! В одном знаменательном фрагменте тот же Эрнест Вуд вспоминает, что случилось, когда один знаменитый теософ пожаловался Ледбитеру, что не может вспомнить ни одну из своих инициаций на астральном плане:

«Ответ Ледбитера был таков: “Почему вы не помните? Вы должны суметь вспомнить”. – “Хорошо, тогда я отпущу на волю свое воображение, тогда я смогу получить какое-то впечатление по этому поводу”. – “Именно это и следует сделать. Подобные впечатления воображения не берутся ниоткуда. Как вы можете ожидать развития ваших ясновидческих сил, если губите их нежные зачатки?” Теософ последовал этому совету и стал одним из виднейших ясновидцев Теософского общества, хотя и годы спустя он обмолвился в беседе, что никогда по-настоящему ничего не *видел*; он только получал впечатление, настолько яркое, что он ощущал – так и должно быть, и это давало

¹ Wood E. Is This Theosophy? P. 135; ср.: Tillett G. The Elder Brother. P. 115.

ему возможность с уверенностью говорить, что такая-то и такая-то сущность явилась ему и сказала то-то и то-то»¹.

Заключительные замечания: сила визионера

Никто иной как Олкотт сам засвидетельствовал в 1896 г., что теософское ясновидение тождественно психометрии – и потому его следует отличать от конкурирующих видов ясновидения, основанных на сомнамбулическом трансе: «Не будет большим преувеличением сказать, что, если обрести полное понимание откровений, переданных нам Ледбитером, мистером Скоттом-Эллиотом и некоторыми другими, а также если понять тайну написания мадам Блаватской ее замечательных книг о предметах, явно выходящих за рамки ее образования, можно постичь принципы и историю психометрии»².

Точное определение «архивов акаши», возможно, было впервые дано Олкоттом в той же самой главе его книги³, и здесь он снова с удивительной прямотой говорит об ограничениях работы с этими «архивами»: «Конечно, будет честным сказать, что в настоящий момент научная ценность психометрического исследования весьма далека от того, чтобы считаться доказанной»⁴. Подвергнув сомнению притязания психометрии на научность, Олкотт продолжает в духе скрытой, но острой критики Ледбитера, чьи исследования прошлых жизней к моменту написания книги уже два года будоражили теософскую общественность: «Что касается практики прослеживания наших перерождений, получившей распространение в Обществе, будет честным сказать, что ее результаты не стоит воспринимать как абсолютную истину, пока наши исследователи не разовьют свои ясновидческие способности в значительно большей степени, нежели сейчас, и пока они не научатся отставлять в сторону всякие чувства, личные симпатии или антипатии к тем лицам, чью духовную эволюцию они наблюдают»⁵.

Ремарки Олкотта отражают возрастающее напряжение между первым и вторым поколением теософских лидеров, которое возникло по вопросу об основаниях духовной власти в Обществе. По мере того как самопровозглашенные визионеры, такие как Ледбитер, укреплялись в убеждении, что картины, которые они видели в уме, были продуктом ясновидческого восприятия, они все больше отдалялись от эгалитарного подхода, типичного для Бьюкенена и Дентонов. Пионеры психометрии заявляли, что любой, обладающий психометрическим талантом, может авторитетно говорить о таких предметах, как история древних цивилизаций или предыдущие ступени человеческой эволюции. Теософы второго поколения, такие как Ледбитер в англоязычном мире

¹ Wood E. Is This Theosophy? P. 141–142; cp.: Tillet G. The Elder Brother. P. 267.

² Olcott H. S. Old Diary Leaves 1893–1896. P. 398–399.

³ Hester G. Into the Celestial Spheres of Divine Wisdom: Joseph Rodes Buchanan and Nineteenth-Century Esotericism. P. 43; см.: Olcott H. S. Old Diary Leaves 1893–1896. P. 408.

⁴ Ibid. P. 405.

⁵ Ibid.

или Рудольф Штайнер в немецкоязычной среде¹, напротив, заявляли теперь, что познавательная ценность ясновидческого восприятия целиком зависела от уровня духовного развития ясновидца.

После таких заявлений они с неизбежностью должны были провозгласить самих себя духовными авторитетами, чье суждение не может быть оспорено. По определению, истина или точность их ясновидческих наблюдений в конечном счете не могла быть проверена никем, кроме тех, кто достиг достаточного уровня внутреннего развития. Из этого делался вывод, что, если кто-то оспаривал их наблюдения, это лишь доказывало, что оспаривающему не хватает духовного развития. Другими словами, теософы использовали классическую логику манипуляции: «если бы ты достиг просветления, ты бы согласился – следовательно, если ты не соглашаешься, ты явно не достиг просветления». Из этой дилеммы не было иного выхода, кроме *argumentum ad verecundiam*, доказательства от авторитета.

ЛИТЕРАТУРА

Желиховская В. П. Биографический очерк // Русское обозрение. 1891 (ноябрь). Т. 6. С. 242–294.

Andriopoulos S. Ghostly Apparitions: German Idealism, the Gothic Novel, and Optical Media. New York: Zone Books, 2013.

[*Anonymus*]. Art. VIII: Photography // The North British Review. 1847. N. 7 (May-August). P. 465–504.

Babbage C. The Ninth Bridgewater Treatise: A Fragment. London: John Murray, 1837.

Blavatsky H. P. Isis Unveiled: A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology. New York: J. W. Bouton, 1877.

Blavatsky H. P. The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy. London: The Theosophical Publishing Company, 1888.

Blavatsky H. P. My Books // Lucifer. 15.05.1891. Vol. 8. N. 45. P. 241–247.

Buchanan J. R. Art. I. Psychometry // Buchanan's Journal of Man. 1849 (February). Vol. 1. N. 2. P. 49–62; 1849 (March). Vol. 1. N. 3. P. 97–113; 1849 (April). Vol. 1. N. 4. P. 146–156.

Buchanan J. R. Art. II. Psychometry // Buchanan's Journal of Man. 1849 (May). Vol. 1. N. 5. P. 208–227.

Buchanan J. R. Art. III. Psychometry // Buchanan's Journal of Man. 1849 (June). Vol. 1. N. 6. P. 269–277.

Buchanan J. R. Art. IV. Spirituality. Recent Occurrences // Buchanan's Journal of Man. 1850 (February). Vol. 1. N. 10. P. 489–506.

Buchanan J. R. Manual of Psychometry: The Dawn of a New Civilization. Boston: Holman Brothers, Press of the Roxbury Advocate, 1885.

[*Anonymus*]. A Case of Obsession // The Theosophist. 1880 (May). Vol. 1. N. 8. P. 207–208.

Cohn N. Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish World Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion. London: Serif, 2005.

¹ О Штайнере см.: *Hanegraaff W. J.* Vorwort: Rudolf Steiner und die hellseherische Einbildungskraft // Rudolf Steiner, Schriften – Kritische Ausgabe / Herausgeb. von Ch. Clement. Bd. 8 (1). Schriften zur Kosmogonie und Anthropogenese. Stuttgart: Frommann-holzboog, 2017. S. V–XVIII (включена немецкая версия анализа психометрии, представленного в этой статье).

- Coleman W. E.* The Unveiling of “Isis Unveiled”: A Literary Revelation // *The Golden Way*. 1891 (April). Vol. 1. N. 2. P. 65–75; 1891 (May). Vol. 1. N. 3. P. 151–163; 1891 (June). Vol. 1. N. 4. P. 207–221; 1891 (July). Vol. 1. N. 5. P. 273–278; 1891 (August). Vol. 1. N. 6. P. 335–341; 1891 (September). Vol. 1. N. 7. P. 410–416; 1891 (October). Vol. 1. N. 8. P. 470–479.
- Coleman W. E.* Appendix C: The Sources of Madame Blavatsky’s Writings // *Solovyoff V. S.* A Modern Priestess of Isis. London, New York: Longmans, Green & Co, 1895. P. 353–366.
- Cox R. S.* Body and Soul: A Sympathetic History of American Spiritualism. London, Charlottesville: University of Virginia Press, 2003.
- Denton E. M. F.* Questions, Considerations, and Suggestions // *Denton W., Denton E.* Soul of Things; or, Psychometric Researches and Discoveries. Boston: Walker, Wise & Co., 1863. P. 309–366.
- Denton W., Denton E. M. F.* The Soul of Things; or, Psychometric Researches and Discoveries. Boston: Walker, Wise & Co., 1863.
- Deveney J. P.* Paschal Beverly Randolph: A Nineteenth-Century Black American Spiritualist, Rosicrucian, and Sex Magician. Albany: State University of New York Press, 1997.
- Deveney J. P.* Ozymandias: Why Do We Do What We Do? Some Ruminations on Theosophical History, Curiosity, Diligence and the Desire to Penetrate the Veil and Find the Inside of History; or, An Attempt to Explain the Feeling that The Truth Is Out There and Lies in the Details // *Keeping the Link Unbroken: Theosophical Studies Presented to Ted G. Davy on His Seventy-Fifth Birthday* / Ed. by M. Gomes. n. p.: TRM, 2004. P. 1–21.
- Dunlap S. F.* Sod: The Mysteries of Adoni. London: Williams and Norgate, 1861.
- Godwin J.* The Theosophical Enlightenment. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Gomes M.* The Dawning of the Theosophical Movement. London, Madras: The Theosophical Publishing House, 1987.
- Hammer O.* Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age. Leiden et al.: Brill, 2001.
- Hanegraaff W. J.* New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden et al.: Brill, 1996.
- Hanegraaff W. J.* A Woman Alone: The Beatification of Friederike Hauffe née Wanner (1801–1829) // *Women and Miracle Stories: A Multidisciplinary Exploration* / Ed. by A.-M. Korte. Leiden et al.: Brill, 2001. P. 211–247.
- Hanegraaff W. J.* Versuch über Friederike Hauffe: Zum Verhältnis zwischen Lebensgeschichte und Mythos der Seherin von Prevorst // *Suevica: Beiträge zur schwäbische Literatur- und Geistesgeschichte*. 1999–2000. Bd. 8. Pt. 1. S. 17–45.
- Hanegraaff W. J.* Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2012.
- Hanegraaff W. J.* The First Psychonaut? Alphonse-Louis Cahagnet’s Experiments with Narcotics // *International Journal for the Study of New Religions*. 2016. Vol. 7. N. 2 (Special Issue: “Drugs and Religious Experience”). P. 105–123.
- Hanegraaff W. J.* Vorwort: Rudolf Steiner und die hellseherische Einbildungskraft // *Rudolf Steiner, Schriften – Kritische Ausgabe* / Herausgeb. von Ch. Clement. Bd. 8 (1). Schriften zur Kosmogonie und Anthropogenese. Stuttgart: Frommann-holzboog, 2017. S. V–XVIII.
- [*Hardinge Britten E.*]. Art Magic; or, Mundane, Sub-Mundane and Super-Mundane Spiritism. A Treatise in Three Parts and Twenty-Three Sections: Descriptive of Art Magic, Spiritism, the Different Orders of Spirits in the Universe known to be related to, or in Communication with Man; together with Directions for invoking, controlling, and discharging Spirits, and the Uses and Abuses, Dangers and Possibilities of Magical Art. New York, 1876.
- Hardinge E.* Questions and Impromptu Answers // *The Spiritual Magazine*. 1868 (September). Vol. 3. N. 9. P. 385–391.
- Hervey S. E.* Madame Blavatsky // *The Better Way*. 19.12.1891. Vol. 9. N. 25. P. 6.

- Hester G.* Into the Celestial Spheres of Divine Wisdom: Joseph Rodes Buchanan and Nineteenth-Century Esotericism / M. A. thesis. University of Amsterdam, 2015.
- Hitchcock E.* A Wreath for the Tomb: or Extracts from Eminent Writers on Death and Eternity. With an Introductory Essay and Sermon on the Lessons Taught by Sickness. Amherst: J. S. & C. Adams, 1842.
- Hitchcock E.* The Religion of Geology and its Connected Sciences. Boston: Phillips, Sampson & Co, 1857.
- [*Hitchcock E., Fiske N. W.*]. Case of Optical Illusion in Sickness, with an Attempt to Explain Its Psychology // *The New Englander and Yale Review*. 1845. Vol. 3. N. 10. P. 192–215.
- Hood E. P.* Dream Land and Ghost Land: Visits and Wanderings There in the Nineteenth Century. London: Partridge & Oakey, 1852.
- Introvigne M.* Satanism: A Social History. Leiden, Boston: Brill, 2016.
- Jinarâjadâsa C.* The Akashic Records Once More // *The Occult Review*. 1923 (July). P. 53–54.
- Johnson K. P.* The Masters Revealed: Madame Blavatsky and the Myth of the Great White Lodge. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Johnston C.* Madame Blavatsky's Forebears // *Hidden Wisdom: Collected Writings of Charles Johnston* / Ed. by J. W. Fergus. Vol. IV. n. p.: Kshetra Books, 2014. P. 35–41.
- Keightley A.* Dr. Archibald Keightley's Account of the Writing of "The Secret Doctrine" // *Wachtmeister C.* Reminiscences of H. P. Blavatsky and "The Secret Doctrine". London: Theosophical Publishing Society, 1893. P. 96–100.
- Keightley B.* Mr. Bertram Keightley's Account of the Writing of "The Secret Doctrine" // *Wachtmeister C.* Reminiscences of H. P. Blavatsky and "The Secret Doctrine". London: Theosophical Publishing Society, 1893. P. 89–95.
- Keller U., Sharandak N.* Madame Blavatsky: Eine Biographie. Berlin: Insel, 2013.
- Kerner J.* Die Seherin von Prevorst: Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere. Leipzig: Reclam, [1829].
- Kreis E.* Quis ut Deus? Antijudéo-maçonnisme et occultisme en France sous la IIIe République. Paris: Les Belles Lettres, 2017.
- Lazenby C.* "Isis Unveiled": Anecdotes about H. P. Blavatsky // *The Path*. 1910 (July). Vol. 1. N. 1.
- Leadbeater C. W.* The Astral Plane: Its Scenery, Inhabitants and Phenomena. London: Theosophical Publishing Society, 1895.
- Leadbeater C. W.* The Devachanic Plane: Its Characteristics and Inhabitants. London: Theosophical Publishing Society, 1896.
- Leadbeater C. W.* How Theosophy Came to Me: Autobiographical Reminiscences. Adyar: Theosophical Publishing House, 1930.
- Leadbeater C. W.* The Soul's Growth Through Reincarnation: Lives of Erato and Spica / Ed. by C. Jinarâjadâsa. Adyar: The Theosophical Publishing House, 1941.
- [*Anonymus*]. Letters of H. P. Blavatsky, II // *The Path*. 1895 (January). Vol. 9. N. 10. P. 297–302.
- Lévi É.* Secrets de la magie: Dogme et rituel de la haute magie. Histoire de la magie. La clef des grands mystères / Ed. par F. Lacassin. Paris: Robert Laffont, 2000.
- Miller H.* My Schools and Schoolmasters; or, the Story of my Education. Boston: Gould & Lincoln, 1855.
- Olcott H. S.* Old Diary Leaves 1875–1878: The True Story of the Theosophical Society. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Olcott H. S.* Old Diary Leaves 1893–1896: The Only Authentic History of the Theosophical Society Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Pagès.* Le chevalier Gougenot des Mousseaux // *Annales de philosophie chrétienne*. 1830. T. 82. P. 304–324.

- [*Anonymus*]. Psychometry // *The Theosophist*. 1884 (March). Vol. 5. N. 6. № 54. P. 147–148.
- Rawson A. L.* Mme Blavatsky: A Theosophical Occult Apology // *Frank Leslie's Popular Monthly*. 1892 (February). P. 199–208.
- Reade W. W.* *The Veil of Isis: or, Mysteries of the Druids*. New York: Peter Eckler, [1861].
- Rudbøg T. H. P.* *Blavatsky's Theosophy in Context: The Construction of Meaning in Modern Western Esotericism* / Ph. D. Diss. University of Exeter, 2013.
- Sinnott A. P.* *Incidents in the Life of Madame Blavatsky, Author of "Isis Unveiled": Compiled from Information Supplied by her Relatives and Friends*. New York: J. W. Bouton, 1886.
- Solovyoff V. S.* *A Modern Priestess of Isis*. London, New York: Longmans, Green & Co., 1895.
- [*Anonymus*]. The Soul of Things // *The Theosophist*. 1883 (July). Vol. 4. N. 10. № 46. P. 239–240.
- Straumann H.* *Justinus Kerner und der Okkultismus in der Deutschen Romantik*. Zürich, Leipzig: Horgen, 1928.
- Tillett G.* *The Elder Brother: A Biography of Charles Webster Leadbeater*. London et al.: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- [*Anonymus*]. Transactions of the Blavatsky Lodge of the Theosophical Society: Discussions on the Stanzas of the First Volume of *The Secret Doctrine*. Part II: Stanzas II to IV (Slokas 1 to 5), February and March 1889. The Theosophical Publishing Society. London, New York: W. Q. Judge, 1891.
- Travaglia P.* *Magic, Causality and Intentionality: The Doctrine of Rays in al-Kindī*. Florence: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 1999.
- Wachtmeister C.* *Reminiscences of H. P. Blavatsky and "The Secret Doctrine"*. London: Theosophical Publishing Society, 1893.
- Wilder A.* How "Isis Unveiled" Was Written // *The Word*. 1908. N. 7. P. 77–87.
- Winchester J. B.* *Roots of the Oriental Gnosis: W. E. Coleman, H. P. Blavatsky, S. F. Dunlap* / M. A. Thesis. University of Amsterdam, 2015.
- Wolff H. M.* Madame Blavatsky // *The Better Way*. 07.11.1891. Vol. 9. N. 19. P. 2.
- Wolff H. M.* Madame Blavatsky // *The Two Worlds*. 11.12.1891. Vol. 4. N. 213. P. 671–672.
- Wolff H. M.* Madame Blavatsky // *The Religio-Philosophical Journal, New Series*. 02.01.1892. Vol. 2. N. 32. P. 501–502.
- Wood E.* *Is This Theosophy?* London: Occult Book Society. 1936.
- Zirkov de B.* *Introductory: How "Isis Unveiled" Was Written* // *Blavatsky H. P. Isis Unveiled*. Vol. I: Science. Wheaton: The Theosophical Publishing House, 1972. P. 1–61.

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ, ЮЛИУС ЭВОЛА И РЕНЕ ГЕНОН: КАК ЭЗОТЕРИЧЕСКОЕ СТАНОВИТСЯ ПОЛИТИЧЕСКИМ¹

Барон Юлиус Эвола (1898–1974) получил широкое признание в качестве выдающегося мыслителя правого толка. После непродолжительной службы в итальянской армии во время Первой мировой войны и начала карьеры в качестве художника-дадаиста, в 1920-е гг. он увлекся итальянским фашизмом, а затем впервые достиг признания – в качестве советника Муссолини по расовым вопросам. Будучи советником, он вел официальные переговоры с ведущим идеологом нацистской Германии Альфредом Розенбергом. Когда Муссолини свергли, Эволу перевели в спонсируемую Германией Итальянскую Социальную Республику (так называемую Республику Салó), а оттуда в СС в Вену. После окончания Второй мировой войны он снова стал популярен – как вдохновитель итальянских правых, действовавших в 1960-1970-е гг. В это же время его читали Ален де Бенуа и французские новые правые. Затем он стал знаменит в третий раз, уже в качестве одного из основных источников вдохновения Александра Дугина, российского «философа», который не только является одним из наиболее влиятельных идеологов правого движения в настоящее время, но также действует в союзе с государством, более-менее открыто поддерживающего правые течения в Западной Европе. Книги Эволы повсеместно публиковались на различных языках начиная с 1990-х гг. А в начале текущего года он наконец попал в фокус внимания общественности в Америке, или, по крайней мере, той публики в этой стране, которая читает газеты – в контексте спекуляций, распространившихся после его беглого упоминания главным специалистом по вопросам стратегии президента Трампа Стивом Бэнноном.

Если Эвола в целом был заслуженно признан ключевым теоретиком правого течения, то его отношения с Рене Геноном (1886–1951) все еще изучены недостаточно хорошо. Рене Генон был основателем движения традиционалистов из Франции, частью которого обычно считают Эволу. Некоторые также воспринимают Генона одним из важнейших мыслителей правого течения. Луи Повель и Жак Бержье открыто писали в 1960 г., перефразируя цитату Ленина

© М. Седжвик, А. А. Бендриковская, С. В. Пахомов.

¹ (М. Седжвик, пер. с англ. А. Бендриковской, С. В. Пахомова. Оригинальное название статьи: «Traditionalism, Julius Evola and René Guénon: How the Esoteric Becomes Political» – *Прим. глав. ред.*). Мои благодарности Джослину Годуину и Гансу Томасу Хаклю за их комментарии по улучшению этой работы, и Омиду Сафи за постановку вопроса, ответ на который пытается дать данная статья. (Здесь и далее прим. автора, если не указано иное – *Прим. глав. ред.*).

(коммунизм – это социализм плюс электрификация), что «гитлеризм – это генонизм плюс вооруженные силы»¹. Иные, включая двух ведущих специалистов по Генону – Жан-Пьера Лорана и Жан-Пьера Браша, а также начинающего французского специалиста Ксавье Аккара, считают подобное заявление нонсенсом. Лоран предупреждал, что «изучение работ Генона с точки зрения политики было бы и неправильным, и необъективным занятием», а Браш отрицал, что Генон когда-либо писал какие бы то ни было тексты политического толка «в собственном смысле слова»². Аккар также отрицал любые связи Генона с правыми³.

Тема этой статьи – отношения между Эволюй и Геноном, и, в более широком смысле, отношения между эзотеризмом и правым течением. Она оспаривает взгляды Повеля и Бержье, с одной стороны, и Лорана, Браша и Аккара, с другой.

Прежде всего, хотя Повель и Бержье правильно считали вооруженные подразделения частью того, что они называли «гитлеризмом», генонизм частью гитлеризма не являлся. Несмотря на то, что Гитлер, как известно, никогда не слышал о Геноне, некоторые высокопоставленные нацисты, включая Розенберга, знали об Эволе. Многие читатели и последователи Генона никогда не интересовались политикой. В наши дни чаще всего его последователи встречаются в суфийских братствах, в основном в Северо-Западной Европе и Америке, но также и в некоторых кругах в Марокко и Египте. Как правило, их изумляет и ужасает трактовка Генона с точки зрения правого движения, и такая реакция с несомненностью указывают, насколько они далеки от правых. Сами они, однако, могут служить ярким примером того, что и должны были продемонстрировать отсылки Повеля и Бержье к Генону: нацисты объединили прогрессивный подход к технологии с консервативной идеологией⁴. Похожее предположение было высказано Умберто Эко в 1995 г.⁵

Во-вторых, несмотря на мнение Лорана, что изучение Генона в политологическом ключе неверно, такая интерпретация не только возможна, но и довольно часто используется: его часто исследуют в политическом ключе те, кто также исследует и Эволю. И несмотря на утверждения Браша, что Генон никогда не писал никаких политических текстов, одна из его книг, которая будет рассмотрена ниже, озаглавлена «*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*» («Духовная власть и сила времени»), а сила «в собственном смысле слова» – это довольно стандартный элемент в политике, даже если другие работы Генона в

¹ *Bergier J., Pauwels L. Le matin des magiciens. P. 325.* Это утверждение, вероятно, более распространено в латинском мире, нежели в англоязычной среде, так как книгу Повеля и Бержье «*Le matin des magiciens*» («Утро магов»), похоже, больше читали на французском, итальянском и испанском, чем на английском или немецком языках.

² *François S. La Nouvelle Droite et la “Tradition”. P. 59.*

³ *Accart X. Review of Mark Sedgwick, Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century // Aries. 2006. N. 6. P. 98–105.*

⁴ *Bergier J., Pauwels L. Le matin des magiciens. P. 324–325.*

⁵ *Eco U. Ur-Fascism // New York Review of Books. 22.06.1995 // [URL]: <http://www.nybooks.com/articles/1995/06/22/ur-fascism>.*

реальности не политизированы. А это значит, что Генона все же можно воспринимать в политическом контексте.

Данная статья старается доказать, что Генон и Эвола не так различны, как может показаться. Частично явное отличие заключается в том, что Генон был скорее мыслителем, в то время как Эвола – скорее активистом, как не так давно доказывал Крис Джудиче¹. Это не означает, что Генон не интересовался политикой или что Эвола не интересовался духовностью. Оба они фактически были заинтересованы и в духовности, и в политике, хотя, действительно, Генон придавал больше значения первому, а Эвола – второму. Генон больше интересовался Традицией, благодаря ему и появился термин «традиционалист», но это понятие включало в себя и интерес к вопросам власти и силы, и взгляды Генона на эти категории неизбежно развивались в антидемократическом направлении.

Тем не менее важнее, чем взгляды Генона на власть и силу, оказались идеи, которые не были очевидно политическими, но имели четкий политический подтекст: осуждение современности и связанное с этим ожидание конца света, а также предложенное исцеление в виде так называемой «интеллектуальной элиты». Взаимосвязь между этими идеями и правыми была, как заметил Марко Паси, впервые отмечена Джорджем Оруэллом в 1943 г.² То же утверждение было сделано Умберто Эко, который, в отличие от Оруэлла, открыто ссылался на Эволю и Генона в данном контексте³.

Моя статья выступит в поддержку точки зрения Оруэлла и Эко. Впрочем, в ней нет утверждений, что традиционализм в целом является идеологией правых. Как уже было сказано, большинство последователей Генона в наши дни не интересуются политикой. Более того, одной из важнейших составляющих традиционализма является перенниализм – идея о том, что существует единая для всех регионов и религий древняя эзотерическая доктрина, формирующая ядро всех эзотерических религиозных систем. Эта древняя эзотерическая доктрина, которую некоторые называют «вечной философией», – то, что подразумевал Генон, когда ссылался на «традицию». Это учение настолько важно для традиционализма, что традиционалисты порой упоминаются как перенниалисты, и геноновское использование терминов «традиционализм» и «перенниализм», по сути, равнозначно. В перенниализме нет ничего такого, что непосредственно указывало бы на правые идеи. Елена Блаватская из Теософского общества также была приверженкой перенниализма, между тем Теософское общество ассоциируется с прогрессивными социальной и политической позициями, а не с правым движением. Самой продаваемой книгой о перенниализме по сей день является «Вечная философия» Олдоса Хаксли, впервые опублико-

¹ *Giudice Ch.* Occultism and Traditionalism: Arturo Reghini and the Antimodern Reaction in Early Twentieth-Century Italy. P. 245.

² *Pasi M.* The Modernity of Occultism: Reflections on Some Crucial Aspects. P. 60–62.

³ *Eco U.* Ur-Fascism.

ванная в 1945 г. Хаксли не принадлежал к правым, несмотря на его антимо-дернистские настроения в «Дивном новом мире». Более того, этот роман ставится в один ряд с романом «1984» Джорджа Оруэлла.

Еще одна причина, почему данная статья не объединяет полностью традиционализм и движение правых – это то, что традиционализм – широкое течение, со множеством мнений. Генон был плодотворным писателем, и хотя он в сущности всегда говорил одно и то же, он обращался к различным темам в различных своих работах. Разные традиционалисты являются приверженцами разных граней его творчества, и поэтому у одних работ Генона есть одни последователи, а у других – другие.

Явно неполитическое

Прежде чем рассматривать политические взгляды Генона, мы кратко разберем три явно неполитические идеи, которые, как будет показано, имели несомненный политический подтекст: осуждение современности, ожидание конца света и «интеллектуальная элита».

Эти идеи представлены в работах Генона с самого начала его писательской карьеры. В 1910 г. в возрасте 24 лет он написал письмо редактору «Христианской антимасонской Франции» («*La France Chrétienne Antimaçonique*») от имени «Гностической церкви Франции», небольшой эзотерической организации, в которой он тогда был генеральным секретарем. В этом письме он объяснил, что «Гностическая церковь» «была связана с Традицией, которая намного старше всех религий, и ей не обязательно подстраиваться под специфику идей какого-то конкретного века и конкретной страны». Как следствие, «Гностическая церковь» не проявляла никакого интереса к современной науке. Она также не была заинтересована в том, чтобы сделать гнозис доступным, так как «мы верим, что Истина не может стать доступной массам без подвергания ее деформации, и считаем кощунственным опускать Учение до уровня примитивных умов толпы»¹. Основными темами в творчестве Генона были акцент на Традиции, противостоянии Традиции и современности, и на примитивности мышления толпы, хотя он и оставил вскоре «Гностическую церковь».

Эти идеи были позже развиты в 1921 г. в «Общем введении в изучение доктрин индуизма» («*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*»), первоначально докторской диссертации Генона, опубликованной в форме книги после того, как сама диссертация была отклонена университетом Сорбонны. Вторая глава этой книги озаглавлена «Расхождение», и в ней описывается расхождение между Востоком и Западом, точнее говоря, уходом Запада от Востока, так как всегда меняется только Запад, а не Восток, который остается близок Традиции в состоянии «стабильности, даже непреложности»².

¹ *Guénon R.* Lettre publiée dans *La France Chrétienne Antimaçonique*. 24.11.1910 // [URL]: <http://www.index-rene-guenon.org/Accessbook.php?sigle=FAM&page=0>.

² *Guénon R.* *Introduction Générale à l'Étude des Doctrines hindoues*. P. 21.

Здесь собирательный образ Востока и отсутствие чувства времени у него, так ярко порицаемые Эдвардом Саидом, становятся добродетелями. Европейцы же, напротив, верят в «прогресс» и «эволюцию». Мнимый «Ренессанс» фактически много чего уничтожил и привел к Реформации, и, таким образом, к Французской революции, что было «равносильно полному пренебрежению всякой традиционности»¹.

Расхождение Востока и Запада, как полагал Генон, не могло продолжаться вечно. Исправление может быть постепенным или резким, но оно будет, скорее всего, подразумевать гибель европейской цивилизации. Это никак нельзя отменить, так что Запад либо скатится в варварство, либо будет поглощен восточными цивилизациями. Либо же Запад может спастись самостоятельно. Любое из этих предпочтительных решений требует наличия «интеллектуального ядра, пусть и состоящего из малочисленной элиты», которая понимает Традицию и, в первом случае, служила бы связующим звеном между Западом и Востоком. Во втором случае что-то может быть найдено в средневековых европейских традициях².

Эти идеи позже были развиты в других книгах, но не претерпели серьезных изменений. Природа современности и приближающийся конец были подробно рассмотрены в «Кризисе современного мира» («*La Crise du monde moderne*», 1927) и в «Царстве количества и знамениях времени» («*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*», 1945). Об интеллектуальной элите написана глава в книге «Восток и Запад» («*Orient et Occident*», 1924), и еще одна глава в «Заметках о посвящении» («*Aperçus sur l'Initiation*», 1946), одной из последних работ Генона. В 1946 г. Генон упоминает скорее «элисту», чем «интеллектуальную элисту», на том основании, что любая настоящая элита обязательно является интеллектуальной, иначе говоря, духовной. Он также делает акцент на том, что для того, чтобы элита была эффективной, ей необходимо не только знать традиционные доктрины, но и быть включенной в традиционную «цепь» посредством инициации³.

Эти идеи, по-видимому, не относятся к политике, тем не менее они имеют явный политический подтекст, который заметил Оруэлл, описывая, правда, идеи не Генона, но очень на них похожие, отмеченные им в работах поэта-эзотерика Уильяма Батлера Йейтса⁴, а также заметил и Эко, описавший то, что он назвал «ур-фашизмом»: этот феномен имеет черты, которые сами по себе не поддерживают фашизм, но вокруг каждой из которых «фашизм может сплотиться». Эко выделил четырнадцать таких признаков, первые три он описал наиболее детально. Первая – «культ традиции» в связи с чем Эко упоминает Генона и Эволу. Вторая – «отрицание модернизма». Третья – «культ действия ради действия», который включает в себя «антиинтеллектуализм» и «нападки на современную культуру и либеральную интеллигенцию за предательство

¹ *Guénon R.* Introduction Générale. P. 25.

² *Ibid.* P. 314–324.

³ *Guénon R.* Aperçus sur l'Initiation. P. 273–275.

⁴ *Orwell G. W. B. Yeats.* P. 118.

традиционных ценностей»¹. Хотя идея «культы действия ради действия» принадлежит больше Эволе, чем Генону, остальные признаки, отмеченные Эко – Традиция, антимодернизм и осуждение современного течения интеллектуальной культуры – основные элементы работ Генона.

Политический подтекст идей Генона об антимодернизме был в то время замечен Леоном Доде, одним из идеологов французского правого движения «Action Française» («Французское действие»), которое в 1924 г. подхватило идеи Генона². Нетрудно догадаться почему: как только современность во всех ее проявлениях стали повсеместно осуждать, все ценности, связанные с ней, также отрицалось, включая либерализм, демократию и различные направления эмансипации. Точно также нетрудно заметить, почему ожидание Геноном упадка западной цивилизации имеет политические черты: книга «Der Untergang des Abendlandes» («Закат Европы») Освальда Шпенглера, написанная в 1922 г., справедливо считается призывом к оружию для правых, живших в межвоенную эпоху, и, хотя взгляды Генона значительно отличались от взглядов Шпенглера, во многом они вели к одним и тем же выводам.

Посвященная элита может казаться не более политической, чем суфийский ритуал, но Генон сам косвенно признавал ее политическую основу, отметив в 1921 г., что работа интеллектуальной элиты «будет изначально происходить чисто интеллектуальным образом, что важнее всего остального; основываться на принципах, от которых зависит все остальное; очевидно, что последствия этого затем распространятся более-менее быстро на все другие области <...> изменить образ мышления определенных кругов – единственный способ осуществить значительные, глубокие изменения, даже в социальной среде»³. Поиск общих, существенных и глубоких изменений, даже в социальной среде, по сути имеет политическую основу, вне зависимости от того, включает ли он в себя формальную политику или нет. Для Оруэлла идея знания как «некоей тайны, являющейся привилегией лишь малого круга посвященных», была «неотделима от фашизма»⁴. Эта идея определенно несовместима со многими проявлениями демократии, которая считает, что особой ценностью являются воззрения большинства членов общества.

Явно политическое

Таким образом, три ключевые идеи Генона, несмотря на то, что они не были явно политическими, фактически имели политическую природу, даже если четвертая идея – перенниализм – не имела отношения к политике. Кроме того, работы Генона иногда носили несомненную политическую окраску, особенно «Le Roi du monde» («Царь мира», 1927) и «Autorité spirituelle et pouvoir

¹ *Eco U.* Ur-Fascism.

² *Daudet L.* Review of “Orient et Occident” // Action Française. 25.07. 1924 (reprinted in: René Guénon / Ed. par P.-M. Sigaud. Lausanne: L’Age d’homme, 1984. P. 261–263).

³ *Guénon R.* Introduction générale. P. 322.

⁴ *Orwell G. W. B. Yeats.* P. 118.

temporal» («Духовная власть и сила времени», 1929)¹. Этими двумя небольшими книгами часто пренебрегают суфии-традиционалисты, в отличие от традиционалистов, интересующихся политикой.

В «Царе мира» Генон рассматривает миф о скрытой высшей власти, от Ману и Мелхиседека до легенд о пресвитере Иоанне и Туле. Таким образом, он делает различие между властью священнослужителей и царской властью, например, жреческой кастой брахманов и воинской кастой кшатриев. Он доказывает, что обе формы власти развиваются только из одного источника и, в идеале, должны быть объединены, хотя они были разделены на Западе еще с момента гибели ордена тамплиеров и, особенно, Тридцатилетней войны². Он допускает, что единая высшая власть может до сих пор существовать, но если это так, то она скрыта со времени начала кали-юги, четвертой и последней эпохи, предшествующей апокалиптическому концу во временном цикле. Небольшие местные центры власти священнослужителей, считает он, до сих пор могут существовать и даже доступны для тех, кто подготовлен соответствующим образом. С другой стороны, скрытый центр может снова проявить себя³.

В каком-то смысле «Царь мира» – самая проблематичная из всех книг Генона, так как она начинается с обсуждения двух фантастических обзоров скрытых царств, а именно книг «Миссия Индии» («Mission de l'Inde», 1910), написанной оккультистом Сент-Ивом д'Альвейдром, и «Звери, люди и боги» («Bêtes, Hommes et Dieux», 1924) Фердинанда Оссендовского. Степень, до которой последняя книга следует первой, позволяет считать, что Оссендовский всецело полагался на предшествующую книгу. Эту возможность Генон рассматривает – и отрицает: вместо того, чтобы искать связь между ними, он считает, что оба обзора независимы друг от друга⁴. Генон обычно ссылается не на современные ему источники, а на древние мифы, и отсутствие критического подхода к такого рода источникам, наверное, оправдано, поскольку древние мифы можно воспринимать как воплощение мудрости человечества, вне зависимости от того, правдивы они или нет. Отсутствие же источниковедческой критики по отношению к «Миссии Индии» и «Зверям, людям и богам», напротив, обосновать сложнее.

Непосредственные политические идеи в «Царе мира» неочевидны, хотя связь рыцарства с инициацией⁵ подразумевает поддержку воинского сословия. А вот политические идеи «Духовной власти и силы времени», напротив, очевидны. Эта книга показывает, что он сам имел определенный интерес к «Французскому действию», так как во введении упоминаются «дискуссии, возникшие в последнее время, затрагивающие взаимоотношения религии и политики», если только не рассматривать книгу как ответ на эти дискуссии⁶. Эти

¹ Обе книги рассмотрены Даниэлем Линденбергом: *Lindenbergh D. René Guénon ou la réaction intégrale // Mil neuf cent. 1991. N. 9. P. 69–79. Doi: 10.3406/mcm.1991.1038.*

² *Guénon R. Le Roi du Monde. P. 14–16, 67–71.*

³ *Ibid. P. 39, 96, 97–98.*

⁴ *Ibid. P. 8–12.*

⁵ *Ibid. P. 17.*

⁶ *Guénon R. Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel. P. 7–8.*

обсуждения были связаны с осуждением «Французского действия» папой Пием XI¹.

Но фактически дискуссии, вызванные осуждением папы, и аргументация «Духовной власти и силы времени» очень слабо связаны друг с другом, если связаны вообще. Книга Генона преимущественно обосновывает верховенство духовной власти, которая воплощает знание, над царской властью (также упоминаемой как временной силой), которая олицетворяет действие. Она с сожалением констатирует стремление временной силы, индуистской касты кшатриев, восстать против духовной власти, касты брахманов. Более того, она доказывает, что традиционная структура общества состоит из каст, причем для каждого человека каста отражает его суть и функцию. Он возвышает идеалы четырех индуистских каст варновой системы – брахманов и кшатриев, а затем вайшьев (торговцев) и шудр (батраков)², а затем сравнивает их с четырьмя французскими сословиями *ancien régime* («старого правления» – А. Б., С. П.): церковью, дворянством, буржуазией и слугами³. Генон сожалеет об упадке этой системы и последующего «смешения каст»⁴, обвиняя в этом, в частности, короля Франции Филиппа IV (правил с 1285 по 1314 гг.), чьи попытки усилить собственную власть подтолкнули буржуазию выступить против аристократии. Это привело к разрушению феодальной системы, к Французской революции, а затем и к появлению модернизма⁵. Следующая стадия была представлена революцией в России, когда рабочий класс почерпнул свою силу из буржуазии⁶. Это развитие не имело положительного характера: «Восстание кшатриев привело к отходу от ортодоксии; господство же низших каст привело к закату интеллектуальности (т. е. духовности – М. С.), и именно так в наши дни обстоят дела на Западе, который угрожает распространить свою тень на весь остальной мир»⁷.

Таким образом, «Духовная власть и сила времени» открыто апеллирует к политике и косвенно возвышает образ идеального общества над обществом настоящим. В идеале брахманы должны властвовать над кшатриями. Если этого достичь невозможно, вместо мрачного правления буржуазии и рабочего класса лучше восстановить феодальное общество, основанное на кастах, где каждый человек знает свое место и придерживается его. Такая точка зрения абсолютно несовместима с идеями либеральной демократии.

¹ *Prévotat J.* La condamnation de l'Action française par Pie XI // Achille Ratti pape Pie XI. Actes du colloque de Rome (15–18 mars 1989). Rome: École Française de Rome, 1996. P. 359–395.

² Упоминаемые автором «касты» на самом деле являются варнами – сословиями традиционного индийского общества. Каждая варна состоит из множества каст. Согласно Конституции независимой Республики Индия, кастовый строй в стране отменен. – *Прим. глав. ред.*

³ *Guénon R.* Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel. P. 48.

⁴ *Ibid.* P. 26, 55.

⁵ *Ibid.* P. 81–88.

⁶ *Ibid.* P. 91.

⁷ *Ibid.* P. 46.

Многие традиционалисты открыли для себя работы Генона в молодом возрасте, а потому справедливо могут быть названы геноновскими традиционалистами. Мировоззрение же Эвола, напротив, сформировалось задолго до того, как он познакомился с работами Генона в 1924–1925 гг.¹ Генон поощрял Эволю развивать и корректировать свои взгляды, хотя эти взгляды опирались и на другие источники.

К 1924–1925 гг. Эвола уже прошел через то, что Ханс Томас Хакль назвал его «философским» периодом, и вошел в свой «магический» период². В философский период Эвола был вдохновлен Ницше и Фихте, а также двумя менее известными философами: Отто Вайнингером (1880–1903) и Карло Микельштедтером (1887–1910). Эвола перенял ницшеанскую критику христианства и буржуазную мораль, идеалистическое фихтеанское понимание самодостаточности сознания и «Я» (*das ich*). От Вайнингера он взял торжество мужественности, а от Микельштедтера – понимание самодостаточного «я»³. В течение этого периода Эвола развил свою теорию «абсолютного индивида», основу самости, которая сочетает в себе эмпирическое «я» и трансцендентное внемировое «Я», внешнее разделение которых он считал иллюзией. Он искал способы достижения абсолютного индивида не в современной философии, а в работах Платона, Майстера Экхарта и в «Дао дэ цзине»⁴. Эти поиски отразили его собственный опыт трансцендентного, полученного через эксперименты с медитацией и вдыханием эфира, которые он описывал как «наиболее ясную и кристальную сосредоточенность по сравнению с состоянием глубочайшего, даже гипнотического, беспробудного сна, где происходит такая полная утрата сознания, которой больше не встретить нигде»⁵.

Генон не имел влияния Эволю в его философский период, который представлен в двух книгах: «Teoria dell'individuo assoluto» («Теория абсолютного индивида»), написанной между 1917 и 1924 гг.⁶, и «Saggi sull'idealismo magico» («Эссе о магическом идеализме»), опубликованной в 1925 г. Эти эссе основывались на трудах Новалиса, у которого Эвола перенял концепцию «магического идеализма»⁷. Новалис – конечно, еще и основоположник концепции «магического реализма», оказавшей сильное влияние на современную белле-

¹ *Hakl H. T. Julius Evola and the Ur Group*. P. 66.

² *Ibid.* P. 61.

³ *Ibid.* P. 54–55, 58.

⁴ *Ibid.* P. 57, 60.

⁵ *Iagla [Evola]. Esperienze: La legge degli enti // Ur. 1927. P. 171. Цит. в: Hakl H. T. Julius Evola and the Ur Group*. P. 56.

⁶ *Di Vona P. Le origini del pensiero filosofico evoliano // Evola J. Teoria dell'individuo assoluto. Roma: Edizioni Mediterranee, 19**.. P. 13.*

⁷ *Ibid.* P. 14, 16.

тристику: «магия» в этом ключе подразумевает *Wunderwarheit*, противопоставленную в качестве субъективной истины, постигаемой интуитивно, *Naturwahrheit*, естественной, объективно существующей истине¹.

Самое раннее влияние Генона на Эвола можно заметить во время магического периода, когда Эвола был основной фигурой в так называемой «Ур-группе», названной в честь журнала «Ур», который Эвола помогал издавать. На самом деле были две пересекающиеся «Ур-группы», одна из которых состояла из соавторов журнала, а другая – из людей, собиравшихся вместе на ритуальных практиках с целью трансформации «я». Вот почему эти практики назывались «магическими», в смысле *Wunderwarheit*, а не в смысле использования средневековых ритуалов, которые обычно считаются магическими².

Применявшиеся техники, которые обсуждались в журнале «Ур», основывались на множестве источников, античных и средневековых, западных и незападных³. По мнению Хакля, это отражает влияние Генона, который был знаком некоторым участникам «Ур-группы». Хакль доказывает, что «Ур-группа» должна была разбираться в различных концепциях и практиках, не связанных друг с другом, которые она объединяла как аспекты единой традиции, так как иначе не было никакого смысла объединять их⁴. Это суждение, конечно, не является определяющим, так как синкретизм – широко распространенный феномен, который встречается как с теоретическим обоснованием, так и без него, но сходство между «Ур» и собственным журналом Генона «Традиционные исследования» («*Études traditionnelles*») поразительно. Через год после начала публикаций журнал «Ур» добавил слово «традиция» к своему подзаголовку⁵, что прямо отсылало к Генону и его журналу.

По-видимому, Эвола впервые заинтересовался политикой в свой «магический» период. Ритуальная группа «Ур», возможно, также проводила некоторые свои ритуалы в поддержку Муссолини⁶, который пришел к власти в 1922 г. Сам Эвола стал принимать активное участие в политике с 1928 г., с публикации книги «*Imperialismo pagano*» («Языческий империализм»), которая была попыткой подтолкнуть фашистский режим к возрождению не только политической власти Римской империи, но и ее религиозной системы. После 1929 г. журнал «Круп» (преемник «Ура») перешел от формата, направленного на небольшой круг единомышленников, стремящихся к духовному просветлению, к формату, нацеленного на более широкий круг читателей и на духовное возрождение Италии в целом⁷. После того как журнал «Круп» был закрыт, Эвола начал вести колонку в популярной газете «*Il Regime Fascista*» («Фашистский режим») под заголовком «*Diorama filosofico: Problemi dello spirito nell'etica*

¹ *Warnes Ch. Magical Realism and the Legacy of German Idealism // The Modern Language Review. 2006. Vol. 101. N. 2. P. 488–498.*

² *Hakl H. T. Julius Evola and the Ur Group. P. 78.*

³ *Ibid. P. 77.*

⁴ *Ibid. P. 81–82.*

⁵ *Ibid. P. 67.*

⁶ *Ibid. P. 84, 85.*

⁷ *Ibid. P. 68–69.*

fascista» («Философская панорама: духовные проблемы в фашистской этике»). К этому времени Эвола принимал активное участие в повседневной политике.

Первая геноновская концепция, которую Эвола добавил к уже сложившейся у него системе взглядов, была концепция единой перенниальной Традиции. Она не имела непосредственной политической значимости, поскольку, как отмечалось ранее, перенниализм сам по себе аполитичен. Тем не менее эта геноновская концепция, приобщенная ко взглядам Эволы, была отчетливо политической: означая «деградацию каст», ожидание апокалипсиса и подчеркивая «интеллектуальную элиту», она обосновывала высказанное ранее Эволой мнение об антимодернизме. Наверное, самая известная книга Эволы – это его «*Rivolta contro il mondo moderno*» («Восстание против современного мира», 1943), которую Елизавета Кассина Волф считает отражением скорее пессимистичного умонастроения правых после Второй мировой войны, чем оптимистичного фашизма довоенного периода¹. Слово «восстание» в заглавии принадлежит Эволе, а может, даже и Ницше, а вот фраза «современный мир» – геноновская; геноновским также является понимание автором книги традиций, качества и количества, а также деградации каст. Первое примечание к главе книги «Деградация каст» явно имеет в виду книгу Генона².

Схожим образом начало одного из двух наиболее известных послевоенных текстов Эволы, «*Orientamenti*» («Руководство», 1950), во многом опирается на Генона: «Бесмысленно питать себя иллюзиями посредством химер какого-либо оптимизма: сегодня мы находимся в конце цикла. С течением веков <...> многообразие процессов уничтожило всякий нормальный и законный порядок среди людей <...>, и это движение упадка, с его головокружительной скоростью, было названо “прогрессом”»³.

Здесь Эвола оперирует геноновским понятием цикличности времени (основанным на индуизме), связанным с апокалиптичностью, упадком и осуждением прогресса. «Законный порядок среди людей» означает кастовую систему. Эвола вопрошает: «Много ли людей выстояло среди этих руин?»⁴. То, что здесь он ссылается на концепцию Генона об элите, подтверждается названием более поздней статьи «*Verso l' "élite" di un fronte ideale*» («К “элите” идеального фронта»⁵).

¹ *Wolff E. C. Men among the Ruins: the Radical Right in Italy. P. 167.*

² *Evola J. Rivolta contro il mondo moderno. P. 397. N. 1.* В примечании также сообщается, что тема была «*accennata*» в «Языческом империализме» Эволы, который был опубликован раньше книги Генона. Слово «*accennata*» может обозначать «упомянута» либо «на нее намекнули», и здесь, по-видимому, подразумевается второе значение, так как слово «каста» не используется в оригинальном итальянском издании (1927; Roma: Edizioni Mediterranee, 2004), хотя оно упоминается в новом разделе, написанном для расширенного немецкого перевода, «*Heidnischer Imperialismus*» (Leipzig: Armanen-Verlag, 1933. S. 9).

³ Переведено в книге: *Wolff E. C. Men among the Ruins. P. 169.*

⁴ Цитируется в: *Wolff E. C. Op. cit. P. 170.*

⁵ *Meridiano d'Italia. 18.09.1949.*

Получается, Эвола совместил как явно неполитические, так и политические идеи Генона в политическом ключе. Он также сохранил собственную, более раннюю, концепцию абсолютного индивида, однако отличался от Генона в некоторых аспектах, прежде всего в отношении к естественной иерархии каст и инициации. Он выразил эти отличия в рецензии на «Духовную власть и силу времени» в журнале «Крур» и в статье об инициации. Хотя он и соглашался с Геноном в вопросе о том, что начало упадка было вызвано восстанием временной власти против духовной, он возражал, что изначальная каста воинов была только временной властью: нет, она была также и духовной. И даже если правильно ассоциировать созерцательность с духовной властью в случае Востока, утверждал Эвола, на Западе на первом месте стояло действие, а не созерцательность, и именно действие обеспечивало существование воинской касты. Таким образом, каста воинов естественным образом превосходила жрецкую касту, а не наоборот, как ошибочно предполагал Генон¹. И аналогично, в то время как «инициативные организации», о которых Генон часто упоминал, могли существовать на Востоке, они явно не могли существовать на Западе, и по сути некоторые упражнения, особенно те, что практиковали «Ургруппы», могли заменить собой инициацию². Деятельность воина тем самым стала для Эволы тем же, чем была суфийская инициация для Генона.

Итак, политические взгляды Эволы опирались на учение Генона, но в то же время отличались от него, как в добавлении чуждых Генону элементов (вроде «абсолютного индивида»), так и в изначальном отличии от Генона в ряде аспектов. Это одна из причин, почему Ксавье Аккар доказывал, что «интеллектуальные факторы, приведшие Эволу к попытке действовать внутри фашистского режима, были теми же самыми, которые отделили его от так называемой “традиционалистской” системы воззрений (Генона – М. С.): антихристианство, отрицание главенства духовенства и необходимость непрерывной духовной передачи»³. Хотя бóльшая враждебность Эволы по отношению к христианству по сравнению с Геноном является спорным фактом, хотя она и была куда более бескомпромиссной, Аккар правильно указывал, что Эвола отличался от Генона во взглядах на верховенство власти и необходимости инициации. И был прав в том, что вера Эволы в верховенство и деятельность воинской касты неплохо поспособствовала как его сотрудничеству с фашизмом, так и с послевоенным правым движением.

Впрочем, неясно, почему только эти отличия от Генона сподвигли Эволу к вовлечению в фашизм. Это вовлечение по крайней мере отчасти было определено историческими причинами: профашистскими взглядами в «Ургруппе», с одной стороны, и политическими увлечениями того времени, с дру-

¹ *Evola J.* Review of *Autorité spirituelle et pouvoir temporal* // *Krur*. 1929; переиздано в: *Evola J.* *Introduzione alla magia*. Rome: Edizioni Mediterranee, 1990. Vol. 3. P. 354–363.

² *E. A.* [*Evola J.*]. *Sui limiti della regolarità iniziatica*; переиздано в: *Evola J.* *Introduzione alla magia*. Vol. 3. P. 160–175.

³ *Accart X.* Review of Mark Sedgwick. P. 104.

гой. Эвола был итальянцем, Италией руководил Муссолини, а итальянская политика была фашистской. Тем не менее это вовлечение определялось степенью, по которой фашизм соответствовал традиционализму Эволы.

Что двигало собственным интересом Эволы к фашистской политике в 1928 и 1929 гг. – не единственный вопрос. Что более важно, так это какую роль традиционализм Генона сыграл в становлении политических взглядов Эволы и как повлиял через них на другие, схожие виды политических воззрений, включая сегодняшние. Здесь мы возвращаемся к тем идеям, которые упоминались ранее: осуждение современности и связанное с этим ожидание конца света, идея связанного верховенства духовной и временной властей, регрессия каст и исцеление через элиты, которые Генон называл «интеллектуальной элитой», а Эвола – духовной воинской элитой.

Заключение

Хотя Луи Повель и Жак Бержье слишком преувеличивали, считая, что Генон сыграл в становлении нацизма такую же большую роль, какая, по мнению Ленина, была у социализма по отношению к коммунизму, все же нельзя поддерживать идею Жан-Пьера Лорана о том, что изучение Генона в политическом ключе несостоятельно. Несомненно, сам Эвола определенно изучал Генона в политическом ключе, так же как и многие последователи Эволы, как в прошлом, так и в настоящем. Мнение Жан-Пьера Браша, что Генон никогда не писал ничего политического, «правильно выражаясь», трудно совмещать с чтением «Духовной власти и силы времени». Мнение Ксавье Аккара о том, что именно те пункты, по которым Эвола расходился с Геноном, действительно привели последнего к поддержке фашизма, выглядит более убедительным. Но даже если такие различия и привели Эволу к его политическим взглядам, это вовсе не означает, что то, в чем Эвола соглашался с Геноном, то, что он фактически позаимствовал из идей Генона, не оказывало влияния на его политические убеждения, и, что более важно, не воздействовали на политические интересы будущих читателей Эволы и Генона.

Концепция перенниализма вовсе не обязательно ведет к взглядам правых, как отчетливо показывает пример Елены Блаватской и Олдоса Хаксли. В таком случае степень, до которой традиционализм является перенниализмом, не имеет отношения к правым, и именно по этой причине многие суфийские последователи Генона также не относятся к правым. Однако степень, до которой традиционализм является антимодернистским и элитарным, указывает на тенденцию к правым воззрениям, как считали, каждый по-своему, Джордж Оруэлл, Умберто Эко и Марко Паси. Может быть, поэтому известные суфийские традиционалисты, если они так или иначе принимают участие в политике, заметно более склонны к идеям правых, нежели левых.

Разделяемые Геноном и Эволой явные политические концепции о законности духовной власти и предпочтительности общества, основанного на кастах, неоспоримо склоняются к правому движению. Хотя концепция Генона о духовной власти, связанной с инициацией, ведет к менее военизированному и

насильственному мировоззрению, чем концепция Эволы о духовно-воинской власти, связанной с действием, обе они слишком далеки от либерализма или демократии.

Впрочем, это вовсе не значит, что все формы эзотеризма неизбежно ведут к правым. Как заметил Марко Паси, исторические свидетельства доказывают, что, хотя некоторые эзотерики действительно являлись сторонниками правых взглядов, другие придерживались прогрессивных левых идей, тесно связанных с феминизмом и антиколониализмом. В то время как идеи элитизма и конца света подразумевают «правый» подтекст, не все формы эзотеризма одинаково элитарны, а многие совсем не апокалиптичны¹.

Эта статья рассматривала только взаимоотношения между учениями Гёнона и Эволы, но не эзотеризм в более широком контексте. Однако она завершается гипотезой, затрагивающей эзотеризм в целом: эзотеризм сам по себе склоняется не к правым и не к левым воззрениям, но к радикализму в принципе: тому, что в XIX в. было прерогативой левых, а сейчас стало привилегией правых.

ЛИТЕРАТУРА

Accart X. Review of Mark Sedgwick, *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century* // *Aries*. 2006. N. 6. P. 98–105.

Bergier J., Pauwels L. *Le matin des magiciens*. Paris: Gallimard, 1960.

Daudet L. Review of “Orient et Occident” // *Action Française*. 15.07.1924 (reprinted in: René Guénon / Ed. par P.-M. Sigaud. Lausanne: L’Age d’homme, 1984. P. 261–263).

Di Vona P. Le origini del pensiero filosofico evoliano // *Evola J.* *Teoria dell’individuo assoluto*. Roma: Edizioni Mediterranee, 19**.

Eco U. Ur-Fascism / *New York Review of Books*. 22.06.1995 // [URL]: <http://www.nybooks.com/articles/1995/06/22/ur-fascism>.

Evola J. *Heidnisher Imperialismus*. Leipzig: Armanen-Verlag, 1933.

Evola J. Verso l’ “élite” di un fronte ideale // *Meridiano d’Italia*. 18.09.1949.

Evola J. *Introduzione alla magia*. Rome: Edizioni Mediterranee, 1990. Vol. 3.

Evola J. *Rivolta contro il mondo moderno*. Rome: Edizioni Mediterranee, 1993.

François S. *La Nouvelle Droite et la “Tradition”*. Milan: Archè, 2011.

Giudice Ch. *Occultism and Traditionalism: Arturo Reghini and the Antimodern Reaction in Early Twentieth-Century Italy* / PhD thesis. Gothenburg: Gothenburg University, 2016.

Guénon R. Lettre publiée dans *La France Chrétienne Antimaçonnique*. 24.11.1910 // [URL]: http://www.index-rene-guenon.org/Access_book.php?sigle=FAM&page=0.

Guénon R. *Aperçus sur l’Initiation*. Paris: Éditions Traditionnelles, 1964.

Guénon R. *Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel*. Paris: Guy Trédaniel, 1964.

Guénon R. *Le Roi du Monde*. Paris: Gallimard, 1985.

Guénon R. *Introduction Générale à l’Étude des Doctrines hindoues*. Paris: Éditions Véga, 2009 // [URL]: www.index-rene-guenon.org.

Hakl H. T. Julius Evola and the UR Group // *Aries*. 2012. N. 12. P. 53–90.

Lindenberg D. René Guénon ou la réaction intégrale // *Mil neuf cent*. 1991. N. 9. P. 69–79.

Orwell G. W. B. *Yeats* // *Orwell G.* *Critical Essays*. London: Secker and Warburg, 1946. P. 114–119.

¹ *Pasi M.* *The Modernity of Occultism*. P. 62–67.

Pasi M. The Modernity of Occultism: Reflections on Some Crucial Aspects // *Hermes in the Academy: Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam* / Ed. by W. J. Hanegraaff, J. Pijnenburg. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009. P. 59–74.

Prévotat J. La condamnation de l'Action française par Pie XI // *Achille Ratti pape Pie XI. Actes du colloque de Rome (15–18 mars 1989)*. Rome: École Française de Rome, 1996. P. 359–395.

Warnes Ch. Magical Realism and the Legacy of German Idealism // *The Modern Language Review*. 2006. Vol. 101. N. 2. P. 488–498.

Wolff E. C. Men among the Ruins: The Radical Right in Italy // *Movements and Ideas of the Extreme Right in Europe* / Ed. by N. K. Karcher, A. G. Kjøstvedt. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012. P. 163–182.

СИМПАТИЧЕСКОЕ ЛЕЧЕНИЕ КАК ПРЕДМЕТ ЗАТЯНУВШЕЙСЯ ДИСКУССИИ XVI–XVII ВВ.

Идеи Парацельса и его последователей, касающиеся изготовления лекарств, не только сыграли положительную роль в развитии фармакологии, но и создали благодатную почву для продвижения многих «чудодейственных» порошков и зелий, в «магическую» силу которых верили как страдающие от тяжелых недугов пациенты, так и сами их создатели, многие из которых были алхимиками. Одним из таких лекарств был так называемый «симпатический порошок» (часто – мазь), применявшийся для лечения ран, полученных от какого-либо оружия. Что примечательно, воздействовать этим порошком нужно было не на рану, а на оружие, которым эта рана была нанесена.

Вообще, рассмотрение проявлений симпатии и антипатии в природе и применение таких явлений в медицине, сельском хозяйстве и других областях стало весьма популярной темой в XVI–XVII вв. Многие авторы связывали подобные идеи с магнетизмом, проводя параллели между притягиванием и симпатией, отталкиванием и антипатией. Одним из известных исследователей магнетизма был Уильям Гилберт¹, автор трактата «О магните» (лат. «De magnetе»), которая была издана в 1600 г. В этой книге он подробно описал действие магнита, многочисленные эксперименты, высказал ряд выдающихся для своего времени идей, создав тем самым одну из первых теорий магнетизма. Гилберт рассматривал также применение магнита и железа в медицине. Он не был алхимиком и не имел никакого отношения к учению Парацельса. В предисловии к своей книге он упоминал алхимиков, характеризуя их не с самой лучшей стороны. Гилберт писал: «Мы иногда используем новые и никем не слыханные слова (так по обыкновению поступают алхимики) в устремлении спрятать предметы за нелепыми названиями и сделать их темными и недоступными пониманию, чтобы скрытое, не имеющее имени было невразумительным и не излагалось в своей целостности просто и открыто»². Несмотря на антиалхимические воззрения автора, многие алхимики, так или иначе писавшие о магнетизме, симпатии и антипатии, ссылались на трактат Гилберта и использовали его данные.

Еще один примечательный трактат о магнетизме был опубликован в Лондоне в 1613 г. Его автор – английский врач Марк Ридли (1560–1624), который несколько лет прожил в России и состоял в качестве медика при царе Федоре

© Ю. Ф. Родиченков.

¹ Гилберт (Гилберд) Уильям (1544–1603) – известный английский ученый и врач. Родился в Колчестере, учился в колледже св. Иоанна в Кембридже. Доктор медицины (1569). Ему приписывается авторство термина «электрический» (он первым употребил в латинском тексте слово «electricus», что можно перевести как «подобный янтарию»).

² *Gilbert W. Gulielmi Gilberti Colcestrensis, medici Londinensis, De magnetе: excudebat Petrus Short, 1600.* Предисловие без нумерации страниц.

Иоанновиче, а после его смерти в 1598 г. – и при Борисе Годунове. Из России он уехал в 1599 г. Кроме того, он был автором первого англо-русского и русско-английского словаря на 6000 слов. Словарь так и не был издан в печатном виде, сохранился лишь в рукописях, которые сейчас хранятся в Бодлианской библиотеке в Оксфорде. Книга Ридли вышла под названием «Короткий трактат о магнетических телах и движениях». Алхимиком он не был, но порой излагал идеи, близкие к алхимической философии. Рассуждая о магнетизме, М. Ридли объясняет, почему магнит притягивает железо: «Нет сомнений, что магнит имеет мужскую природу, и его возлюбленные – железо и сталь, они же женской природы и склонны подчиняться, уважать и следовать за магнитом из-за влечения к нему, его присутствие вдохновляет и возбуждает их энергию и движение»¹. В предисловии он упоминает Уильяма Гилберта, с которым был лично знаком.

К середине XVII в. было написано множество трактатов, посвященных этому предмету. Такой была, например, книга обладателя ученых степеней в медицине и теологии шотландца Сильвестра Рэттрея (1604–?) «Новый подход к тайнам симпатии и антипатии», опубликованная на латинском языке в Глазго (первое издание – 1658 г.). Автор довольно подробно рассмотрел множество примеров описываемых явлений в минеральном, растительном и животном царствах природы, некоторые из которых могли быть даже полезны, к примеру, в растениеводстве. Он писал, в частности: «Капуста от душицы сохнет. <...> Огурцы враждуют с оливой»². Конечно, проблемами капусты и огурцов автор не ограничивался.

Описание симпатического лекарственного средства (как, впрочем, и рассуждения насчет подобных методов лечения) можно найти у разных авторов, но так или иначе история этого магического лекарства связана с именем Парацельса. Описание «оружейной мази» упоминается в «Естественной магии» делла Порты. В VIII книге трактата он пишет:

«Оружейная мазь.

Она была дана императору Максимилиану Парацельсом <...> Мне ее передал знатный придворный. <...> Возьми две унции мха, выросшего на черепе мертвеца, лежащего непогребенным, столько же человеческого жира, пол-унции мумии, человеческой крови, льняного семени, скипидара и известковой глины по унции, разотри все это в ступке и держи в длинном прямом стеклянном сосуде. Обмакни оружие в мазь и так оставь его, а пациент пусть утром промоет рану своей собственной водой, не добавляя ничего, туго перевяжет ее, и будет исцелен без какой-либо боли»³.

Описание симпатического лекарства встречается также в трактате псевдо-Парацельса «Магический архидокс» (1570). Автор предлагает вполне внятный рецепт, он очень похож на список ингредиентов, представленный в

¹ *Ridley M.* A short treatise of magneticall bodies and motions. P. 82.

² *Rattray S.* Aditus novus ad occultas sympathiae et antipathiae. P. 15–16.

³ *Porta J. B. della.* Natural magick. P. 228–229.

книге делла Порты. Если учесть тот факт, что его «Естественная магия» в полном объеме вышла лишь в 1580 г., становится ясным, что пальму первенства следует оставить за псевдо-Парацельсом. Одним из главных ингредиентов в его рецепте является лишайник (уснея¹), найденный на человеческом черепе, который лежал под открытым небом. Полный рецепт выглядит так:

уснея – 2 унции²;
мумия – ½ унции;
жир человеческий – ½ унции;
кровь человеческая – ½ унции;
масла льняного – 2 унции;
масло розовое – 1 унция;
болюс³ – 1 унция⁴.

Далее автор пишет: «Истолки все это в ступе до консистенции мази и положи в деревянный ящик. Когда тебе покажут рану, смажь деревянную палочку кровью из раны и, дав крови высохнуть, опусти палочку в мазь, оставив ее там. Каждое утро обматывай рану новой повязкой, предварительно смоченной мочой раненого. Как бы велика ни была эта рана, она затянется без всякого пластыря и без всякой боли. Таким путем ты сможешь излечивать людей, находящихся за двадцать миль от тебя, при условии, что достанешь немного крови больного.

Это же лекарство можно применять и при других болезнях, таких как зубная боль и т. д. Любая боль будет снята, если положить и оставить в мази палочку с кровью. Если глубоко впившийся гвоздь ранит лошадь, опусти в мазь палочку, смоченную ее кровью; любая боль у лошади пройдет. Все это, безусловно, чудо и Божий дар, данный человеку для его здоровья»⁵.

Далее псевдо-Парацельс описывает то самое чудесное лекарство для исцеления ран, нанесенных каким-либо оружием. Он пишет: «Также можно приготовить мазь, которая, если смазать ею оружие, причинившее рану, ее исцелит. Мазь эта делается также, только в нее нужно добавить 1 унцию меда и 3 унции бычьего жира. Но так как оружие не всегда доступно, лучше применять деревянную палочку, о которой говорилось выше»⁶.

¹ Уснея (*лат. usnea*) – род лишайников семейства пармелиевых, насчитывает более 300 видов.

² В оригинале для обозначения количества ингредиентов использовались специальные алхимические символы. Здесь все приводится в привычном написании.

³ Болюс (*лат. bolus*, также левкасная глина, лемноская земля) – бурые, желтые и красные железистые глины.

⁴ *Paracelsus. Of the Supreme Mysteries of Nature. P. 117.* В разных изданиях трактата, а также в комментариях исследователей некоторые количественные указания могут немного отличаться, например, предлагается взять жира человеческого – 2 унции, льняного масла – 2 драхмы.

⁵ *Paracelsus. Of the Supreme Mysteries of Nature P. 117–118.* Перевод цит. по русскому изданию, более доступному читателю: *Парацельс Т.* Магический архидокс. С. 184–185. К сожалению, в этом издании искажены алхимические символы.

⁶ *Paracelsus. Of the Supreme Mysteries of Nature. P. 118.*

Лекарства на основе мха или лишайника, выросшего на человеческом черепе, были довольно распространены. Современный исследователь, доктор антропологии Фрэнсис Ларсон (род. 1976) пишет: «Парацельс рекомендовал мох или лишайник, который рос на черепе мертвого человека, при судорогах и болезнях головы, а также для заживления ран, исходя из того, что «жизненный дух», выпущенный при смерти, будет перенесен из черепа в лишайник, который начал расти на его поверхности. Тот факт, что эти лишайники, выросшие на черепахах, были довольно редкими, только увеличивал ценность лечения. <...> В 1694 г. сообщалось, что лондонские аптекари продавали подходящие порошки мхом черепа по 8–11 шиллингов каждый, в зависимости от размера и количества растительности на них. Этот мох можно было использовать как для внутреннего, так и для наружного применения, носить как амулет или смешивать с другими ингредиентами – такими как мед, животный жир, кровь человека, льняное масло, даже навоз или вареные черви, которые могли быть брошены в смесь»¹.

Одним из первых последователей Парацельса, кто активно призывал к применению подобного средства, стал Рудольф Гекель Младший² (1572–1621), известный также под латинизированным именем Гоклений. Он был автором ряда книг парацельсианского толка, а также написал «Трактат о магнетическом лечении ран» (1608)³, в котором описал так называемую «оружейную мазь» (*лат.* unguentum armarium). Под применение этого необычного лекарства Гекель подводит вполне традиционную для симпатической магии⁴ философскую базу: «Взаимная симпатия, которая есть согласие между вещами физическими, по-дружески расположенными друг к другу; другие это называют сочувствованием»⁵. Тут же Гекель ссылается на Галена, который имено-

¹ Larson F. Severed: A History of Heads Lost and Heads Found. P. 139.

² Рудольф Гекель Младший был сыном Рудольфа Гекеля Старшего (1547–1628), философа и протестантского теолога, который был автором «Философского словаря», где впервые дал определения таким категориям, как «онтология» и «антиномия», а также ввел в научный дискурс термин «психология», хотя, по другим данным, это слово встречалось и раньше, в частности, в одной из книг хорватского поэта и мыслителя-гуманиста Марко Марулича (1450–1524). Р. Гекель в своем словаре неоднократно упоминает об алхимии, ссылается на «Лексикон алхимии» М. Руланда, в частности, когда пишет о квинтэссенции. См.: Goclenius R. Lexicon philosophicum. P. 165.

³ Goclenius R. Tractatus de magnetica curatione vulneris. Marpurgi: ex officina r. utvvelckariana, 1610.

⁴ О симпатической магии писали многие исследователи, в частности, известный британский религиовед, этнолог и культуролог Джеймс Джордж Фрэзер (1854–1941). В своей книге «Золотая ветвь» он пишет: «Магическое мышление основывается на двух принципах. Первый из них гласит: подобное производит подобное или следствие похоже на свою причину. Согласно второму принципу, вещи, которые раз пришли в соприкосновение друг с другом, продолжают взаимодействовать на расстоянии после прекращения прямого контакта. Первый принцип может быть назван законом подобия, а второй-законом соприкосновения или заражения» (см. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. С. 19).

⁵ Goclenius R. Tractatus de magnetica curatione vulneris. P. 16.

вал такую связь «дружбой», и Плиния, называвшего ее «согласием». В рецептурном отношении Гекель в основном следовал тому, что было изложено псевдо-Парацельсом, но все-таки привнес некоторые дополнения. Он, в частности, утверждал, что для изготовления лекарства лучше всего подойдет мох с черепа повешенного преступника.

Также в 1608 г. вышел труд Освальда Кролла «Химическая базилика», где он предлагает рецепт и подробно описывает применение симпатической мази, которую он в восхищении называет «блистательной мазью Парацельса». Рецепт Кролла в некоторых позициях отличается от изложенного в «Магическом архидоксе», но главным ингредиентом остается все та же «уснея с черепа человека, преданного насильственной смерти». Кролл указал и на астрологический аспект получения ингредиента – соскабливать уснею с черепа нужно было «на растущей Луне, когда она находится в благоприятном доме, Венеры, если получится, а не Марса или Сатурна»¹. Кроме того, отдавая дань практической медицине, Кролл подробно описал применение симпатического лекарства.

Параллели между таким физическим явлением, как магнетизм, и применением необычной «оружейной мази», действовавшей по симпатическому принципу, многим показались весьма странными. По поводу эффективности и даже законности применения чудесного средства развернулась острая дискуссия. Одним из первых с критикой выступил Жан Роберти², иезуит, родом из Фландрии. В 1609 г. он опубликовал своеобразную рецензию на трактат Р. Гекеля, который назвал: «Нового трактата о магнетическом лечении ран автора Рудольфа Гокления, доктора медицины и ординарного профессора в Марбурге, краткая анатомия». Не стесняясь в выражениях, Роберти обвинил Р. Гекеля во всех мыслимых преступлениях против веры и нравственности – от магии до идолопоклонничества, присовокупив к ним богохульство и онейрокритику³. И по содержанию, и по весьма небольшому объему (10–12 страниц в разных изданиях) эта работа действительно похожа на рецензию, но рецензию по тону довольно резкую. Отзыв на книгу Гекеля местами напоминает обвинительный приговор: «Не буду многословным: уже лишь то, что магия – разнообразная, во множестве, повсеместно – содержится в этом странном трактате. <...> И более того, некромантия и дружба с дьяволом явно предлагается многократно»⁴.

¹ *Crollius O.* Basilica Chymica. Genuae: Ioanne Celerium, 1624.

² Жан Роберти (1569–1651) – священник и теолог. Учился в иезуитских колледжах в Льеже и Кельне. Преподавал в Вюрцбурге, Майнце, Фульде. Автор ряда книг по теологии и агиографии.

³ Онейрокритика – толкование сновидений. Так назывался известный трактат греческого автора II в. Артемидора Далдианского. Эта книга дошла до нас, есть и русский перевод (*Артемидор.* Сонник [на обложке: Онейрокритика]. СПб., Кристалл, 1999). Кроме этого трактата, Артемидор Далдианский написал также книги: «Ойноскопика» о предсказании по поведению птиц, ауспциям, и «Хироскопика» о предсказании по линиям руки, хиромантии. Эти книги не сохранились.

⁴ *Roberti J.* Tractatus novi de magnetica vulnerum curatione autore D. Rodolpho Goclenio, Med. D. & professore Marpurg. ordinario, brevis anatome. P. 228.

Научные дискуссии того времени протекали значительно медленнее, чем в наши дни. В 1617 г. Рудольф Гекель ответил подробным и обстоятельным трактатом под названием «Магнетическое соединение, против несчастной анатомии Иог. Роберти, доктора теологии и иезуита, в защиту трактата “О магнетическом лечении ран”». Подробно обосновывая свои рассуждения, ссылаясь на авторитеты, в довольно объемном сочинении в 228 страниц протестант Гекель, естественно, обрушился с критикой на возмущенного иезуита, обвиняя его и его единоверцев в тех же самых грехах, которые Роберти приписывал самому Гекелю. В частности, он не обошел вниманием и идолопоклонничество: «Робертус и паписты делают то же самое, что и древние идолопоклонники, которые по обыкновению возжигали свои священные лампы даже днем.

В обычае у идолопоклонников было наносить раны самим себе и уродовать свои тела, чтобы угодить своим богам, так же и паписты бичеванием собственными руками самим себе учиняют кровопролитие, в безумии полагая таким образом угодить Богу»¹.

Ответ Жана Роберти, который в 1618 г. издал трактат «Гоклений Самоистязатель, или Разгром магнетического лечения и оружейной мази», был вполне ожидаемым – как по тону, так и по аргументации – и действительно напоминал разгром (*лат. ruina*). Роберти явно не стремился к лаконичности, на этот раз его творение по объему превышало 400 страниц. В начале книги он полностью воспроизвел свой первый короткий критический трактат, а затем в полной мере воспользовался возможностью покритиковать «Магнетического доктора» (так Роберти именуется Гекеля, и это далеко не самое худшее из определений, данных иезуитом). Первые слова в обращении к читателю в книге Роберти прекрасно иллюстрируют его отношение к симпатическому лечению и его приверженцам: «Пустой человек возвышается своим чванством, подобно детенышу осла, который считает себя благородным по рождению»². Просвещенный иезуит называет Гекеля «псевдо-алхимиком». Он пишет: «Псевдо-алхимики для меня те, у кого “дьявол в алхимии”. Изумляешься, чистосердечный читатель? Однако знай: это слова самого Бомбаста Парацельса из “Первого руководства”³, изданного в Базеле в год 1582, стр. 284. Я не занимаюсь

¹ *Goclenius R. Synarthrosis Magnetica, opposita infaustae anatomiae Joh. Roberti, D. theologi, et Jesuitae pro defensione tractatus, De magnetica vulnerum curatione. P. 134.*

² *Roberti J. Goclenius Heautontimorumenos: id est: Curationis magneticae, & unguenti armarii ruina. Lvxembvrgi: Excudebat Hvbertvs Revlandt, 1618. Без нумерации страниц.*

³ Ж. Роберти цитирует слова из трактата «Первое руководство» (скорее всего, снова мы сталкиваемся с трудами псевдо-Парацельса), изданного в Базеле в 1582 г. в подборке работ, приписываемых Парацельсу, среди которых: «Магический архидокс», «Первое руководство», «Второе руководство», «О квинтэссенции» (*Paracelsus Th. Aureoli Theophrasti Paracelsi Archidoxorum, Seu de Secretis Naturae mysteriis, libri decem: Quibus nunc accesserunt Libri duo, unus de Mercuriis Metallorum, alter de Quinta Essentia: Manualia item duo, quorum prius Chemicorum verus thesaurus, posterius praestantium Medicorum experienciis refertum est: ex ipsius Paracelsi autographo. Basileae: per Petrum Pernam, 1582*). На 284 странице там действительно есть слова «Дьявол в алхимии». Это заголовок очень короткого раздела, состоящего из одного предложения: «Растворяй, фиксируй, стущай и повторяй» (*лат. «Diabolus*

поисками смысла, ясные же слова воспринимаю и обдумываю»¹. Также к псевдоалхимикам он относит и поклонников астрологии. Роберти с иронией добавляет к сказанному: «Это также и те, кто охвачен астроманией, такой как мы видим, и указанный Гоклений»². Автор употребляет слово «астромания» (*лат. astromania*, что можно перевести как «звездомания»), намекая на одну из книг Гекеля, посвященную астрологии, – «Апологетическая беседа об астромантии»³. «Астромантия» – предсказание по звездам, термин этот можно воспринимать как одно из именовании астрологии в ее примитивно-утилитарном восприятии. Интересно, что сам Гекель не видит разницы между этими названиями: на титульном листе трактата употреблено слово «астромантия», а в заголовке на первой странице текста после предисловия – «астрология».

В 1621 г. в Париже вышла в свет примечательная работа католика (что важно для этой битвы трактатов) Я. Б. ван Гельмонта, который также обратил внимание на дискуссию о симпатическом методе лечения ран. Его трактат назывался «О естественном и законном магнетическом лечении ран, против мнения Ж. Роберти»⁴. Из названия видно, что автор не разделял позиций иезуита Роберти, хотя не во всем он был согласен и с Гекелем. Ван Гельмонт не упустил возможности поиронизировать над идеей Гекеля о черепе повешенного преступника, ехидно отметив, что череп иезуита подойдет не хуже.

Будучи приверженцем идей Парацельса, ван Гельмонт, несмотря на критику и некоторую иронию в адрес Гекеля, выступил на его стороне. Он начал повествование с формулировки своих целей: «В восьмом году этого века дошла до меня изысканная речь, прозвучавшая в Марбурге, в которой Рудольф Гоклений (ему недавно было вверено преподавание философии) излагал основы исцеления ран симпатической оружейной мазью, изобретенной Парацельсом, защищая ее естественное происхождение. И чем больше я эту речь читал, оплакивая естественную историю, тем более слабым защитником представлялся автор. Однако вполне довольный убедительностью своего сочинения, автор, несмотря на скудность доказательств, переиздал тот же труд в год 1613»⁵.

in Alchymia. Solve, fige, coagula & reitera»). Этот раздел смотрится необычно в тексте трактата, представляющего собой сборник практических рецептов, изложенных крайне простым и лаконичным языком. Трудно сказать, что имел в виду автор под «дьяволом в алхимии», может быть, опасность полной неудачи в том случае, если исполнитель будет легкомысленно относиться к алхимическим операциям и не будет следовать всем предписанным правилам.

¹ *Roberti J. Goclenius Neautontimorumenos*. P. 346.

² *Ibid.*

³ *Goclenius R. Apologetica pro astromantia discursus*. Marburgi Hessorum: ex officina Pauli Egenolphi, Typogr. Acad., 1611.

⁴ *Helmont van I. B. De magnetica vulnerum naturali et legitima curatione contra opinionem D. J. Roberti*. Parisiis: Leroy, 1621. Трактат неоднократно переиздавался. Например, см. *Helmont van I. B. De magnetica vulnerum curatione // Theatrum Sympatheticum auctum, exhibens varios authores*. Norimbergæ: apud Johan. Andream Endterum, & Wolfgangi Junioris Heredes, 1662. P. 463–507.

⁵ В 1613 г. трактат Гекеля издавался дважды – в Марбурге и Франкфурте (см., например: *Goclenius R. Tractatus novus de magnetica vulnerum curatione, citra ullum et dolorem*,

Недавно неким теологом была издана краткая анатомия упомянутой книги, скорее, резкая критика цензора, по-своему забавная, нежели продуманный ученый труд. Моя цель – это исследование предмета, который именуется солью, открытой Парацельсом, чьим последователем я сам являюсь, а также суждение об этом предмете, какое бы оно ни было. Таким образом, я намереваюсь высказать то, что я полагаю по поводу медика Гокления и теолога-цензора»¹.

Критика разгромных работ Роберти, ополчившегося против протестантской «магии и некромантии», не могло не вызвать недовольство католических церковных деятелей. И последствия были самыми серьезными. Ван Гельмонту его смелые заявления принесли немало неприятностей – против него было начато расследование, и в 1627 г. его подвергли допросу по всем правилам, несмотря на то, что он пытался оправдаться, излагая версию, по которой написанный им трактат был опубликован без его ведома, он лишь послал его в Париж брату Ж. Роберти, где книга и была напечатана².

Очередной спор между католиками и протестантами, на этот раз основанный на различии подходов к использованию и этичности симпатического лечения, приобрел несколько нестандартный характер. Один из исследователей отмечает: «Таким образом, похоже, спор об оружейной мази перевернул их укоренившиеся идеи. Кальвинист Гоклений защищал метод и развивал использовавшиеся элементы магии; иезуит Роберти признавал веру в метод, как типичный кальвинист, тогда как католический ученый ван Гельмонт защищал магическую практику аргументами, которые могли бы – с некоторой долей анахронизма – рассматриваться как основанные на научной теории и методе»³.

В Англии среди сторонников симпатических методов лечения и защитников «симпатического порошка» и «оружейной мази» был известный алхимик и философ Роберт Фладд. В своем трактате «Амфитеатр анатомии», изданном в Франкфурте в 1623 г., Фладд писал о такого рода исцелении и положительно отзывался о рецепте лекарства: «Мы видим, что эта мазь приготовлена из предметов человеческой природы, по своему составу наилучшим образом сочетающихся, и в ее защиту выступает то, что главное место в рецепте занимает кровь, в которой содержится жизненная сила»⁴.

К теме симпатического лечения Р. Фладд обращался неоднократно, и, по словам одного из исследователей, он был «главным поборником терапии с применением оружейной мази»⁵.

et remedii applicationem, et superstitionem, mirandarum & in naturae maiestate abditarum rerum causas patefaciens. Francofurti: impensis Petri Musculi & Ruperti Pistorii, 1613. Ван Гельмонт не упоминает издание 1610 г. (также Марбург).

¹ *Helmont van I. B. De magnetica vulnerum curatione.* P. 463.

² *Broeckx C. Interrogatoires du docteur J. B. Van Helmont sur le magnétisme animal.* Anvers: J.-E. Buschmann, 1856.

³ *Kjellgren J. By natural means: magic and medicine in Ericus Johannis Prytz's «Magia incantatrix» (1632).* P. 201.

⁴ *Fludd R. Anatomiae amphitheatrum.* Francofvrti: ex Typographia Erasmi Kempfferi, sumtibus Ioan Theodor de Bri, 1623.

⁵ *Debus A. G. Robert Fludd and the Use of Gilbert's De Magnete in the Weapon-Salve Controversy.* P. 390.

В 1627 г. через год после смерти знаменитого философа Фрэнсиса Бэкона выходит его естественнонаучный трактат «*Sylva sylvarum*¹, или Естественная история в десяти центуриях», который мыслитель так и не успел подготовить к печати. Бэкон, которого по праву считают основоположником современной научной методологии, не обошел своим вниманием и симпатическую мазь для лечения ран. С одной стороны, его трудно отнести к сторонникам этого метода, с другой, отзывы Бэкона нельзя считать однозначно отрицательными. В десятой центурии он пишет: «Многokратно утверждается и считается верным, что нанесение мази на оружие, которое причинило рану, исцелит саму рану. По поводу этого эксперимента, основанного на отношении людей, достойных доверия (хотя я сам не очень склонен в это верить), тебе следует принять во внимание то, что изложено ниже по пунктам»². И далее в одиннадцати пунктах Бэкон излагает как специфику рецепта, так и особенности его применения. Он то иронизирует по поводу экзотичных ингредиентов, то объясняет, как неудачливые экспериментаторы оправдываются в случае неудачи, то утверждает, что некоторые результаты имеют экспериментальное подтверждение. Самое важное в рассуждениях Фрэнсиса Бэкона, очевидно, не то, верит ли он в симпатическое лечение или нет, а само отношение к обсуждаемому вопросу: он не принимает что-либо на веру безоговорочно, но в то же время соглашается с тем, что считает однозначно доказанным, не прибегает к обвинениям в ереси и не оперирует библейскими цитатами, обращая внимание лишь на экспериментальные доказательства.

В 1629 г. вышел в свет довольно оригинальный трактат «Диастатическая медицина»³. Написал его убежденный последователь Парацельса, немецкий доктор медицины и философии Андреас Тенцель, в латинском варианте – Тенцелий (*лат. Tenzelius*). Годы жизни и факты биографии этого автора неизвестны, мы можем лишь судить о его воззрениях на основании написанных им книг. Основываясь на идеях Парацельса о трех первоначалах, регулирующих жизнедеятельность организма, а также его медицинских предписаниях, в частности, касающихся применения чудодейственной мумии, Тенцель писал о биологическом магнетизме, связях и подобии макрокосма и микрокосма, симпатическом взаимодействии и дистанционном лечении. А. Тенцель не только представил подробнейшие рассуждения о мумии, ее видах, свойствах и способах извлечения, но и ввел такое понятие, как «трансплантация», которое определял так: «Трансплантация – это не что иное, как продвижение одной вещи в другую на основе свойств эссенциальной мумии, надлежащим образом извлеченной магнетической силой»⁴. Философское обоснование симпатического

¹ «*Sylva sylvarum*» дословно можно перевести с латинского языка как «Лес лесов». Вероятно, эта метафора, указывающая на многообразие, но в то же время и единство явлений и процессов в природе, описываемых философом.

² Bacon F. *Sylva sylvarum, or A Natural history in ten centuries*. P. 213.

³ *Tenzelius A. Medicina diastatica*. Jehnae: sumptibus Johannis Birckneri, 1629. В 1653 г. в Лондоне был издан английский перевод (*Tenzelius A. Medicina diastatica, or Sympatheticall mumie*. London: Printed by T. Newcomb for T. Heath, 1653).

⁴ *Tenzelius A. Medicina diastatica, or Sympatheticall mumie*. P. 28.

эффекта и лечения на расстоянии выглядело в книге Тенцеля весьма внушительно и могло использоваться как серьезный аргумент для сторонников метода.

Ярым противником, считавшим оружейную мазь дьявольским лекарством, был мало кому известный протестантский пастор Уильям Фостер¹. Он написал трактат «Hoplō-Crisma Spongus, или Губка для того, чтобы стереть оружейную мазь, где доказывается, что лечение применением мази к оружию, является магическим и незаконным»². Фостер высказывается вполне определенно: «Оружейная мазь – новое изобретение дьявола, старого притворщика»³. С уничижительной иронией автор отзывается о симпатическом лечении ран, действующем на расстоянии при воздействии на оружие: «Я слышал и читал о духах и квинтэссенциях, искусственно извлеченных из бесчувственных тел посредством Искусства Химии, но я никогда не слышал и не читал о духах или призраках, естественно пребывающих в лишенных чувств частях, отделенных от своих тел. Подобные призраки или духи порождены невероятным самомнением Бомбаста Парацельса, и это ... злые духи. И они являются тем, что при таком исцелении (если таковое вообще имеет место) переносит целебную силу от оружия к ранам»⁴.

В 1631 Р. Фладд публикует ответный трактат под названием «Ответ доктора Фладда Фостеру, или Выжимание губки пастора Фостера, уготованной им для вытирания оружейной мази»⁵. В 1638 г. в нидерландском городе Гауда вышел латинский перевод книги⁶. Автор основательно и подробно обрушивает волны критики на утверждения Фостера, при этом используя то издевательскую иронию, то цитаты из Библии (что может быть лучшим аргументом в споре с иезуитом?). И снова кровь как носитель жизненной силы, осуществляющей целительное воздействие при симпатическом лечении, занимает значительное место в рассуждениях Фладда. Он пишет: «Делаем вывод: из этого очевидно, что животворящий Дух Господа (как вдохновитель четырех ветров, к которому взывал Иезекииль, чтобы оживить убитых⁷) действует и коренным образом управляет через духовную кровь, и сперма оживляется и управляется

¹ Уильям Фостер (1591–1643) – сын Уильяма Фостера, брадобрея из Лондона. Учился в Колледже св. Иоанна в Окфорде, был ректором прихода в Хеджерли (графство Бакингемшир).

² *Foster W. Hoplo-Crisma Spongus, or a Sponge to wipe away the Weapon-Salve, wherein is proved that the Cure taken up among us by applying the Salve to the Weapon is magical and unlawful. London: Printed by Thomas Cotes, for John Grove, 1631.*

³ *Foster W. Hoplo-Crisma Spongus...* P. 9.

⁴ *Ibid.* P. 28.

⁵ *Fludd R. Doctor Fludds answer unto M. Foster Or, The squeezing of Parson Fosters sponge, ordained by him for the wiping away of the weapon-salve. London: Nathaniel Butter, 1631.*

⁶ *Fludd R. Responsvm ad Hoplocrisma-Spongvm M. Fosteri presbyteri ab ipso ad vngventi armarii validitatem delendam ordinatvm. Goudae: Excudebat Petrus Rammazenus, 1638.*

⁷ Имеется в виду «Книга пророка Иезекииля»: «Тогда сказал Он мне: изреки пророчество духу, изреки пророчество, сын человеческий, и скажи духу: так говорит Господь Бог: от четырех ветров приди, дух, и дохни на этих убитых, и они оживут» (Иез. 37:9). Здесь и далее – в синодальном переводе.

этой духовной кровью, ее внутренней сущностью, которую философы называют семенем, в ее центре действует животворящий Дух Господа. Этот Дух формирует кожу, плоть, кости, нервы и дает им жизнь, действие и движение <...>. Иов изрекает так: «Не Ты ли вылил меня, как молоко, и, как творог, сгустил меня, кожей и плотью одел меня, костями и жилами скрепил меня, жизнь и милость даровал мне, и попечение Твое хранило дух мой? Но и то скрывал Ты в сердце Своем, – знаю, что это было у Тебя...»¹.

Из этого очевидно, что Бог управляет всем, что коренным образом начинается в крови, и потому апостол истинно сказал: «Ибо мы Им живем и движемся и существуем»². Таким образом, я делаю вывод: здесь обоснования губки выжаты настолько, что она более не сможет ни впитать какой-либо значительный предмет, ни укусить мраморный утес Истины»³.

Не преминул высказать свое мнение по поводу симпатического лечения и кальвинист Д. Зеннерт. Еще в 1619 г. он упоминает в своем трактате о «лечении, которое называют магнетическим», сводящемся к воздействию на расстоянии, а также «силою амулетов». Зеннерт пишет: «Много в природе того, что действует не через материальный, а, как говорят, неосязаемый⁴ контакт, и в наше время никто не будет этого отрицать, если, конечно, он не полный невежда в области природных явлений»⁵.

В 1633 г. в своей шеститомной книге «Практика медицины» он посвятил отдельную главу этой теме (кн. V, ч. IV, гл. X), которую назвал «Об оружейной мази» (лат. «De unguento armario»). Он приводит тот самый рецепт, который с небольшими модификациями фигурирует в различных трактатах. Зеннерт неоднократно упоминает других авторов, издавших свои труды по предмету затянувшейся дискуссии. Он часто ссылается на О. Кролла, положительно отзываясь о его подробном изложении практического аспекта применения оружейной мази. Д. Зеннерт, в частности, пишет: «Поскольку способ применения этого лекарства ранее был подробно описан Кроллиусом, еще раз излагать его нет нужды. Вкратце: мазь должна быть нанесена не на саму рану, а на оружие или какое-либо орудие, которым была нанесена рана; если же оно недоступно, то на другое оружие или палочку из дерева, предпочтительно из ивы, либо на другое оружие, причинившее рану и обогрешное кровью раненного человека»⁶.

Дискуссия о применении оружейной мази или симпатического порошка не утихает и в последующие десятилетия. Менялись участники спора, меня-

¹ Р. Фладд приводит цитату из «Книги Иова» (Иов 10:10–14).

² Автор приводит слова апостола Павла, обращенные к афинянам, из книги Деяния апостолов (Деян. 17:28).

³ *Fludd R. Responsvm ad Hoplocrisma-Spongvm M. Fosteri. Fol. 24.*

⁴ Видимо, «неосязаемый» – не лучший вариант перевода. Зеннерт в латинском тексте употребил слово «*virtualis*».

⁵ *Sennert D. De chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu ac dissensu liber. P. 624.*

⁶ *Sennert D. Practicae medicinae. Libri I–VI. Liber V. P. 539.*

лась аргументация, лежащая в основании метода, менялся и рецепт изготовления лекарства, но неизменным оставался принцип применения – воздействие лекарственного средства на оружие.

Среди тех, кто заинтересовался магнетизмом и проявлениями симпатии и антипатии в природе, был известный мыслитель, прославившийся своими трудами в самых разных отраслях знания, – Афанасий Кирхер, ученый иезуит. В 1641 г. был опубликован его трактат, посвященный магнетизму. Он назывался «Магнит, или О магнетическом искусстве в трех книгах». В книге была отдельная глава, посвященная оружейной мази. Первая страница этой главы начинается со слов: «Не так давно вышла, я полагаю, из магической мастерской, некая мазь, способная, как ошибочно верят, исцелять раненых на расстоянии»¹. Позиция заявлена сразу и безоговорочно. К сожалению последователей симпатического лечения, у них появился противник куда более серьезный, нежели Ж. Роберти или У. Фостер. С одной стороны, А. Кирхер пользовался авторитетом серьезного ученого, и он, разумеется, не мог не обратить внимание на магический «привкус» рецепта, с другой стороны, он был иезуитом, готовым обрушиться на доводы любого, кто, по его мнению, прибегает к помощи дьявольских сил. Утверждая, что перенести на расстояние исцеляющую силу от оружия к ране ни «дух крови», ни что-либо другое по естественным причинам не может, так как «естественная причина всегда действует единообразно», Кирхер прошелся с критикой по теологическим аргументам Р. Фладда и сформулировал недвусмысленный итог: «Таким образом, мы делаем вывод, что это лечение является ложным, подозрительным и в самой меньшей степени естественным, исходящим от темного духа, отца всей лжи»².

Но число сторонников дистанционного лечения ран продолжало расти, большей частью, конечно, среди протестантов или тех, у кого с религией сложились двусмысленные отношения, как, например, у Кенелма Дигби, который успел побывать и в католицизме, и в англиканстве.

В 1644 г. французский врач Николя Папен³ издал в Париже работу под названием «Диссертация о симпатическом порошке». Это небольшая работа, состоящая из четырех глав, в заголовке каждой из которых вынесен вопрос, раскрывающий содержание:

«Возможно ли лечение посредством симпатии?

Что такое симпатический порошок?

Возможно ли воздействие на расстоянии?

Каким же образом симпатический порошок способствует лечению ран?»⁴.

¹ Kircherus A. Magnes, sive de arte magnetico. P. 777.

² Ibid. P. 782.

³ Николя Папен (1610–1653) – французский медик. О его биографии известно мало. Родился в Блуа. Практиковал медицину в Блуа и Алансоне.

⁴ Papinus N. De pulvere sympathico dissertatio // Theatrum Sympatheticum auctum, exhibens varios authores. Norimbergæ: apud Johan. Andream Endterum, & Wolfgangi Junioris Heredes, 1662. P. 143–164.

Диссертация Папена не отличается особой новизной или острой полемичностью, а к симпатическому методу лечения он относится однозначно положительно. В конце первой главы Н. Папен делает вывод: «Итак, известно и не вызывает никаких сомнений <...> что существует в природе симпатическое лечение болезней, большей частью ран, с помощью достойного удивления порошка, истинное описание приготовления и, разумеется, применения которого приводится ниже»¹.

В 1658 г. был напечатан текст выступления Кенелма Дигби перед ученым собранием в Монпелье, посвященный все тому же вопросу. У этого лекарства, как и в прошлые десятилетия, было немало противников, но много было и сторонников. О том, что эффект и механизм симпатического лечения признавались многими тогдашними медиками и философами, говорит тот факт, что Дигби в начале своего выступления, отдавая дань просвещенной аудитории, не хочет подробно останавливаться на, как ему кажется, общеизвестных фактах. Он говорит: «Перед этим прославленным собранием, в котором участвуют настолько рассудительные и глубоко образованные люди, мне пришлось бы выразить сожаление, если бы возникла серьезная необходимость объяснить, что порошок, который обычно называют “симпатическим порошком”, естественно и без всякой магии исцеляет раны, не соприкасаясь с ними, причем даже в отсутствие пациента. Я повторяю: мне пришлось бы очень сожалеть, если бы кто-то подверг сомнению эффективность такого лечения»².

Кенелм Дигби приводит и свой рецепт симпатического порошка. Чтобы не увязнуть в многословии витиеватой речи выступления в Монпелье, возьмем краткое описание из трактата – рецептурного сборника «Избранная коллекция редких секретов», в послесловии к которому Дж. Хартман, редактировавший рукописи Дигби и издавший книгу после смерти алхимика, описывает процесс получения лекарства: «Возьми какое угодно количество английского витриола, раствори его в теплой воде, но используй воды не больше, чем нужно для растворения. Оставь некоторую нечистую часть витриола на дне нерастворенной. Затем отфильтруй раствор и выпаривай его, пока не увидишь тонкую пленку на его поверхности. Помести его в прохладное место и, не перемешивая, оставь выстаиваться на два-три дня. Плотнo закрой, чтобы туда ничего не упало. Скоро он превратится в чистые большие зеленые кристаллы. Положи их на большое плоское глиняное блюдо и поставь его на солнце в знойный день, часто поворачивай их, и солнце обожжет их до белого цвета. Истолки тщательно и снова подвергни воздействию солнца, уберегая от дождя. После хорошего кальцинирования окончательно истолки в порошок. Положи этот порошок на солнце, часто перемешивай. Делай так, пока не получишь белый порошок, положи его в стеклянный сосуд, плотно закупорь его и храни в сухом месте»³.

¹ *Papinus N. De pulvere sympathico dissertatio. P. 147.*

² *Digby K. A late discourse made in a solemne assembly of nobles and learned men at Montpellier in France; touching the cure of wounds by the powder of sympathy. P. 3.*

³ *Hartman G. Postscript. P. 271–272.*

Как очень часто бывало в истории алхимии, происхождение рецепта скрыто завесой тайны. К. Дигби утверждает, что получил его от некоего монаха-кармелита, который побывал где-то на Востоке. А встретил его Дигби во Флоренции в 1622 г.

Но оставим секрет симпатического порошка на совести Кенелма Дигби. Хотя можно предложить и другую версию происхождения рецепта. В 1656 г. (т. е. раньше публикации речи К. Дигби) в Эдинбурге вышла книга шотландского врача Кристофера Ирвина (ок. 1620–1693) «Магнетическая медицина, или Редкое и чудесное искусство симпатического лечения». В этой книге речь идет не только о лечении ран, но и о философских аспектах метода, о теории симпатического воздействия, о применении магнитов в медицине и т. д. В целом подходы автора базируются на идеях Парацельса, но это не просто пересказ изложенного в его трудах: шотландский врач во многом развивал парацельсианские идеи, большое внимание уделял практике лечения, рецептуре лекарственных средств. Но обратимся к рецепту симпатического порошка. Практически полное его сходство с рецептом Кенелма Дигби видно сразу же. К. Ирвин пишет: «Возьми римского витриола такое количество, которое считаешь достаточным, затем раствори его в чистой родниковой воде, отфильтруй через серую бумагу, испаряй на открытом огне и сгущай в подходящем месте. Все эти операции повторяй, пока не очистится от всей грязи, свидетельством чистоты станет светлый зеленый цвет. Истолки в крупный порошок, подвергни воздействию солнечных лучей, когда Солнце будет во Льве. Выдержи так 300 и 60 часов или, как некоторые полагают, в течение 15 или 18 дней, пока он не обожжется в тонкий белый порошок, что станет знаком правильного приготовления. Таким образом, он должен быть на солнце, пока не достигнет такого размера и цвета, даже если пролежит более указанного времени. Солнце входит в созвездие Льва около двадцать пятого июля, поэтому будет лучше начать операцию через два или три дня, когда Солнце будет в нужном знаке. Выкладывай порошок на солнце только в ясные и сухие дни; если же погода будет сырой или пасмурной, то лекарство испортится влажностью. Но даже если после полного приготовления случится так, что он отсыреет, ты должен легким нагреванием вернуть его форму. Этот порошок при хранении в сухом месте будет сохранять свою полную силу и свойства»¹.

К. Ирвин предлагает и другие рецепты, предназначенные для исцеления болезней совсем иной природы, но лекарства, полученные в результате предписанных операций, также служат для дистанционного лечения. Например, так шотландский врач предлагает лечить желтуху: «Возьми урину пациента, столько, сколько пожелаешь, смешай ее с древесной золой от ясеня, подсуши до тестообразного состояния и сделай лепешки. Затем сделай маленькие углубления в каждой лепешке, помести туда немного шафрана с небольшим

¹ *Irvine Ch. Medicina magnetica: or, The rare and wonderful art of curing by sympathy.* P. 99–100.

количеством урины пациента, выпари на огне. Как только урина высохнет, болезнь уйдет»¹. Понятно, что вреда пациенту такие действия врача не принесут никакого, но и эффективность «магнетического лечения желтухи» вполне предсказуема.

Поток ученых трактатов, посвященных чудесному лечению ран, тем временем не прекращается, а после публикации речи в Монпелье число книг по этой теме увеличивается. Был подготовлен даже специальный сборник трудов (как защитников, так и противников метода) под названием «Большой симпатический театр, представляющий различных авторов»², куда вошли уже упоминавшиеся трактаты Р. Гекеля, С. Рэттрея, А. Кирхера, Ж. Роберти, Р. Фладда, К. Дигби, Д. Зеннерта, Я. Б. ван Гельмонта, Н. Папена и других авторов. Редактировал эту подборку и переводил некоторые тексты на латинский язык профессор медицины университета в Гисене Лоренц Штраус³. Он опубликовал в «Симпатическом театре» и свое произведение – письмо Кенелму Дигби, которое озаглавил пышным обращением: «Блистательнейшему и превосходнейшему благородному господину Дигби, канцлеру двора короля Великой Британии». Его отношение к успехам алхимика прекрасно иллюстрируют первые строки письма: «Человечество должно премного быть благодарным тебе за твою изящную речь о симпатическом порошке»⁴.

Не остался в стороне от дискуссии об исцелении ран и французский алхимик Пьер Борель, который написал короткую работу «О симпатическом лечении», она также была включена в «Симпатический театр»⁵. Это один из немногих трактатов указанного автора, из имеющих отношение к алхимии, который был напечатан при его жизни. Текст не отличается особенной глубиной и большим объемом – всего лишь две страницы, но, вероятно, по мнению автора, достаточно, чтобы поразмышлять о симпатическом порошке. Хотя Пьер Борель именует К. Дигби в превосходных степенях – «блистательнейшим и известнейшим», а также отмечает его заслугу в том, что он был «первым, кто привез из чужих краев этот порошок и его секрет», отношение автора к симпатическому исцелению ран и другим необычным видам лечения⁶ трудно

¹ Ibid. P. 105.

² *Theatrum Sympatheticum auctum, exhibens varios authores*. Norimbergæ: apud Johan. Andream Endterum, & Wolfgangi Junioris Heredes, 1662. Первое издание – 1660 г.

³ Лоренц Штраус (1633–1687) – немецкий врач, доктор медицины. Придворный медик ландграфа Гессен-Дармштадта. Родился в Ульме. Автор и переводчик ряда трактатов. Его именем названо растение (штрауссия, *лат.* *Straussia A. Gray Rubiaceae*) семейства мареновых, известное больше как психотрия или биляр – небольшое тропическое дерево.

⁴ *Strauss L. Illustrissimo & excellentissimo comiti, domino Dygbeo, reg. Magnae Britanniae cancellario*. P. 127.

⁵ *Borellus P. De curationibus sympatheticis*. P. 526–528.

⁶ О таких методах лечения П. Борель пишет: «Они и Фернелия, да и других привели бы в смятение». Под латинским именем «Фернелий» (*лат.* *Fernelius*) был известен французский врач, астроном и математик Жан Франсуа Фернель (1497?–1558), доктор медицины, придворный медик французского короля Генриха II (1547–1559). Вошел в историю медицины тем, что первым употребил термин «физиология». Автор многих трактатов, самый известный из которых – «Всеобщая медицина» (*лат.* «*Universa Medicina*»); эта книга

назвать однозначно положительным. Так, он пишет: «Многие сомневаются в действенности симпатии, а в особенности, в силе симпатического порошка». Борель упоминает и других авторов, внесших свой вклад в многолетнее обсуждение метода, он, в частности, отмечает, что об этом «Тенцелий и Румелий повествуют самым лучшим образом».

Иоганн Фарамунд Румель (в латинизированном варианте Румелий (*лат. Rhumelius*)¹ был врачом и автором нескольких трактатов, один из которых назывался «Магнетическое лечение грыжи» (*лат. «Herniarum Cura Magnetica»*)². В этой книге, написанной в парацельсианском ключе, Румелий рассматривает «магнетическое лечение» (*лат. cura magnetica*), магическое лечение (*лат. cura magica*), пишет о применении лекарственных средств, полученных химическим путем, не обходит вниманием и трансплантацию, описанную Андреасом Тенцелем. Трактат, написанный на немецком языке с короткими цитатами и терминами на латыни, далек от оригинальности.

Еще одной примечательной фигурой из тех, кто внес свой вклад в обсуждение симпатического метода и магнетической медицины, был Себастьян Вирдиг (1613–1687), наиболее известным творением которого стал трактат «Любопытная новая медицина духов», опубликованный в 1673 г. С. Вирдиг родился в Торгау. Учился в университете Ростока, затем был профессором и ректором (1650–1651) в университете Тарту. Там же получил степень доктора медицины (1650). Был личным врачом герцога Густава Адольфа Макленбургского (1633–1695). С. Вирдиг был последовательным парацельсианцем, что прекрасно подтверждают его печатные труды; Линн Торндайк называет его учеником Д. Зеннерта³. По мнению тартусского профессора, вселенная одухотворена, каждый предмет имеет душу, а симпатия и антипатия – это взаимодействия духов, что и является магнетизмом в понимании Вирдига. Поэтому источник всего того странного и необычного, что человек считает чудом – сама природа. Таким образом, процесс симпатического воздействия, на котором основан метод дистанционного лечения, имеет совершенно естественную природу. Он пишет: «Исключительно природа духов скрепляет сломанные кости, заживляет раны, восполняет плотью язвы. Словом, неповторимая, един-

состоит из трех частей – «Физиология» (*лат. «Physiologia»*), «Патология» (*лат. «Pathologia»*) и «Терапия» (*лат. «Therapeutices»*). Вышло более 30 ее изданий, см., например: *Fernelius I. Universa medicina. Lugduni: apud Thomam Soubron & Moysen des Prez, 1597.*

¹ Иоганн Фарамунд Румель – медик, или, как он сам пишет о себе на титульном листе трактата, «математик и химиатр» (*лат. mathematicus & chymiatr*). О нем известно лишь то, что он был младшим сыном врача Иоганна Конрада Румеля (1597–1661), который родился в Ноймарке. Румель Старший изучал теологию и медицину в Гейдельберге и Страсбурге, бывал в Англии, Шотландии, Голландии и других странах. Автор нескольких медицинских трактатов.

² *Rhumelius I. Herniarum Cura Magnetica. Noribergae: Excusis typis Abrahami Wagenmanni, 1630.*

³ *Thorndike L. A History of Magic and Experimental Science. Vol. 7. P. 436.*

ственная, подлинная целительница всех болезней ..., с чем согласны все медики, достойная почитания и чудесная Природа; она создает и совершает все необычайное»¹.

Стоит отметить любопытный факт. С именем Вирдига связана непонятная путаница, порожденная, вероятно, кем-то из исследователей. В некоторых источниках его отождествляют с Андреасом Тенцелем, поэтому можно встретить упоминания о некоем «Тенцеле Вирдиге». Например, Льюис Спенс² в своей «Энциклопедии оккультизма» в статье «Магнетическая симпатия Вирдига»³ ведет речь именно о Тенцеле Вирдиге. Не вызывает сомнений, что Андреас Тенцель и Себастьян Вирдиг – совершенно разные люди. Пьер Борель упоминает Тенцеля, что вполне естественно, ведь его книга «Диастатическая медицина» вышла значительно раньше «Симпатического театра», но Борель не мог сослаться на Вирдига, чья книга о «Медицине духов» была напечатана лишь спустя 13 лет после публикации работы Бореля. Кроме того, Себастьян Вирдиг и сам ссылается на «Диастатическую медицину». Несмотря на то, что С. Вирдигу из-за путаницы несколько не повезло с признанием его вклада в многолетнюю дискуссию, его трактат все же не остался незамеченным среди многочисленных книг на эту тему. И его «Новая медицина духов», конечно, не была последней в перечне трудов, касающихся симпатического лечения.

Возникает совершенно естественный вопрос: а была ли поставлена некая точка в затянувшемся споре? Похоже, что никакого логического завершения в этой полемике не было, если не считать таковым формирование современной медицины, хотя и до сих пор мы можем встретить сходные методики у разного рода целителей, да и вызывающая бурную реакцию – в первую очередь, у пациентов – дискуссия о гомеопатии (*греч.* ὅμοιος «подобный» + πάθος «болезнь»), которая не утихает и в наши дни, не является ли своеобразным отголоском давнего спора сторонников и противников распространенного утверждения «подобное лечится подобным» (*лат.* similia similibus curantur)? Стоит, конечно, также помнить, что вера пациента в успех лечения – сама по себе уже чудодейственное лекарство.

ЛИТЕРАТУРА

Артемидор. Сонник [на обложке: Онейрокритика]. СПб.: Кристалл, 1999.

Парацельс Т. Магический архидокс. М.: Сфера, 1997.

Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Пер. с англ. М.: Издательство политической литературы, 1986.

¹ *Wirdig S.* Nova medicina spirituum curiosa. Hamburgi: Sumptibus Gothofredi Schulzen, 1673.

² Джеймс Льюис Томас Чалмерс Спенс (1874–1955) – шотландский журналист, фольклорист и писатель, член Королевского Антропологического института Великобритании и Ирландии, вице-президент Шотландского антропологического и фольклорного общества. Родился в Монифите (Шотландия), учился в университете Эдинбурга. Автор более 40 книг, некоторые из них посвящены мистицизму и оккультизму. Интересовался древними ритуалами, мифологией, проблемой Атлантиды.

³ *Spence L.* An Encyclopaedia of Occultism. P. 431.

- Bacon F.* Sylva sylvarum, or A Natural history in ten centuries. London: printed by J. R. for William Lee, 1670.
- Borellus P.* De curationibus sympatheticis // Theatrum Sympatheticum auctum, exhibens varios authores. Norimbergæ: apud Johan. Andream Endterum, & Wolfgangi Junioris Heredes, 1662. P. 526–528.
- Broeckx C.* Interrogatoires du docteur J. B. Van Helmont sur le magnétisme animal. Anvers: J.-E. Buschmann, 1856.
- Crollius O.* Basilica Chymica. Genuae: Ioanne Celerium, 1624.
- Debus A. G.* Robert Fludd and the Use of Gilbert's De Magnete in the Weapon-Salve Controversy // Journal of the History of Medicine and Allied Sciences. 1964. Vol. XIX. N. 4. 389–417.
- Digby K.* A late discourse made in a solempne assembly of nobles and learned men at Montpellier in France; touching the cure of wounds by the powder of sympathy / Rendred into Engl. by R. White. London: printed by J. G., 1664.
- Fernelius I.* Universa medicina. Lugduni: apud Thomam Soubron & Moysen des Prez, 1597.
- Fludd R.* Anatomiae amphitheatrum. Francofurti: ex Typographia Erasmi Kempfferi, sumtibus Ioan Theodor de Bri, 1623.
- Fludd R.* Doctor Fludds answer unto M. Foster Or, The squeeasing of Parson Fosters sponge, ordained by him for the wiping away of the weapon-salve. London: Nathaniel Butter, 1631.
- Fludd R.* Responsvm ad Hoplocrisma-Spongvm M. Fosteri presbiteri ab ipso ad vngventi armarii validitatem delendam ordinatvm. Goudae: Excudebat Petrus Rammazenus, 1638.
- Foster W.* Hoplo-Crisma Spongv, or a Sponge to wipe away the Weapon-Salve, wherein is proved that the Cure taken up among us by applying the Salve to the Weapon is magical and unlawful. London: Printed by Thomas Cotes, for Iohn Grove, 1631.
- Gilbert W.* Gulielmi Gilberti Colcestrensis, medici Londinensis, De magnete: excudebat Petrus Short, 1600.
- Goclenius R.* Tractatus de magnetica curatione vulneris. Marpurgi: ex officina r. utvvelckariana, 1610.
- Goclenius R.* Apologetica pro astromantia discursus. Marpurgi Hessorum: ex officina Pauli Egenolphi, Typogr. Acad., 1611.
- Goclenius R.* Lexicon philosophicum. Francofurti: Vidua Matthiae Beckeri, 1613.
- Goclenius R.* Tractatus novus de magnetica vulnerum curatione, citra ullum et dolorem, et remedii applicationem, et superstitionem, mirandarum & in naturae maiestate abditarum rerum causas patefaciens. Francofurti: impensis Petri Musculi & Ruperti Pistorii, 1613.
- Goclenius R.* Synarthrosis Magnetica, opposita infaustae anatomiae Joh. Roberti, D. theologi, et Jesuitae pro defensione tractatus, De magnetica vulnerum curatione. Marpurgi: apud Jonam Saurium, 1617.
- Hartman G.* Postscript // *Digby K.* A choice collection of rare secrets and experiments in philosophy as also rare and unheard-of medicines, menstruums and alkahests: with the true secret of volatilizing the fixt salt of tartar / Ed. George Hartman. London: Printed for the author, 1682. P. 271–273.
- Helmont van I. B.* De magnetica vulnerum naturali et legitima curatione contra opinionem D. J. Roberti. Parisiis: Leroy, 1621.
- Helmont van I. B.* De magnetica vulnerum curatione // Theatrum Sympatheticum auctum, exhibens varios authores. Norimbergæ: apud Johan. Andream Endterum, & Wolfgangi Junioris Heredes, 1662. P. 463–507.
- Irvine Ch.* Medicina magnetica: or, The rare and wonderful art of curing by sympathy. Edinburgh: C. Higgins, 1656.
- Kircherus A.* Magnes, sive de arte magnetico. Romae: ex typographia Ludouici Grignani, 1641.

Kjellgren J. By natural means: magic and medicine in Ericus Johannis Prytz's *Magia incantatrix* (1632) // *Medicine, Natural Philosophy and Religion in Post-Reformation Scandinavia* / Ed. by O. Grell, A. Cunningham. London, New York: Routledge, 2017. P. 199–216.

Larson F. *Severed: A History of Heads Lost and Heads Found*. New York, London: Liveright publishing corporation, 2014.

Papinus N. *De pulvere sympathico dissertatio* // *Theatrum Sympatheticum auctum, exhibens varios authores*. Norimbergæ: apud Johan. Andream Endterum, & Wolfgangi Junioris Heredes, 1662. P. 143–164.

Paracelsus. *Aureoli Theophrasti Paracelsi Archidoxorum, Seu de Secretis Naturae mysteriis, libri decem: Quibus nunc accesserunt Libri duo, unus de Mercuriis Metallorum, alter de Quinta Essentia: Manualia item duo, quorum prius Chemicorum verus thesaurus, posterius praestantium Medicorum experientiis refertum est: ex ipsius Paracelsi autographo*. Basileae: per Petrum Pernam, 1582.

Paracelsus. *Of the Supreme Mysteries of Nature* / Tr. by R. Turner. London: Printed by J. C. for N. Brook and J. Harison, 1656.

Porta J. B., della. *Natural magick*. London: Printed for Thomas Young, and Samuel Speed, 1658.

Rattray S. *Aditus novus ad occultas sympathiae et antipathiae*. Tubingae: Impensis Johannis Henrici Reisii, 1662.

Rhumelius I. *Herniarum Cura Magnetica*. Noribergae: Excusis typis Abrahami Wagenmanni, 1630.

Ridley M. *A short treatise of magneticall bodies and motions*. London: Printed by Nicholas Okes, 1613.

Roberti J. *Goclenius Heautontimorumenos: id est: Curationis magneticae, & unguenti armarii ruina*. Lvxembvrgi: Excudebat Hvbervs Revlandt, 1618.

Sennert D. *De chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu ac dissensu liber*. Wittebergæ: apud Zachariam Schurerum, 1619.

Roberti J. *Tractatus novi de magnetica vulnerum curatione autore D. Rodolpho Goclenio, Med. D. & professore Marpurg. ordinario, brevis anatome* // *Theatrum Sympatheticum auctum, exhibens varios authores*. Norimbergæ: apud Johan. Andream Endterum, & Wolfgangi Junioris Heredes, 1662.

Sennert D. *Practicae medicinae. Libri I–VI. Liber V.* Lugduni: Sumpt. Petri Ravaud, 1633.

Spence L. *An Encyclopaedia of Occultism*. New York: Dodd, Mead & Company, 1920.

Strauss L. *Illustrissimo & excellentissimo comiti, domino Dygbeo, reg. Magnae Britanniae cancellario* // *Theatrum Sympatheticum auctum, exhibens varios authores*. Norimbergæ: apud Johan. Andream Endterum, & Wolfgangi Junioris Heredes, 1662.

Theatrum Sympatheticum auctum, exhibens varios authores. Norimbergæ: apud Johan. Andream Endterum, & Wolfgangi Junioris Heredes, 1662.

Tentzelius A. *Medicina diastatica*. Jehnae: sumptibus Johannis Birckneri, 1629.

Tentzelius A. *Medicina diastatica, or Sympatheticall mumie*. London: Printed by T. Newcomb for T. Heath, 1653.

Thorndike L. *A History of Magic and Experimental Science*. In 14 vols. Vol. 7. London: Macmillan, 1958.

Wirdig S. *Nova medicina spirituum curiosa*. Hamburgi: Sumptibus Gothofredi Schulzen, 1673.

МАГИЯ В СИСТЕМЕ ВЗГЛЯДОВ РЕНЕ ГЕНОНА

Феномен магии вызывал и вызывает интерес у самых разных людей – от ученых до обывателей. Целью данной статьи является рассмотрение понимания магии французским мыслителем Рене Геноном (1886–1951), которое представлено в его поздней работе (1946) «Заметки об инициации» (в другом переводе – «Заметки о посвящении», оригинальное название – «Aperçus sur l'initiation»). Имеющийся в этой работе материал позволяет получить развернутое представление о понимании Геноном магии и ее связи с другими практиками и формами знания.

Говоря о современной ему ситуации с магией в западном мире, Генон отмечает, что среди тех, кто в наше время называет себя магами, встречается немало «фокусников и шарлатанов»¹, т. е. людей, которые лишь создают видимость магии как некоей особой (как правило – древней) практики, отличной от практик современного научного мира.

Далее французский эзотерик выделяет такой характерный для современной культуры класс людей, как «фантазеры». Этим словом Генон обозначает людей, которые, не принадлежа ни к одной древней традиции, не утруждая себя хотя бы изучением тех или иных древних текстов (что, впрочем, по мнению Генона, само по себе без причастности к живой традиции, бессмысленно), считают, что они самостоятельно «сумеют сымпровизировать “науку” на свой лад»², т. е. смогут стать магами, опираясь только на собственные силы и представления о данном предмете. По мнению Генона, это невозможно, и данный класс современных людей, так же как «фокусники и шарлатаны», не имеет никакого отношения к «подлинной» магии, в том смысле, который в данное слово вкладывает французский эзотерик.

Одним словом, по мнению Генона, в современном западном мире большая часть магии есть не более чем продукт недоразумения или обмана, а практикующие ее маги – обманщики, либо обманывающие других людей, либо самих себя.

На первый взгляд, в разоблачительном пафосе Генона можно усмотреть сходство французского мыслителя со сциентистской и атеистической критикой магии. Однако, в отличие от такого рода авторов, Генон, как эзотерик, не сомневается в реальности магии как таковой. Он лишь против неправильного, с его точки зрения, понимания магии, которое, хотя и преобладает в современном западном мире, но не является для Генона единственно возможным пониманием данного феномена. Следовательно, для французского мыслителя отрицание современной западной магии не тождественно отрицанию магии как

© С. С. Логиновский

¹ Генон Р. Заметки об инициации. С. 154.

² Там же.

таковой. Напротив, для Генона такое отрицание в действительности есть защита магии от отрицания, видами которого можно считать профанацию и подмену понятий – то, чем заняты, согласно французскому эзотерику, современные маги.

Учитывая опасность подобного рода искажений, Генон, прежде чем изложить собственное понимание магии, считает необходимым указать на те заблуждения относительно понимания данного феномена, которые широко распространены в современном западном мире и мешают пониманию феномена магии.

По мнению французского мыслителя, в значительной степени эти заблуждения обусловлены неправильным словоупотреблением, тем, что те или иные слова «применяются к вещам, не имеющим к ним никакого отношения и даже иногда противоположным нормальному значению слова»¹. В частности, «термин “магия” беспрестанно и невпопад применяется сегодня к самым различным вещам, и порой без малейшей связи с тем, что он реально обозначает»². В результате, современные люди, по мнению Генона, не имеют адекватного представления о том, что же такое магия.

Прежде всего, Генон указывает на метафорическое использование слова «магия». В этом случае, замечает французский мыслитель, «“магия” приобретает скорее “литературный” оттенок»³, используется не в собственном, а в переносном смысле. Генон не отрицает того, что то или иное художественное произведение может производить, как он выражается «психологический эффект»⁴, но настаивает на том, что сам по себе такой эффект не имеет прямого отношения к сущности магии.

Еще более распространенным является квалификация как магического всего, что «кажется более или менее странным, что выходит за рамки обычного (или того, что принято считать таковым)»⁵. Такое расширительное понимание магии обесмысливает данный феномен, смешивает магию с множеством других явлений, отличных от нее.

Далее Генон указывает на попытки объяснения магии путем сведения ее к тем или иным естественным явлениям, известным современному естествознанию (электричество, «излучения» и т. п.). Он подчеркивает, что данный подход также ошибочен, поскольку фактически отрицает магию как самостоятельное явление, с чем французский мыслитель, как эзотерик, не согласен.

Впрочем, далее Генон указывает на то, что в определенном смысле магия близка к современной науке (естествознанию). Более того, французский мыслитель считает возможным и необходимым квалифицировать магию как экспериментальную науку. Но при этом он подчеркивает, что магия не тождественна современному экспериментальному естествознанию, хотя и указывает

¹ Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. С. 53.

² Генон Р. Заметки об инициации. С. 261.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 262.

⁵ Там же. С. 261.

на генетическую связь между ними, вскользь упоминая об импульсе, данном магией развитию современных экспериментальных наук¹.

Определенное, весьма ограниченное, сходство современного естествознания и магии, с точки зрения Генона, заключается в том, что и то, и другое есть набор практик для манипуляции с различного рода «феноменами». Под «феноменами» французский мыслитель понимает все, что не относится к трансцендентному уровню бытия, уровню, который не доступен для современного человека, который, поэтому, нередко отрицает сам факт его существования.

Различие же современного естествознания и магии для Генона определяется тем, что хотя типологически та реальность, к которой обращены данные «экспериментальные науки», одна и та же, но каждая из них обращена к различным уровням этой реальности. Другими словами, в рамках системы взглядов Генона современная наука (естествознание) и магия различаются в первую очередь своим объектом, его онтологическим статусом, что обуславливает все другие их различия (специфические особенности).

Специфика онтологии Генона, определяющая как понимание им магии, так и ее отличие от других практик, заключается в следующем. Французский мыслитель выделяет три уровня бытия: материальный, «витальный» и трансцендентный. Тот уровень бытия, к которому обращена магия, Генон называет «витальным планом» бытия, или «областью тонкого проявления, взятого в своих преломлениях, наиболее близких к телесной сфере»².

Также французский эзотерик называет данный уровень бытия «промежуточным миром»³. Этот мир, как он считает, более «сложен и обширен»⁴, нежели материальный мир, изучаемый современным естествознанием. Однако для Генона он также относится к сфере, к которой применимо «естественное» познание («естественное» в его терминологии, т. е. не требующее изменения обычного для современного мира состояния субъекта познания – человека), пусть и несколько иного рода, нежели познание материального мира. Это позволяет Генону утверждать, что и сами эти уровни бытия (материальный и «витальный», промежуточный) являются естественными, принципиально отличными от «сверхъестественной» трансцендентной реальности, требующей, соответственно, совершенно иного способа познания, который французский мыслитель обозначает термином «инициация».

Такое, пусть и весьма ограниченное, сходство магии и современного естествознания, как считает Генон, имеет большое значение как для понимания магии вообще, так и для особенностей отношения к ней в современном западном мире.

¹ Генон Р. Заметки об инициации. С. 153.

² Там же. С. 154.

³ Там же. С. 155.

⁴ Там же.

Во-первых, становится понятна популярность магии у современных людей: им, воспитанным на представлении о том, что современное естествознание является эталоном знания как такового, проще воспринимать именно магию в силу определенного, пусть и внешнего, обманчивого сходства с естествознанием. Впрочем, для Генона эта простота относительна, поскольку он считает, что в действительности современные люди не понимают сущности магии. Они проецируют свои представления, сформировавшиеся под решающим воздействием современной науки, на все остальные способы отношения к действительности, включая магию. В результате, как считает Генон, у современных людей формируется образ магии, не имеющей никакого отношения к «реальной» магии, т. е. к тому, как ее понимает французский мыслитель. Более того, современные псевдомаги в угоду современной сциентистской моде сознательно делают магию наукообразной, тем самым искажая ее первоначальный смысл.

Во-вторых, сходство магии и современного естествознания, по мысли Генона, делает неизбежным невысокую оценку магии. Причина этого в том, что для французского эзотерика характерна крайне низкая оценка современной науки. Это особенность его мировоззрения известна всякому, кто хотя бы немного знаком с его текстами. Мы имели возможность говорить об этом ранее¹, поэтому здесь ограничимся лишь двумя цитатами (отсылая желающих подробнее ознакомиться с данным вопросом к указанной работе). Генон считает, что современная «наука обладает лишь разного рода иллюзорными представлениями, которые никуда не ведут и ни на чем не основаны»². Она есть не более чем «верование, покоящееся только на незнании (пусть даже “ученом”) и на пустых предубеждениях, не может рассматриваться иначе, чем вульгарное суеверие»³.

Столь низкая оценка помимо прочего определяется тем, что современная наука всецело обращена к изучению материального уровня бытия, который к тому же, как правило, объявляется единственно существующим. Но даже и этот уровень бытия современная наука, как считает французский мыслитель, не способна постичь.

Впрочем, это для Генона не так важно, поскольку даже если бы современная наука и могла познать материальное бытие, ее статус в системе взглядов французского мыслителя принципиально не изменился бы. Причина этого в том, что для Генона ценным является познание лишь трансцендентного уровня бытия, определенным образом понимаемое приобщение к нему. Познание же иных уровней бытия само по себе не представляет большой ценности. Именно по этой причине Генон оценивает магию не очень высоко: она, так же как и наука, направлена на познание «феноменов» (в геноновском значении этого слова). Пусть это не материальные, а «витальные» феномены, но все же это

¹ См.: *Логиновский С.С.* Новоевропейская метафизика в системе взглядов Рене Генона // *Алитер.* 2015. № 5. С. 131–144.

² *Генон Р.* Очерки о традиции и метафизике. С. 204.

³ *Генон Р.* Восток и Запад. М.: Беловодье, 2005. С. 85.

феномены – различного рода явления естественных уровней бытия, познание которых не открывает человеку трансцендентную реальность.

Познание, которое открывает доступ к трансцендентному уровню бытия, Генон обозначает термином «инициация». Французский эзотерик всячески подчеркивает его принципиальное отличие от всех других способов познания, в том числе и от таких, на первый взгляд, близких, как мистицизм¹. В этом ряду способов познания магия оказывается на одном из последних мест, уступая мистицизму и превосходя лишь современное естествознание.

В качестве одного из подтверждений такого невысокого статуса магии в системе «традиционных наук» Генон ссылается (впрочем, без указания источника приводимой информации) на то, что на традиционном Востоке – в Тибете, Индии или Китае – магия «далеко не в чести»². Французский эзотерик утверждает, что на Востоке магией заняты лишь те, «кто не способен подняться на более высокий уровень»³.

Все же, французский мыслитель не считает, что магия столь же бессмысленна и бесполезна, как современная наука. В отличие от последней магия (в своей аутентичной «традиционной» версии), хотя и опосредованно, но все же связана с трансцендентной реальностью, «зависит от высших принципов»⁴, есть их «приложение», пусть и «вторичное и случайное»⁵, чего ни в коем случае нельзя сказать о новоевропейском естествознании. Согласно Генону, если магия занимает подобающее ей подчиненное (фактически – низшее) место в иерархии традиционных наук и не пытается подменить их собою, следует «высшим принципам» в доступной для себя мере, то в определенных, пусть и второстепенных, вопросах она может быть полезна.

Вместе с тем, занимая низшее положение в системе традиционных наук и будучи глубже всех их погружена в «феноменальный» мир, магия более других традиционных наук склонна к искажению и вырождению. Примеры подобного Генон видит не только в настоящее время, но и в древности, например, в колдовстве, которое, согласно французскому эзотерику, есть выродившаяся магия, особенность которой в том, что, при сохранении правильных «традиционных» обрядов их «традиционное» значение утрачивается.

Для современного западного мира также характерно тотальное искажение представлений о магии, причем не только в сознании обывателей, но и у тех, кто практикует магию и кого Генон предлагает называть «магистами», чтобы даже на уровне названия отличать их от магов как представителей истинной, «традиционной» магии. Но искажение это другого рода, отражающее специфику современного западного мира.

¹ См. об этом подробнее: *Логиновский С.С.* Образ мистики в учении Рене Генона // Религиоведческие исследования = *Researches in Religious Studies*. 2015. № 2 (12). М., 2015. С. 73–84.

² *Генон Р.* Заметки об инициации. С. 153.

³ Там же. С. 154.

⁴ Там же. С. 153.

⁵ Там же.

Во-первых, Генон критикует современных ему оккультистов, практикующих магию, за неподобающе высокую оценку магии. Во-вторых, он считает, что современные оккультисты искажают само понимание магии, путая такие совершенно разные феномены, как обряды и церемонии. В результате возникает такое оригинальное современное искажение, как «церемониальная магия», которая, с точки зрения Генона, от «аутентичной» «традиционной» магии отличается даже больше, чем колдовство.

Рассматривая подробнее первый момент, следует отметить, что, с точки зрения Генона, характерная для современных эзотериков высокая оценка магии нарушает принципиальную для французского мыслителя иерархию традиционных «наук», соответствующих структуре реальности (как она видится Генону).

Чрезмерное увлечение магией скрывает от человека единственно верный путь к трансцендентному – инициацию. Увлекаясь современной магией (как аутентичной, так и придуманной «шарлатанами»), современный западный человек остается самим собой, он ничуть не изменяется, заменяя (или совмещая) одно неудачное средство познания (современную науку) на другое (магию), но также направленное исключительно на близкий и понятный ему феноменальный мир.

Увлечение магией даже ухудшает ситуацию, поскольку создает иллюзию расширения познавательной области, достижения трансцендентного уровня бытия, чего на самом деле, с точки зрения Генона, в случае с магией (в любом ее варианте, включая «правильный», «традиционный» / традиционалистский), быть не может.

Что касается адекватности представлений о магии современных ему оккультистов, то, по мнению Генона, современным западным людям, к числу которых относится и современные оккультисты, практикующие магию, совершенно неизвестна аутентичная (традиционная) магия. Вместо этого они имеют дело с различного рода суррогатами и даже просто с шарлатанским «новоделом».

Примером современного искажения магии для Генона является церемониальная магия, рассмотрению которой он посвящает отдельную главу (двадцатую) своей работы.

По мнению французского эзотерика, само название «церемониальная» указывает на неаутентичность современной магии, поскольку в его эзотерической системе «церемония» есть практика, характерная лишь для профанного, материального уровня бытия. Для «подлинных», аутентичных, традиционных форм характерен такой вид практики, как «обряд». У каждой традиционной формы – религии, магии и т. д., согласно Генону, есть свои собственные обряды, составляющие практическую сторону данной формы. Современные «магистры» по мнению Генона совершенно не знакомы с этим «аутентичными» обрядами, практикуя исключительно «церемонии».

Принципиальная разница между обрядами и церемониями для Генона заключается в том, что обряды, при правильном их использовании, способны

изменять ту область бытия, которая является сферой их применения. Церемонии же не изменяют ничего, кроме сознания людей. При этом данное изменение не носит качественного характера: онтологический статус человека и даже его сознания не изменяется. По сути, в ходе церемонии реально ничего не меняется, за исключением субъективных переживаний и представлений людей, задействованных в церемониях.

Причина этого в том, что церемонии есть не более чем формализованная (подчиняющаяся определенному алгоритму система действий) и торжественная (характеризующееся «внешней помпезностью») светская практика, никак не связанная с «высшими уровнями» бытия. Обряды же, напротив, в системе взглядов Генона есть «необходимые “носители” “духовных влияний”, без которых речь может идти не о каком-либо действительном контакте с реальностями высшего порядка, но лишь о смутных и непоследовательных устремлениях, у туманном “идеализме” и о пустых спекуляциях»¹. Генон считает, что собственно обрядом можно называть только такого рода традиционную практику, открывающую «высшие» уровни бытия, для него «не бывает профанного обряда»².

В связи с таким четким различием обрядов и церемоний Генон выступает против их смешения и тем более отождествления. Французский эзотерик признает, что обряд может иметь внешнее церемониальное оформление, не переставая быть при этом обрядом и отличаться от церемоний. Церемония же всегда есть элемент профанический, «носит искусственный, даже, скажем так, условный характер, поскольку, в конечном счете, это изобретение человеческое»³, никак не связанное с «высшими» уровнями бытия.

По этой причине церемониальная магия – единственная, по мнению Генона, известная современным оккультистам магия – есть не более чем фикция, совершенно не связанная с аутентичной традиционной магией.

Такая ситуация с точки зрения Генона закономерна, поскольку для него всякая традиционная наука предполагает живую традицию, преемственность носителей знания. Современный же человек, даже искренне стремящийся к познанию «традиционных наук», в том числе магии, практически лишен возможности общения с реальными представителями традиции. Это определяет недоступность «подлинной» магии для современных людей и доминирование «сымпровизированной», придуманной современной людьми псевдомагии.

Анализируя представления Генона о магии, следует заметить, что они отличаются оригинальностью. Его нельзя отнести ни к сциентистски ориентированным ниспровергателям этого древнего знания, ни к его восторженным поклонникам.

Оригинальность геноновских представлений определяется детально разработанной системой мировоззрения, в которой каждой известной форме знания и практике отведены строго определенные место и функции. Эта система

¹ Генон Р. Заметки об инициации. С. 256.

² Там же. С. 257.

³ Там же. С. 258.

мировоззрения делает рассуждения французского эзотерика ясными и последовательными, но только в рамках этой системы. Без принятия посылок геноновской системы многие его рассуждения как минимум не кажутся очевидными, а ясность и последовательность могут рассматриваться как догматизм, не подкрепленный фактами, как с точки зрения науки, так и с точки зрения эзотерики (хотя и по разным основаниям, и с различными выводами).

Так, рассмотренные представления Генона о магии могут привести к мысли о том, что французский эзотерик стоит исключительно на охранительных позициях, защищая некое древнее аутентичное понимание магии. По крайней мере, сам Генон склонен воспринимать свою позицию именно так, постоянно противопоставляя ее (как имеющую свои истоки в древности, чуть ли ни «примордиальной») современному (не только по времени существования, но и по господствующему дискурсу) ложному (с его точки зрения) представлениям о магии. Однако с научной точки зрения (конечно, ложной, по мнению Генона) его собственные представления о магии являются если и не полностью, то во многом современными, причем, опять же, не только по времени существования.

В самом деле, представления Генона о магии являются органической частью детально разработанной иерархически выстроенной системы различных форм знания и практик. Существование столь сложной и в целом непротиворечивой (внутри собственных посылок) системы до Генона, особенно в древности (причем, не только примордиальной), весьма сомнительно. По крайней мере, никаких научных подтверждений такого существования не имеется. Напротив, научные знания о магических практиках различных эпох обнаруживают весьма заметное разнообразие, как в самих магических практиках, так и в способах их интерпретации, в частности, в онтологиях, которые «объясняют» и легитимируют их использование.

Система взглядов Генона отличается оригинальной онтологией, обнаруживающей связь с таким развитыми онтологиями, как христианская, неоплатоническая и индуистская (онтология веданты). Эта связь – тема, заслуживающая отдельного исследования, но и без него понятно, что представители «аутентичной» древней магии, возникшей в дофилософскую и добогословскую эпоху, не имеют детально разработанной онтологии в духе позднейших религиозных и философских систем. Сам Генон признает этот факт, но склонен интерпретировать его как признак вырождения магии уже в эпоху постпримордиальной древности. Однако в этом случае получается, что чуть ли не все известные науке магические практики, начиная с древности (за исключением более чем гипотетической «примордиальной» эпохи), есть не более чем вырождение. В системе Генона так оно есть, но современная наука вряд ли готова поверить ему на слово.

Конечно, Генон, как эзотерик, считает, что отсутствие таких знаний вовсе не случайно, а, скорее, закономерно: будучи эзотерическим, подобное знание не было всеобщим достоянием, передавалось от учителя ученику тайно и поэтому о нем не сохранилось никаких (или почти никаких) данных. Но подобная позиция делает возможной не только геноновскую интерпретацию магии,

но и, в принципе, любую другую, в том числе отрицающую геноновскую. При желании и определенных усилиях возможно выстроить непротиворечивую (внутри собственных посылок) систему эзотерических знаний и практик, в которых, например, современная церемониальная магия будет вершиной развития магии. Подобного рода попытки имели место в истории современной эзотерики, но их рассмотрение выходит за рамки данного исследования. Здесь достаточно упомянуть саму возможность подобных построений, что указывает на проблемы обоснования истинности представлений Генона не только с научной (это очевидно), но и эзотерической точек зрения.

В целом образ магии у Генона, включая ее более чем невысокую оценку, обнаруживает заметную близость к оценке данного феномена в развитых (осевых) религиях, появившихся намного позднее магии и предложивших радикально иное мировоззрение, отличное от того мифологического мировидения, в рамках которого возникла и органично существовала магия. Конечно, и после этой мировоззренческой революции магия не исчезла, но ее статус существенно понизился (в разных религиозных традициях – различно) вплоть до статуса «отверженного» ложного знания в христианстве.

Можно предположить, что сам Генон признает магию лишь по причине ее несомненной древности. Причем внимательное прочтение его текстов позволяет заключить, что фактически оценка Геноном магии является ее слабо замаскированным отрицанием. В самом деле, согласно французскому эзотерику, занятия даже «истинной» древней магией вовсе не обязательны, поскольку никак не связаны с достижением главной для него цели, не связаны с «высшими» уровнями бытия. А препятствовать этому занятия любого вида магией могут с большой долей вероятности. По этой причине, с точки зрения Генона, магией в любом ее виде лучше вовсе не заниматься.

Таким образом, с одной стороны, в отличие от представителей новоевропейской науки, Генон не отрицает реальности магии. С другой стороны, французский эзотерик даже «подлинную» магию оценивает не очень высоко, а современную ему магию, практикуемую западными оккультистами, и вовсе считает псевдомагией. Оригинальность геноновских представлений определяется детально разработанной системой мировоззрения, опирающуюся на развитую онтологию, характерную для религий и философий осевого времени. Это позволяет квалифицировать представления Генона о магии как оригинальный вариант современного осмысления данного феномена в рамках эзотерического дискурса.

ЛИТЕРАТУРА

- Генон Р.* Очерки о традиции и метафизике / Пер. с франц. СПб.: Азбука, 2000.
- Генон Р.* Восток и Запад / Пер. с франц. М.: Беловодье, 2005.
- Генон Р.* Заметки об инициации // *Генон Р.* Кризис современного мира / Пер. с франц. М.: Эксмо, 2008. С. 141–409.
- Логиновский С.С.* Новоевропейская метафизика в системе взглядов Рене Генона // *Алитер.* 2015. № 5. С. 131–144.
- Логиновский С. С.* Образ мистики в учении Рене Генона // *Религиоведческие исследования = Researches in Religious Studies.* 2015: № 2 (12). М., 2015. С. 73–84.

ПЕРВОИСТОЧНИКИ

Рене Генон

ЗАБЛУЖДЕНИЯ СПИРИТОВ

(начало)

Предисловие переводчика

Слово «спиритизм»¹ вряд ли может что-то сказать подавляющему большинству наших современников. Возможно, один-два человека вспомнят, что это связано с общением с умершими. А вот во второй половине XIX в. теории и практики спиритизма находились в центре общественного внимания, кипели жаркие дискуссии, и немало копий было сломано вокруг вращающихся столиков и блюдечек, которые спириты использовали для вызывания духов. Создавались целые научные общества и комиссии с целью изучения спиритических феноменов². Бывало и так, что убежденные скептики, столкнувшись с этими столиками, блюдечками и материализациями, становились не менее яростными апологетами «инога мира». Активными участниками спиритических сеансов были звезды мировой науки и культуры первой величины: писатель Виктор Гюго, социалист-утопист Роберт Оуэн, изобретатель Томас Эдисон, физик и химик Мария Склодовская-Кюри, психиатр и антрополог Чезаре Ломброзо³.

Не обошло увлечение спиритизмом и Российскую империю. Автор этой книги Рене Генон вполне обоснованно пишет, что в России увлечение спиритическими практиками проникло во все слои общества⁴. В числе первых адептов спиритизма или, как его стали называть в русской среде, столоверчения, были бывший декабрист Ф. Н. Глинка и составитель знаменитого словаря В. И. Даль. Позже к ним добавился А. Н. Аксаков, которого упоминает Генон⁵. А в 1875 г. общественность поразили появившиеся в популярнейших изданиях того времени «Вестнике Европы» и «Русском вестнике» статьи в защиту столоверчения за подписью химика А. М. Бутлерова и зоолога Н. П. Вагнера, входивших в кружок спиритов, созданный Аксаковым. Участники кружка стремились популяризовать свои взгляды: читали публичные лекции, с 1881 г. издавали журнал «Ребус». Для Аксакова, ставшего, пожалуй, самым видным

© А. А. Игнатъев (перевод).

¹ Родиной этого слова является Франция, в англосаксонских странах аналогичное течение первоначально именовалось «modern spiritualism», а затем просто «spiritualism» (*Guénon R. L'erreur spirite. P. 13, 21*).

² Примером служат комитет Диалектического общества во Франции, Общество психических исследований в Великобритании и «Комиссия для рассмотрения медиумических явлений» Д. И. Менделеева в России.

³ *Вашингтон II. Бабуин мадам Блаватской. С. 18–19.*

⁴ *Guénon R. L'erreur spirite. P. 88.*

⁵ *Ibid. P. 88.*

русским спиритом, «экспериментальный спиритизм» доказывал существование духовного мира, являющегося основанием различных религий¹. Когда в 1866 г. скончался А. М. Бутлеров, Вагнер, друживший с ним со студенческой скамьи, занялся материализацией его духа: знаменитый химик появлялся будто бы закутанный весь в белом, с образком в руках. Подобная новость вызвала недоверие у Аксакова и привело к разрыву между ним и Вагнером². Оппонентом Аксакова и его единомышленников выступил Д. И. Менделеев, по инициативе которого была создана «Комиссия для рассмотрения медиумических явлений». В результате тщательных и длительных исследований комиссия пришла к выводу, что спиритизм является следствием использования «медиумами» психологических факторов для управления сознанием людей³. Ф. М. Достоевский (сам принимавший участие в сеансах) написал, что спиритизм – это «великое, чрезвычайное и глупейшее заблуждение, блудное учение и тьма»⁴ (здесь Федор Михайлович охотно бы согласился с Рене Геноном), а другой великий русский писатель, Л. Н. Толстой, сатирически изобразил увлечение вызываниям духов в «Плодах просвещения». Впрочем, это не помешало новому всплеску интереса к столоверчению среди декадентствующей интеллигенции Серебряного века. Именно в ту пору спиритами стали Николай Рерих и его супруга Елена. Знавший их А. Н. Бенуа, который сам отошел от спиритизма, писал: «Не так отнесся к спиритизму мой приятель, знаменитый художник Н. К. Рерих. С начала XX века он, вместе с женой, стал систематически заниматься общением с миром духов, а позже, в эмиграции, превратил это занятие в нечто как бы профессиональное, что, как говорят, принесло ему немалую материальную выгоду и всяческий почет»⁵. И всякий знакомый с рериховским учением, прочитав «Заблуждение спиритов», сразу поймет, каков источник его происхождения. Впрочем, чего удивительного, если Генон, ссылаясь на некую парижскую учительницу, знавшую Ленина, пишет, что даже Владимир Ильич называл себя спиритом⁶. «Вертеть столик» многие продолжали и в Советской России в 20–30-е гг., о чем, в частности, рассказывал мой покойный друг и учитель А. Н. Хованский⁷. Он вспоминал: «О спиритизме я знал с первых лет моей теперешней жизни. Мои родители признавали его истинность, но никогда им не занимались, полагая, что это вредное и даже греховное дело, потому что большей частью приходят “лярвы”, т. е. разновидность нечистых духов»⁸. Описывая далее свои занятия спиритизмом, А. Н. делал такой

¹ Раздьяконов В. С. Христианский спиритизм Н. П. Вагнера и рациональная религия А. Н. Аксакова между «наукой» и «религией». С. 70.

² Раздьяконов В. С. Расцвет и закат «экспериментального спиритизма» в России 80–90-х годов XIX века. С. 166.

³ Материалы для суждения о спиритизме. СПб.: Типография товарищества «Общественная польза», 1876.

⁴ Достоевский Ф. М. Дневник писателя. С. 151.

⁵ Цит. по: Андреев А. И. Гималайское Братство: Теософский миф и его творцы. С. 159.

⁶ Guénon R. L'erreur spirite. P. 88.

⁷ Хованский А. Н. Князь Алексей Николаевич Хованский: Былое в воспоминаниях и стихах. С. 160–182.

⁸ Там же. С. 160.

вывод: «Эти опыты расстраивают здоровье, и я не советую никому без серьезных оснований заниматься подобного рода делами»¹.

В Европе новый всплеск интереса к спиритическим феноменам приходится на период после Первой мировой войны, когда множество потрясенных бедствиями людей жаждали увидеть трагически погибших близких². Именно в эту пору молодой философ-традиционалист Рене Генон, чье мировоззрение к тому времени уже вполне сложилось, пишет «Заблуждение спиритов», одну из своих первых крупных работ и последнюю, которая до сих пор не была переведена на русский язык³.

Книга Генона состоит из двух частей, при этом вторая часть почти в три раза больше по объему, чем первая. По-видимому, философ первоначально хотел ограничиться небольшой работой, и первая часть должна была представлять собой самостоятельную книгу, но затем решил продолжить свои исследования, и так появилась вторая часть, в которой более подробным образом излагаются идеи, содержащиеся в первой, ставшей, следовательно, своего рода пролегоменами.

В предисловии Рене Генон указывает на факт, что спиритизм является самой распространенной формой неоспиритуализма, а значит, и самой опасной, что, по его словам, и побудило его взяться за написание этой работы⁴. Первая часть начинается с определения самого понятия «спиритизм». Как пишет автор, основополагающий тезис спиритизма состоит в том, что общение с умершими является не только возможностью, но и реальностью, и спириты рассматривают такое общение не как нечто чрезвычайное, а как самое обычное и нормальное явление. Именно эта идея объединяет все школы и течения спиритизма, несмотря на их серьезные теоретические расхождения⁵. Вступая в контакт с людьми, «духи» воздействуют на материю и производят такие физические феномены, как перемещение предметов, постукивания и другие звуки. Это воздействие на материю осуществляется не прямо, но через посредничество живого человеческого существа, наделенного особыми способностями, которое благодаря этой посреднической роли именуется медиумом⁶. Поясним, что, согласно представлениям спиритов, человек состоит из трех элементов: духа, перисприта (примерно то же, что в оккультизме называется астральным телом) и тела. После смерти тела дух и обволакивающий его периспирит сохраняются (в то время как в теориях оккультистов астральное тело

¹ Там же. С. 176.

² *Guénon R. L'erreur spirite*. P. 2, 233.

³ Впрочем, в очень узких кругах книга была известна уже давно; Гейдар Джемаль вспоминает, что в 1968 г. эту книгу в оригинале на французском подарил ему Евгений Головин (*Джемаль Г. «Черный люстр»*. С. 213).

⁴ Под «неоспиритуализмом» Генон подразумевает возникшие в XIX–XX вв. псевдозотерические школы, включая теософизм Блаватской, которые он называет «набором причудливых произведений современного образа мышления» (*Guénon R. Théosophisme: Histoire d'une Rseudo-Religion*. P. 120, 123).

⁵ *Guénon R. L'erreur spirite*. P. 6.

⁶ *Ibid.* P. 7.

подвержено гибели)¹. Они либо снова перевоплощаются через определенный промежуток времени (так считал основоположник французской школы спиритизма Аллан Кардек и его последователи, верившие в реинкарнацию)², либо на неопределенный срок остаются в «развоплощенной» форме (этого мнения придерживалось первоначально подавляющее большинство англосаксонских спиритов)³; кроме того, Генон упоминает третью точку зрения, согласно которой дух, просуществовав после смерти тела максимум сто-сто пятьдесят лет, погибал⁴.

Рене Генон, прибегая как к философским, так и естественно-научным аргументам (сам философ замечает, что всегда основывается на «данных метафизики», с которыми познакомился благодаря восточным учениям⁵), опровергает тезис спиритов, что общение с умершими является самой обычной и доступной для всех практикой. Более того, он категорическим образом исключает возможность такого общения⁶. В частности, Генон замечает, что если признать правоту спиритов, то встает вопрос, почему «дух» действует лишь посредством чужого «пересприта», а не своего собственного. Если же допустить, что смерть вызывает изменения в «перисприте» таким образом, что лишает его определенных способностей к действию, то в таком случае возможность общения вообще ставится под сомнение⁷. Далее, как указывает Генон, общение между существами, относящимся к различным состояниям бытия, совершенно невозможно. При этом уточняется, что речь идет лишь об общении, устанавливаемом при помощи средств, которые каждое из этих существ может отыскать в условиях своего собственного состояния, что и есть случай способностей чувственного восприятия на телесном уровне. Поэтому общение благодаря чувственным средствам возможно лишь между существами, обладающими физическим телом⁸.

Демонстрируя несостоятельность спиритических теорий, Генон указывает на бесконечные противоречия, существующие между этими теориями, и на гротескность и нелепость представлений о «загробной жизни», встречающихся в текстах всех авторов-спиритов и являющихся только простым отражением земных представлений, плодом «подсознательного» воображения самих спиритов⁹.

Критикуя спиритизм, философ, однако, вовсе не отрицает реальность самих феноменов, которые «приватизировали» спириты¹⁰. Он признает, что такие феномены существовали во все времена, но интерпретация, которую дают

¹ Ibid. P. 8–9, 95.

² Ibid. P. 21, 121–122.

³ Ibid. P. 86–93.

⁴ Ibid. P. 106.

⁵ Ibid. P. 3.

⁶ Ibid. P. 58, 115.

⁷ Ibid. P. 9.

⁸ Ibid. P. 115–116.

⁹ Ibid. P. 97–110.

¹⁰ Ibid. P. 47.

им представители школ спиритизма, и сам дух спиритизма с его верой в прогресс, морализаторством, сентиментальностью и претензиями на научность являются сугубо современным явлением и не имеют прецедентов в истории человечества¹ (поэтому философ, например, так тщательно разводит в стороны спиритизм и магию²). Генон не раз приводит примеры того, что спиритизм оказывался связан с демократическими, социалистическими и антиклерикальными движениями³. Высмеивая напыщенную и пустую риторику, характерную для спиритов и прочих неоспиритуалистов⁴, он с иронией замечает, что ни у кого нет больше нетерпимости, как у проповедников терпимости и всеобщего братства⁵, и никто не бывает более аморален, чем настырные проповедники морали⁶.

Не отвергая реальность феноменов, автор «Заблуждения спиритов» размежевывается тем самым с теми учеными, которые сводили все к шарлатанству и галлюцинациям (хотя он и не отрицает того, что случаи мошенничества просто неисчислимы⁷). Рассмотрев различные теории, служащие для объяснения феноменов⁸, Генон высказывает мнение, что основным источником «сообщений с того света» и иных феноменов является подсознание медиума и остальных участников сеансов. При этом подсознания могут сливаться, образуя нечто вроде «коллективной сущности». На роль подсознания указывает факт, что содержание «сообщений» почти всегда соответствует культурному багажу, вкусам и идейным пристрастиям участников сеансов и, шире, настроениям, распространенным в обществе в данную эпоху⁹. Генон с иронией замечает, что у мормонов «духи» неизменно оказываются сторонниками многоженства, у французских спиритов, веривших в реинкарнацию, они говорят о перевоплощении душ, а у американских, которых пугала перспектива в следующей жизни оказаться в теле негра, духи реинкарнацию яростно отвергают¹⁰. Кроме того, в случае феноменов Генон допускал действие лишенных самосознания сил, которые он, ссылаясь на дальневосточную традицию, называет «блуждающими влияниями», а также действие психических элементов, принадлежавших человеческим существам, ныне находившимся в процессе распада¹¹. А в случае так называемого «спиритического целительства» философ указывал на преобладающую роль внушения¹².

¹ Ibid. P. 27–38, 86.

² Ibid. P. 34–36.

³ Ibid. P. 21, 25, 28, 222, etc.

⁴ Ibid. P. 167.

⁵ Ibid. P. 171.

⁶ Ibid. P. 191.

⁷ Ibid. P. 48.

⁸ Ibid. P. 58–65.

⁹ Ibid. P. 65–74, 83–84.

¹⁰ Ibid. P. 86.

¹¹ Ibid. P. 84.

¹² Ibid. P. 205, 209.

Можно сказать, что работа Генона «Заблуждение спиритов» полностью исчерпывает тему; помимо объяснения спиритических феноменов автор рассматривает отношения спиритизма с оккультизмом¹, с психизмом² и даже с сатанизмом³, описывает разновидности медиумов⁴ и опасности, связанные со спиритическими практиками⁵. У многих, возможно, вызовет удивление резкое неприятие Геноном идеи реинкарнации, которую он называет сугубо современной⁶. Вульгарные представления о реинкарнации, получившие распространение на Западе (в духе фантазий «кто я был в прошлой жизни»), тем более совмещенные с идеей «прогресса», действительно, трудно назвать традиционными и серьезными, и, видимо, стремительное распространение этих представлений в Европе и Америке⁷ вызвало отрицательное отношение Генона к идее реинкарнации вообще. В любом случае его размышления на эту тему весьма заслуживают внимания, особенно опровержение мнения, что учение о реинкарнации якобы присутствует в Евангелии⁸, и объяснение феномена «припоминания прошлых жизней» заимствованием психических элементов умерших существ⁹ и наследственностью¹⁰.

Опасения Генона по поводу распространения спиритизма, к счастью, не сбылись: популярный до Второй мировой войны, после нее он постепенно теряет влияние. Возможно, это связано с широким распространением средств досуга, и прежде всего телевидения. Смотреть по телевизору фильм про Наполеона оказалось гораздо интереснее, чем «общаться» с его духом при помощи азбуки. В настоящее время на Западе существуют разного рода объединения и группы спиритов, но они скорее находятся в состоянии обскурации и не привлекают серьезного общественного внимания. Среди современных «вращателей столиков» не встретишь ни Гюго, ни Ломброзо, ни Бутлерова. Впрочем, то же самое можно сказать и о других недругах Генона – теософистах. Что же касается постсоветского пространства, то здесь спиритизм в его классической форме давно уже умер. Так, в русскоязычном интернете существует всего лишь один посвященный спиритизму сайт, да и тот на бесплатном хостинге¹¹. Однако труд Генона вовсе не потерял от этого своей ценности, и речь идет, конечно, не только об исследованиях духовной жизни второй половины XIX – первой половины XX в. Дело в том, что пришедший на смену спиритизму New Age, несмотря на свою в большей степени коммерческую и гедонистическую направленность, сохранил во многом родимые пятна последователей Кардека

¹ Ibid. P. 39–46.

² Ibid. P. 47–57.

³ Ibid. P. 182–198.

⁴ Ibid. P. 199–210.

⁵ Ibid. P. 234–241.

⁶ Ibid. P. 125.

⁷ Ibid. P. 120.

⁸ Ibid. P. 135–136.

⁹ Ibid. P. 126–127, 150.

¹⁰ Ibid. P. 127, 152.

¹¹ Русский спиритический сайт «Рассвет»: [URL]: <http://www.rassvet2000.narod.ru> (дата обращения: 10.07.2015).

и Дени: контактерство (только не с духами умерших, а с инопланетянами и «космическим разумом»), веру в «духовный прогресс» и перевоплощение душ, интерес к парапсихологическим явлениям, экстрасенсорное целительство. Именно это и делает книгу Генона «Заблуждение спиритов» весьма актуальной в наши дни. Добавим, что на Западе «Заблуждение спиритов» до сих пор вызывает большой читательский интерес. Об этом говорит множество изданий на различных языках, вышедших за последние тридцать лет: в 1991 и 2013 гг. на французском во Франции, в 2001, 2003 и 2004 гг. на английском в США, в 1988, 1998 и 2006 гг. на итальянском в Италии, в 2010 г. на испанском в Аргентине.

Обращает на себя внимание, что в качестве источников автор использует преимущественно работы своих соотечественников, как спиритов и оккультистов, так и ученых, занимавшихся изучением спиритических феноменов (Аллан Кардек, Леон Дени, Папюс, Габриэль Делан, Лакруа, Эжен Нью, Поль Жибье, полковник де Роша и другие). В меньшей степени его интерес вызывают труды по теме, созданные в Англии и США (Данглас Хоум, Дональд МакНаб). Кроме того, в тексте «Заблуждения спиритов» присутствуют редкие ссылки на распространение спиритизма в Италии¹, Германии² (он пишет, что истинные корни движения спиритов надо искать в Германии³), Бразилии⁴ и России⁵. Возможно, это даст повод кому-либо упрекнуть Генона в неполном характере исследования, однако он, по его собственному признанию, вовсе не собирался делать исторический обзор⁶. В теоретическом же плане, надо признать, спиритизм получил наибольшее развитие именно на родине автора. Следует отметить, что, вращаясь в первом десятилетии XX в. в кругах парижских оккультистов и мистиков (Генон вступил практически во тайные общества, группировавшиеся вокруг ордена мартинистов, возглавляемого первой звездой мира оккультизма Папюсом)⁷, ему наверняка приходилось сталкиваться и со спиритами, но сам он об этих контактах практически не упоминает.

Перевод книги Р. Генона выполнен по изданию: *Guénon R. L'erreur spirite*. Paris: Rivière, 1923.

ЛИТЕРАТУРА

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

Вашингтон П. Бабуин мадам Блаватской / Пер. с англ. М.: КРОН-Пресс, 1998.

¹ Ibid. P. 53, 239.

² Ibid. P. 12, 21, 224, 232–233.

³ Ibid. P. 12.

⁴ Ibid. P. 224.

⁵ Ibid. P. 88.

⁶ Ibid. P. 1–2.

⁷ *Дугин А. Г.* Пророк золотого века. С. 116–117; *Мероз Л.* Рене Генон. Премудрость посвящения. С. 17, 28–31; *Фейдель П.* Краткий обзор исторической роли Рене Генона. С. 328–349.

Джемаль Г. «Черный люстр» // Где нет параллелей и нет полюсов: памяти Евгения Головина / Сост. Е. Е. Головина. М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 211–221.

Достоевский Ф. М. Дневник писателя // *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений. В 15 т. СПб.: Наука, 1994. Т. 13.

Дугин А. Г. Пророк золотого века // *Генон Р.* Кризис современного мира / Пер. с франц. М.: Арктогея, 1991. С. 113–158.

Материалы для суждения о спиритизме. СПб.: Типография товарищества «Общественная польза», 1876 // [URL]: <http://litresp.ru/chitat/ru/%D0%9C/mendeleev-dmitrij-ivanovich/materiali-dlya-suzhdeniya-o-spiritizme> (дата обращения: 23.09.2018).

Мероз Л. Рене Генон. Премудрость посвящения / Пер. с франц. М.: Энигма, 2013.

Раздьяконов В. С. Расцвет и закат «экспериментального спиритизма» в России 80–90-х годов XIX века // Вестник РГГУ. М.: РГГУ, 2010. № 15. С. 162–171.

Раздьяконов В. С. Христианский спиритизм Н. П. Вагнера и рациональная религия А. Н. Аксакова между «наукой» и «религией» // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. М.: ПСТГУ, 2013. С. 55–72.

Фейдель П. Краткий обзор исторической роли Рене Генона / Пер. с франц. // Волшебная Гора. М.: Волшебная Гора, 2007. XIII. С. 326–360.

Хованский А. Н. Князь Алексей Николаевич Хованский: Былое в воспоминаниях и стихах. Калининград: Калининградское книжное издательство, 2000.

Guénon R. L'erreur spirite. Paris: Rivière, 1923.

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

[Текст Р. Генона]

ПРЕДИСЛОВИЕ

Обращаясь к вопросу о спиритизме, мы сразу же хотим сказать с максимальной ясностью, в каком духе мы намереваемся этот вопрос рассматривать. Ему уже посвящено огромное количество работ, и в последнее время их стало много, как никогда. Однако мы не думаем, что в них о нем было сказано все, что следовало сказать, и что настоящий труд рискует повторить какой-либо другой. Впрочем, мы не собираемся полностью излагать тему во всех ее аспектах, что вынудило бы нас воспроизводить слишком много сведений, которые можно легко отыскать в других работах, и что стало бы, следовательно, и чрезмерно огромной, и бесполезной задачей. Мы предпочитаем ограничиться аспектами, которые до их пор рассматривались самым неудовлетворительным образом: именно поэтому сначала мы займемся устранением путаницы и недоразумений, которую мы часто имели случай констатировать в этом отношении, а затем покажем заблуждения, образующие основу доктрины спиритов, если только можно назвать ее доктриной.

Мы полагаем, что было бы затруднительно и к тому же малоинтересно рассматривать вопрос во всей его целокупности с исторической точки зрения. Конечно, можно написать историю четко определенной секты, представляющей собой несомненную организацию или обладающей по крайней мере какой-то спаянностью, но совсем иное дело со спиритизмом. Необходимо отметить, что спириты уже изначально были разделены на множество школ, число

которых впоследствии еще больше возросло, так что они всегда состояли из бесчисленных независимых группировок, иногда соперничавших друг с другом. Даже если было бы возможно составить полный список всех этих школ и группировок, нудную монотонность такого перечня, конечно, не могла бы компенсировать польза, которую можно было бы из него извлечь. И еще необходимо добавить, что для того, чтобы называться спиритом, совершенно обязательно принадлежать к какому-то сообществу. Достаточно воспринять определенные идеи, сопровождающиеся обычно соответствующими практиками. Много людей занимаются спиритизмом в одиночку или в маленьких группах, не присоединяясь ни к какой организации, и этот факт выпадает из поля зрения историка. В этом отношении спиритизм совершенно отличается от теософизма и большинства оккультистских школ. Этот момент не является самым важным из всех тех, которые его от них отличают, но он – следствие некоторых других, менее заметных различий, которые нам еще предстоит представить случай разъяснить. Полагаем, что только что сказанного нами вполне достаточно для ответа на вопрос, почему мы будем приводить здесь сведения исторического характера только в той мере, в какой они смогут облегчить наше изложение, не посвящая им специальную часть работы.

Другой аспект, которого мы не намереваемся здесь касаться в полном объеме, это изучение феноменов, кладущихся спиритами в основу их теорий, и которым другие люди, допуская равным образом их реальность, дают, впрочем, совершенно иную интерпретацию. Мы в достаточной мере выскажем свои мысли об этом, но более или менее подробное описание этих феноменов так часто давалось экспериментаторами, что было бы совершенно излишне к нему возвращаться. К тому же это не особенно нас интересует, и мы предпочитаем в данном случае указать на возможность некоторых объяснений, которые упомянутые выше экспериментаторы, будь они спириты или нет, конечно, не предполагают. Следует отметить, что в спиритизме, без сомнения, теория никогда не отделена от экспериментирования, и у нас также нет намерения полностью разделять их в нашем изложении. Но мы утверждаем, что феномены представляют только чисто иллюзорную основу для теорий спиритов и что без этих последних мы бы все равно имели дело со спиритизмом. Впрочем, это не мешает нам признать, что, если бы спиритизм был исключительно теорией, он бы был намного менее опасен, чем он является, и он не привлек бы много людей, и мы будем настаивать на этой опасности спиритизма, тем более, что она – главный мотив для написания нами этой книги.

В другом месте мы уже говорили, сколь опасно, на наш взгляд, распространение этих разнообразных теорий, которые возникли на протяжении менее столетия и которые можно определить общим термином «неоспиритуализм»¹. Конечно, в наше время есть много других «лжеучений», с которыми также необходимо бороться, но эти теории обладают совершенно особой при-

¹ Имеется в виду книга: *Guénon R. Théosophisme: Histoire d'une Pseudo-Religion*. Paris, 1921. – *Прим. пер.*

родой, что делает их, возможно, более вредоносными и, в любом случае, воздействующими иначе, чем те, которые принимают обычную форму философской или научной концепции. Все это, в большей или меньшей мере, представляет собой «псевдорелигию». Это выражение, которым мы обозначили теософизм, можно также применить и к спиритизму. Хотя приверженцы этого последнего претендуют на «научность» на основании наличия экспериментальной стороны, в которой, как они полагают, он отыскал не только основу, но сам источник своей доктрины, в сущности спиритизм представляет собой лишь искажение религиозного духа, соответствующее «сциентистскому» образу мышления, присущему многим нашим современникам. Кроме того, среди всех «неоспиритуалистических» учений спиритизм, несомненно, является самым распространенным и популярным, и это легко понять, так как он представляет собой их самую «упрощенную», мы бы даже охотно сказали, самую грубую форму. Он доступен пониманию всякого, даже самого посредственного, ума, и феномены, на которых он основывается или, по крайней мере, самые простые среди них, также могут быть произведены кем угодно. Итак, именно на счету спиритизма самое большое количество жертв, и наносимый им вред увеличился еще больше за последние годы, причем довольно сильно, вследствие смуты, которую недавние события внесли в умы¹. Когда мы говорим здесь о вреде и о жертвах, это не простые метафоры: все течения этого рода, и спиритизм еще более, чем другие, имеют своим результатом необратимое приведение в расстройство множества несчастных, которые продолжали бы жить нормальной жизнью, если бы они не оказались на таком пути. Спиритизм несет опасность, которой нельзя пренебрегать и которую особенно в нынешних обстоятельствах необходимо своевременно и настойчиво показывать. Эти соображения и побудили нас озаботиться в самом широком виде тем, чтобы защитить права истины против всех форм заблуждения.

Следует добавить, что мы не намерены ограничиться лишь негативной критикой. Необходимо, чтобы критика, оправданная только что упомянутыми нами причинами, предоставила нам случай изложить в то же самое время некоторые истины. Даже если по многим вопросам мы будем вынуждены ограничиться достаточно краткими указаниями в установленных нами для себя рамках, тем не менее мы полагаем, что нам будет представляться возможность предугадать таким образом многие оставляемые без внимания вопросы, которые смогут открыть новые пути исследования для тех, кто будет способен оценить их значение. К тому же мы хотим предупредить, что наша точка зрения во многих отношениях весьма отличается от позиции большинства авторов, затрагивавших тему спиритизма, как защитников, так и противников. Мы всегда основываемся на принципах чистой метафизики, с которой познакомились благодаря восточным учениям; мы полагаем, что только таким образом можно опровергнуть полностью некоторые заблуждения, не вставая на их собственный уровень. Нам также слишком хорошо известно, что можно бесконечно

¹ Первая мировая война и вызванные ей потрясения. – *Прим. пер.*

участвовать в философских и даже научных дискуссиях и ничуть не продвигаться вперед. Погружаться в такие споры часто означает лить воду на мельницу своего оппонента, достаточно лишь ему проявить некоторое умение, чтобы увести дискуссию в сторону. Поэтому мы более чем кто бы то ни было убеждены в необходимости теоретического направления, от которого никогда нельзя отклоняться, и которое одно позволяет без серьезных последствий касаться определенных вещей. С другой стороны, так как мы хотим держать двери открытыми для любой возможности и выступаем лишь против того, что известно нам как ложь, это направление для нас может относиться лишь к сфере метафизики, в том смысле, который, как мы говорили в другом месте, следует придавать этому слову. Само собой разумеется, из-за этого данный труд не следует рассматривать как чисто метафизический во всех его частях, но мы не побоимся утверждать, что на него больше повлияла подлинная метафизика, чем во всем том, чему философы незаконно придают это название. И пусть никого не пугает это заявление: эта подлинная метафизика, на которую мы указываем, не имеет ничего общего ни с отвратительными премудростями философии, ни со всей путаницей, которую философия порождает и без надобности поддерживает, и тем более, нынешнее исследование в своей целокупности не будет иметь ничего от строгости сугубо теоретического изложения. Мы хотим сказать, что неизменно придерживаемся принципов, которые для любого, кто их постиг, обладают абсолютной достоверностью и без которых есть сильный риск заблудиться в мрачных лабиринтах «нижнего мира»; слишком много смелых исследователей, несмотря на все свои научные и философские звания, продемонстрировали нам печальный пример этого.

Все это никоим образом не означает, что у нас вызывают неприязнь старания тех, кто придерживается точек зрения, отличных от нашей. Совсем наоборот, мы считаем, что все точки зрения, если они являются обоснованными и приемлемыми, могут только сочетаться и дополнять друг друга. Но следует проводить различия и соблюдать иерархию: частная точка зрения обладает ценностью лишь в определенной сфере, и необходимо соблюдать границы, за пределами которых она перестает быть применимой. Именно об этом слишком часто забывают специалисты в области экспериментальных наук. С другой стороны, те, кто судит с позиции религии, обладают неоспоримым преимуществом, имея такую теоретическую направленность, о которой мы уже говорили, но она, учитывая принимаемую ею форму, не может быть принята всеми. К тому же, хотя ее достаточно, чтобы помешать им запутаться, эта направленность не предоставляет им возможность адекватно разрешить все вопросы. Как бы там ни было, перед лицом нынешних событий мы убеждены, что никогда не станут лишними усилия, чтобы противостоять определенным видам разрушительной деятельности, и всякое усилие, предпринятое ради этого, лишь бы оно имело верную направленность, окажется полезным, будучи, возможно, лучше воспринятым, чем какое-либо другое, связанное с тем или другим определенным моментом. И выражаясь языком, который поймут

некоторые, скажем также, что никогда не станет лишним свет, призванный рассеять все эманации «Темного сателлита»¹.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

НЕОБХОДИМЫЕ РАЗГРАНИЧЕНИЯ И УТОЧНЕНИЯ

Глава I

Определение спиритизма

Поскольку мы намереваемся сперва отделить спиритизм от многого другого, с чем его так часто путают, хотя у них мало общего, необходимо начать с точного определения. На первый взгляд, кажется, что можно это определение выразить в следующих словах: сущность спиритизма заключается в допущении признании общения с умершими: именно это является, собственно говоря, тем, в чем обязательно сходятся все школы спиритизма; каковыми бы ни были их теоретические расхождения по другим более или менее важным вопросам, по отношению к этому положению такие вопросы выглядят всегда второстепенными. Но этого недостаточно: основополагающий постулат спиритизма состоит в том, что общение с умершими является не только возможностью, но реальностью; те, кто лишь допускает возможность, не являются настоящими спиритами. Правда, в этом последнем случае невозможно полностью опровергнуть учение спиритов, что уже важно. Как мы покажем впоследствии, общение с умершими, такое, каким они его понимают, совершенно невозможно, и что лишь так можно отвергнуть все их претензии полным и окончательным образом. Помимо этой позиции, возможны только более или менее неприятные компромиссы, а когда становишься на путь уступок и соглашений, трудно понять, где остановиться. Подтверждением этого служит ситуация с теософистами и оккультистами, которые энергично протестовали (впрочем, вполне справедливо), когда их называли спиритами, но которые по различным причинам допускали, что подлинное общение с умершими могло происходить, хотя и в более- менее редких, исключительных случаях. Признать это означает в конечном счете допущение истинности гипотезы спиритов, однако последние не удовлетворяются этим и утверждают, что это общение производится, так сказать, будничным образом на всех их сеансах, а не только в одном случае из ста или тысячи. Стало быть, для спиритов достаточно оказаться в определенных условиях, чтобы вступить в подобное общение, которое они, таким образом, рассматривают не как что-то чрезвычайное, а как обычное и нормальное явление. Именно это уточнение надлежит включить в само определение спиритизма.

¹ «Темный сателлит» – встречающееся у Генона метафорическое обозначение сил, стремящихся исказить подлинное содержание Традиции. – *Прим. пер.*

Есть и кое-что еще: до сих пор мы говорили об общении с умершими очень неопределенным образом, но сейчас следует уточнить, что для спиритов это общение осуществляется при помощи материальных средств. Это еще один момент, который очень важен для отличия спиритизма от некоторых других учений, в которых допускается только мысленное, интуитивное общение, нечто вроде вдохновения. Спириты также, без сомнения, допускают подобное, но это не то, чему они придают наибольшую важность. Мы обсудим этот момент позже, но можем сразу сказать, что подлинное вдохновение, которое мы вовсе не отрицаем, на деле имеет совершенно другой источник; но такие представления являются, несомненно, менее грубыми, чем собственно, представления спиритов, и возражения, которые они вызывают, несколько иные. Как собственно принадлежащую спиритам мы рассматриваем идею, что «духи» воздействуют на материю, что они производят такие физические феномены, как перемещение предметов, постукивания и разные другие звуки и т. д. Мы приводим здесь только самые простые и общие примеры, которые также являются самыми показательными. Впрочем, надо добавить, что это воздействие на материю, как предполагается, осуществляется не прямо, но через посредничество живого человеческого существа, наделенного особыми способностями, которое благодаря этой посреднической роли именуется «медиумом». Трудно точно определить природу «медиумических» или «медианимических» способностей, и по этому поводу существуют разные мнения. Кажется, что чаще всего их относят к сфере физиологии или, если угодно, психофизиологии. Сразу заметим, что введение такого посредника не удаляет трудностей: на первый взгляд, не кажется, что «духу» легче воздействовать непосредственно на организм живого существа, чем на какой-либо неодушевленный предмет, но здесь вносятся более сложные соображения.

«Духи», вопреки данному им названию, не рассматриваются как чисто нематериальные существа. Напротив, утверждают, что они облачены в нечто вроде оболочки, которая, будучи слишком тонкой, чтобы естественным образом восприниматься органами чувств, тем не менее представляет собой материальный организм, настоящее тело, обозначаемое варварским названием «перисприт». Если дело обстоит таким образом, то можно спросить, отчего этот организм не позволяет «духам» прямо воздействовать на любую материю и почему им необходимо прибегать к услугам медиума? По правде говоря, у спиритов здесь мало логики, ведь если «перисприт» сам не способен воздействовать на воспринимаемую органами чувств материю, то так же дело должно обстоит и с соответствующим элементом, которым обладает медиум или любое другое живое существо, и тогда этот элемент ничем не может помочь в производстве феноменов, об объяснении которых идет речь. Естественно, мы довольствуемся тем, что мимоходом укажем на эти трудности, которые надлежит разрешить спиритам, если они в состоянии это сделать. Было бы бесполезно продолжать обсуждение этих особых аспектов, потому что существует куда больше существенных возражений против спиритизма, и для нас совсем не так должен ставиться вопрос. Однако мы полагаем полезным

немного остановиться на том, как спириты в принципе рассматривают устройство человеческого существа, и сразу привести, чтобы отбросить всякую двусмысленность, свои возражения против этой концепции.

Современные западные люди имеют привычку представлять устройство человека столь упрощенно и огрубленно, сколь это возможно, потому что они выделяют только два его элемента, один из которых тело, а второй называется душой или духом, причем между ними не проводится особых различий. Мы говорим «современные западные люди» потому, что, по правде говоря, эта дуалистическая теория утвердилась окончательно только со времен Декарта. Мы не можем здесь брать за изложение, даже краткое, истории этого вопроса, скажем только, что в былые времена представления о душе и теле вовсе не допускали их полного антагонизма, делающего их союз по-настоящему необъяснимым, но даже и на Западе существовали идеи менее «упрощенные», более близкие к идеям восточных людей, для которых человеческое существо представляет собой намного более сложное целое. И еще в большей степени они были далеки тогда от той крайней степени упрощения, которую демонстрируют материалистические теории. По своему происхождению эти теории более поздние, чем все прочие, и согласно им человек вовсе не является чем-то сложным, потому что он сводится к единственному элементу – телу. Среди старинных идей, указанных нами только что, можно было отыскать немало таких, которые не восходят к античности, но берут свое начало только со Средних веков: в соответствии с ними человек состоит из трех элементов, с различием души и духа. Впрочем, есть некоторая нечеткость в использовании этих двух терминов, но душа чаще всего оказывается средним элементом, которому отчасти соответствует то, что некоторые модернисты называли «жизненным принципом», в то время как лишь дух оказывается в таком случае подлинной, постоянной и не подверженной гибели сущностью. Именно эту тройственную концепцию оккультисты или, по крайней мере, большинство из них захотели обновить, введя в нее к тому же особую терминологию. Но они ничуть не поняли ее истинный смысл и своим несерьезным подходом лишили ее всякого значения: таким образом, они превращают средний элемент в тело, «астральное тело», странным образом напоминающее «перисприт» спиритов. Все теории этого рода ошибочны, в сущности будучи лишь разновидностями материалистических представлений. Этот «неоспиритуализм» кажется нам скорее расширенным материализмом, к тому же носящим в какой-то степени обманчивый характер. Это больше всего сближает подобные теории, и, вероятно, следует искать их истоки в «виталистских» концепциях¹, сводящим средний элемент строения человека к единственной роли «жизненного принципа»,

¹ Витализм (от *лат.* *vitalis* – «жизненный») – учение о наличии в живых организмах нематериальной сверхъестественной силы, управляющей жизненными явлениями – «жизненной силой» (*лат.* *vis vitalis*) («души», «энтелехии», «археи» и проч.). Теория витализма постулирует, что процессы в биологических организмах зависят от этой силы, и не могут быть объяснены с точки зрения физики, химии или биохимии. В настоящее время виталистские концепции отвергнуты наукой, но сохраняют свое значение в паранауке (биоэнергия, «психическая энергия» в рерихианстве и др.) – *Прим. пер.*

чье существование допускается лишь для того, чтобы объяснить, как дух может двигать тело; с позиции картезианской доктрины эта проблема неразрешима.

Поскольку витализм неверно ставит вопрос и является в сущности лишь физиологической теорией, он становится на весьма специфическую точку зрения, уязвимую для простейшего возражения: если допустить, как Декарт, что природа духа и природа тела не имеют ни малейшей точки для соприкосновения, то тогда оказывается невозможным, чтобы между ними существовал посредник, или средний элемент; или если, напротив, допустить, как в древности, что между ними существует определенное родство по природе, то тогда посредник становится ненужным, так как этого родства достаточно для объяснения возможного воздействия одного на другое. Это возражение работает как против витализма, так и против «неоспиритуалистических» представлений, поскольку они происходят из витализма и принимают его точку зрения. Но, конечно, оно не относится к представлениям, приверженцы которых смотрят на вещи совершенно иначе; эти представления намного древнее картезианскому дуализму и, следовательно, совершенно чужды порожденным им проблемам. Согласно этим взглядам, человек является сложным существом, потому что это соответствует, настолько точно, насколько возможно, реальности, а не потому, что тем самым предлагается гипотетическое решение сложной проблемы. Впрочем, если применять разные подходы, можно выделить в человеческом существе немало разделений и подразделений, причем подобные подходы сохраняют совместимость друг с другом. Принципиально важно не разделять человеческое существо на две половины, которые, как кажется, не имеют между собой никакой связи, и не стремиться также после разделения объединять эти две половины посредством третьего элемента, чью природу в этих условиях даже невозможно себе представить.

Теперь мы можем вернуться к концепции спиритов: она является трехкомпонентной, потому что здесь различаются дух, «перисприт» и тело. Может показаться, что в некотором смысле она превосходит представления современных философов, поскольку допускает наличие еще одного элемента, но это превосходство только мнимое, потому что способ, которым рассматривается этот элемент, не соответствует действительности. Впоследствии мы вернемся к этому, но есть и еще один вопрос, на который, не имея возможности в данное время рассмотреть его целиком, мы все же хотим обратить внимание. Этот вопрос заключается в следующем: если теория спиритов весьма неточна уже в том, что касается устройства живого человека, она совершенно неверна, когда речь заходит о состоянии этого же человека после смерти. В сущности, мы затрагиваем здесь вопрос, рассмотрение которого намереваемся оставить на потом, но можем в двух словах сказать, что заблуждение заключается, прежде всего, в следующем: согласно представлениям спиритов, после смерти якобы ничего не меняется, просто исчезает физическое тело, или, скорее, оно отделяется от двух других элементов, которые остаются в соединении друг с другом, как и прежде. Другими словами, умерший якобы отличается от живого только тем, что у него на один элемент меньше, т. е. у него отсутствует тело.

Легко понять, что такие представления необходимы для допущения общения между живыми и мертвыми, и также устойчивого существования «перисприта», материального элемента; не менее они необходимы для объяснения, что это общение может быть при наличии материальных средств. Между различными положениями этой теории есть определенная логическая связь, но в гораздо меньшей степени понятно, почему присутствие медиума в глазах спиритов составляет необходимое условие для производства феноменов. Повторим, мы не видим причины, почему, если допустить правоту гипотезы спиритов, «дух» якобы действует лишь посредством чужого «перисприта», а не своего собственного. Ну а если смерть вызывает изменения в «перисприте» таким образом, что лишает его определенных способностей к действию, то возможность общения вообще ставится под сомнение. Как бы там ни было, спириты так настаивают на роли медиума и придают ей такую важность, что можно без преувеличения сказать, что они превращают ее в одно из основных положений своей доктрины.

Мы никоим образом не оспариваем реальность способностей, именуемых «медиумическими», и наша критика относится только к интерпретации, которую им дают спириты. К тому же экспериментаторы-неспириты не видят никакого неудобства в использовании слова «медиумичность» просто для того, чтобы их понимали, следуя установившейся традиции, хоть это слово и не имеет в таком случае разумного обоснования для своего использования, стало быть, и мы продолжим употреблять этот термин. С другой стороны, когда мы заявляем, что нам совсем не понятна роль, приписываемая медиуму, то хотим сказать, что не понимаем ее только с точки зрения спиритов, по крайней мере, помимо некоторых определенных случаев: без сомнения, если «дух» хочет совершить такие-то или такие-то действия, например, если он хочет говорить, то он сможет сделать это, лишь овладев органами живого существа, но это не то же самое, когда медиум только предоставляет «духу» некую, с трудом поддающуюся определению, силу, которой даются разные названия: сила нервическая, одическая¹, эктеническая² и многие другие. Чтобы избежать возражений, которые мы приводили прежде, необходимо допустить, что эта сила лишь является составной частью «перисприта», и что она, существуя лишь в живом организме, имеет скорее физиологическую природу. Мы не спорим с этим, но «перисприт», если «перисприт» существует, должен пользоваться этой силой, чтобы воздействовать на воспринимаемую чувствами материю, и тогда можно задаться вопросом, в чем заключается его собственная польза, даже не учитывая того факта, что введение этого нового посредника только усложняет проблему. Наконец, по-видимому, необходимо либо принципиально отличать

¹ Одическая сила – одно из названий гипотетической витальной энергии или жизненной силе (от имени скандинавского бога Одина). Автором термина является барон Карл фон Райхенбах (1788–1869). Существование одической силы не получило научного подтверждения. – *Прим. пер.*

² Эктеническая сила – термин, предложенный профессором Тюри в середине XIX в. для обозначения гипотетической силы, посредством которой он объяснял феномены телекинеза. Этот термин упоминается в работах Е. П. Блаватской. – *Прим. пер.*

«перисприт» от нервической силы, либо просто напрочь отрицать существование первого, оставляя лишь второе, либо отказаться от любого вразумительного объяснения. Если же нервической силы достаточно для объяснения всего, что и согласуется лучше, чем любое другое предположение, с медиумической теорией, существование «перисприта» оказывается только совершенно необоснованной гипотезой. Но никакой спирит не согласится с этим выводом, особенно потому, что, за неимением каких-либо других соображений, данное заключение уже ставит под сомнение участие мертвых в феноменах, которые, оказывается, гораздо проще объяснить некоторыми более или менее исключительными качествами живого организма. Впрочем, с точки зрения спиритов, в этих качествах нет ничего необычного, ведь они присущи каждому человеческому существу, по крайней мере, в латентном состоянии, но редко бывает, что эти качества достигают степени, достаточной для производства явных феноменов, и медиумы в собственном смысле этого слова – это индивиды, относящиеся к этому последнему случаю, индивиды, чьи способности развились спонтанно или благодаря особым упражнениям; впрочем, эта «редкость» только относительна.

Но есть и еще один пункт, на котором мы считаем полезным остановиться: когда говорят об «общении с умершими», используют выражение, двусмысленность которого не подозревают, конечно, многие люди, начиная с самих спиритов. Если в самом деле вступаешь с кем-либо в общение, то кто он по своей природе? Спириты очень просто отвечают на этот вопрос: тех, с кем они вступают в контакт, они называют – и неправильно – «духами». Мы говорим «неправильно» по причине наличия предполагаемого «перисприта». Такой «дух» тождественен точно такому же человеческому индивиду, который ранее жил на земле, и если не считать, что ныне он «развоплощен», т. е. лишен своего видимого и осязаемого тела, он остался абсолютно таким же, каким он был в течение своей земной жизни, или скорее таким, каким бы он был, если бы продолжил жить до сих пор. Одним словом, это настоящий человек, который «выжил» и проявляет себя в феноменах спиритизма. Но мы сильно удивим спиритов и, без сомнения, и большинство их противников, сказав, что сама простота этого ответа совершенно неудовлетворительна. Что касается тех, которые поняли сказанное нами относительно строения человека и его сложности, они поймут также и взаимосвязь, существующую между этими двумя вопросами. Претензия на общение с умершими в только что описанном нами духе является чем-то совершенно новым, и она представляет собой один из элементов, придающих спиритизму специфически современный характер. Если в былые времена также говорили об общении с умершими, то имели в виду нечто совершенно иное. Мы хорошо знаем, что это покажется весьма необычным огромному большинству наших современников, но, тем не менее, это так. Впоследствии мы поясним это утверждение, но мы хотели сформулировать его перед тем, как идти дальше, потому что без него определение спиритизма так и осталось бы нечетким и неполным, хотя многие могут не заме-

титель этого, и также потому, что именно невежество в этом вопросе не позволяет видеть в спиритизме совсем недавно изобретенную доктрину, каковой он и является в действительности.

РЕЦЕНЗИИ

Е. В. Кузьмин

Руслан Халиков. Краткий путеводитель по оккультному Таро (1781–1951). Киев, 2017

Избегающая всего таинственного книга о таинственном. Здесь нет откровений, прозрений и потрясающих воображение теорий. Перед нами собрание проверенных фактов, краткое и ясное изложение того периода развития карт таро, который вызывает меньше всего споров, но при этом является исключительно важным для современной магии.

Таро, их использование и значение – важнейшая тема в современном оккультизме. Но происхождение карт неясно. В их истории очень много спорного. Р. Халиков уходит от острых проблем. За отправную точку взято начало традиции, которую легко проследить. В 1781 г. вышла книга Антуана Кура де Жебелена «Примитивный мир». В восьмом томе сочинения колоде карт, самые ранние известные образцы которой созданы в Италии XV в., дается магическое истолкование, утверждается, что она содержит зашифрованное послание из Древнего Египта. Это сочинение и его основные утверждения оказали очевидное влияние на все последующее развитие тарологии. Исследование истории таро Р. Халиков доводит до 1951 г. Автор объясняет это следующим образом: «Финальная точка, которой заканчивается обзор, – 1951 г., унесший на Восток едва ли не последних крупных авторов, занимавшихся таро». Вероятно, имеется в виду К. К. Заин (1882–1951). Р. Халиков, конечно, отмечает, что «после начала 50-х в мире произошел взрыв увлечения оккультизмом». Однако, по мнению автора, новые колоды «рассматривать... утомительно и неинтересно». Впрочем, автор не вполне придерживается и установленных им самим хронологических, поскольку ему приходится завершать продолжающиеся истории некоторых колод. Впрочем, выбор даты можно понять. В самом деле, классические, базовые сочинения по тарологии действительно были написаны до 1951 г.

В основе организации материала два принципа, хронологический и территориальный. Книга содержит шесть основных разделов:



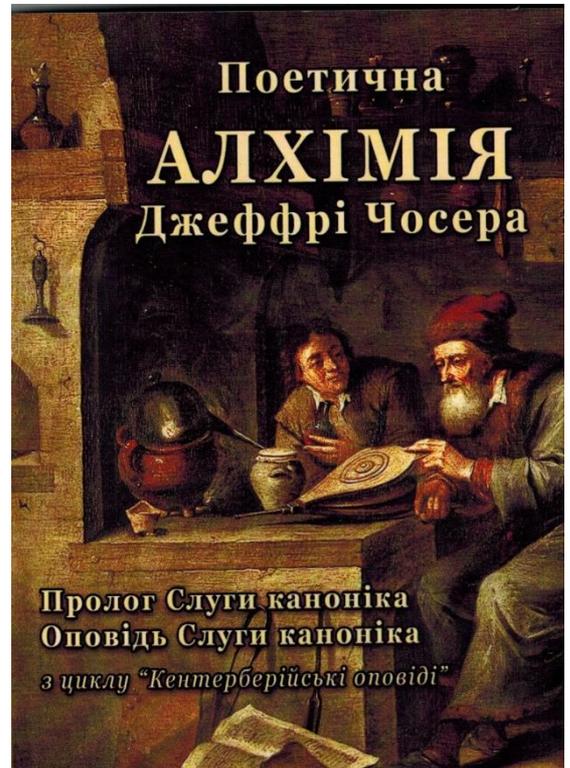
1. XVIII век. Основатели оккультной тарологии.
2. Исследования карт в XIX веке. Школа Элифаса Леви.
3. Французская тарология XIX века вне школы Элифаса Леви.
4. Оккультная тарология на континенте в начале XX в.
5. Английская линия тарологов.
6. Таро в Новом свете. Американские тарологи первой половины XX в.

Книга содержит библиографию и приложение об играх с таро. Раздел о тарологии на континенте включает описание традиции во Франции, России, Германии и Италии.

Книга Руслана Халикова – замечательный, просто и доходчиво составленный путеводитель, позволяющий быстро и без просмотра путаных и сомнительных теорий ознакомиться с базовыми фактами в развитии оккультного таро в конце XVIII – первой половине XX вв.

**Поетична алхімія Джеффри Чосера / Переклад, коментарі, передмова і
заклучна стаття К. Родигіна. Київ: ФОП Халіков, 2017**

Имя великого английского поэта Джеффри Чосера (1340/1345–1400) неразрывно связано с историей алхимии. И все не потому, что он был прославленным алхимиком, хотя с легкой руки издателя и редактора знаменитой книги «Британский химический театр»¹ Элиаса Эшмола (1617–1692), включившего в этот объемный сборник алхимической поэзии один из «Кентерберийских рассказов» Дж. Чосера, он получил славу великого адепта. Это «Рассказ слуги каноника» (состоящий из пролога и собственно рассказа), и он полностью посвящен алхимии. Нет смысла излагать сюжетную канву произведения, любой желающий сможет прочитать алхимическую историю о канонике и его слуге в оригинале либо в русском переводе, а после выхода в свет рецензируемого издания – и на украинском языке.



Вообще, стоит отметить, что алхимия занимает весьма заметное место в английской поэзии. Дж. Чосер был не первым и не последним из английских поэтов, обращавшихся к этой теме в своих произведениях. У. Лэнгленд (ок. 1332 – ок. 1386), Дж. Гауэр (ок. 1330–1408), Дж. Лидгейт (ок. 1370 – ок. 1451), Дж. Донн (1572–1631) – это далеко не полный список тех, кто так или иначе писал об алхимии². Дж. Торнбери (1828–1876) в своей книге о шекспировской Англии с некоторой иронией отмечает: «Кажется, все наши ранние поэты знали что-нибудь об алхимии»³. Но вряд ли кто-то из английских поэтов, писавших об алхимиках и алхимии, превзошел в таланте Джеффри Чосера.

¹ *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: printed by J. Grismond, 1652.*

² Подробнее см.: Родиченков Ю. Ф. *Transmutatio Euterpes*. Заметки об алхимической поэзии // *Aliter*. 2014. № 4. С. 11–32.

³ *Thornbury G. Shakespeare's England, or Sketches of our social history of the reign of Elizabeth. In 2 vols. Vol. 2. P. 90.*

«Кентерберийские рассказы» – самое известное творение поэта, поэтому не удивительно, что интерес исследователей к этому произведению не снижается. Прекрасный пример тому – вышедшая в Киеве книга «Поетична алхімія Джеффри Чосера» («Поэтическая алхимия Джеффри Чосера»). Главное место в ней занимает поэтический перевод на украинский язык «Пролога слуги каноника» и «Рассказа слуги каноника». Выполнил его украинский исследователь алхимии, член Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма к. филос. наук К. М. Родыгин. Имя этого исследователя хорошо известно тем, кто изучает алхимию, – по публикациям в украинской и российской научной периодике, а также кандидатской диссертации¹, которую К. М. Родыгин не так давно с успехом защитил.

Хотя в самой книге указано, что это научно-популярное издание, публикации, представленные в ней, отвечают всем требованиям к серьезной научной работе – текст перевода снабжен подробными комментариями, относящимися в основном к именам и терминам, которые могли бы вызвать вопросы у читателя, не просвещенного в истории и философии алхимии, кроме того, даны пояснения, касающиеся реалий средневековой Англии. Кроме перевода, в книге представлена статья К. М. Родыгина, посвященная алхимической поэзии Дж. Чосера.

На первый взгляд, посыл английского поэта однозначен: «Рассказ слуги каноника» – едкая сатира, высмеивающая как недалеких алхимиков, так и само маловразумительное алхимическое учение. Но если вчитаться и рассмотреть чосеровский текст немного менее предвзято, становится понятно, что однозначные трактовки здесь вряд ли применимы. Ведь, в конце концов, вряд ли просвещенного англичанина Элиаса Эшмола, включившего произведение Дж. Чосера в сборник *алхимической поэзии*, можно считать недалеким упрямым, которому лишь достаточно было увидеть слово «алхимия», чтобы вставить текст в «Британский химический театр» и посвятить ему набор пространных комментариев. Достаточно отметить, что имя Чосера в том или ином контексте встречается в этой книге 21 раз, не считая косвенных ссылок без указания имени автора. Может быть, даже и не само герметическое искусство является предметом сатиры Джеффри Чосера? К. М. Родыгин в своей статье по этому поводу пишет так: «Присутствующая в произведении социальная критика определенных типов алхимиков приобретает несколько парадоксальное звучание на общем фоне глорификации тайного знания. Поэт не осуждает алхимию как таковую, напротив – устами апокрифического Платона провозглашает ее божественным искусством, секреты которого доступны лишь избранным» (С. 86). И тогда английский поэт высмеивает не истинных философов, как часто называли последователей алхимии, а недалеких суфлеров – алчных профанов, далеких от сокровенного знания, чей удел бездумно кипятить, обжигать и выпаривать, стремясь к обогащению, а не к познанию. Критику таких

¹ Родигін К. М. Феномен західної алхімії в соціально-філософському вимірі. Дисертація на здобуття наукового ступеня канд. філос. наук. Вінниця: Донецький національний університет, 2016.

псевдо-алхимиков мы можем найти на страницах творений многих алхимических авторов – и это скорее правило, а не исключение, особенно в позднеалхимических трактатах.

Но не стоит пересказывать всю статью – думается, что читатель, интересующийся историей и философией алхимии, найдет в ней немало интересного.

Есть в книге и иллюстрации, хотя и черно-белые. Красочная обложка, скомпонованная на основе известной картины Давида Тенирса Младшего, создает самое благоприятное впечатление.

В целом такое же благоприятное впечатление создает и сама книга, которая, вероятно, будет интересна как тем, кто интересуется подобными вопросами в плане интеллектуального развлечения, так и специалистам, которые по достоинству смогут оценить новый перевод текста великого английского поэта.

ЛИТЕРАТУРА

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

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: printed by J. Grismond, 1652.

Thornbury G. Shakespeare's England, or Sketches of our social history of the reign of Elizabeth. In 2 vols. London: Longman, Brown, Green and Longmans, 1856.

SUMMARIES

Wouter J. Hanegraaff. The Theosophical Imagination / Tr. from English by D. Galtsin

It is well known that the worldviews of modern Theosophy are based largely on authoritative claims of superior clairvoyance. But what did clairvoyance really mean for Theosophists in the decades before and after 1900? How did it work? And where did the practice come from? I will be arguing that the specific type of clairvoyance claimed by Theosophists should not be confused – as is usually done in the literature – with its Spiritualist counterpart: while Spiritualists relied on somnambulist trance states induced by Mesmeric techniques, Theosophists relied on the human faculty of the imagination understood as a superior cognitive power operating in a fully conscious state. As will be seen, this Theosophical understanding of the clairvoyant imagination can be traced very precisely to a forgotten 19th century author, Joseph Rodes Buchanan, whose work was subsequently popularized by William and Elizabeth Denton. Buchanan's theory and practice of "psychometry" is fundamental to the clairvoyant claims of all the major Theosophists, from Helena P. Blavatsky herself to later authors such as Annie Besant, Charles Webster Leadbeater, and Rudolf Steiner.

Keywords: Theosophy, imagination, clairvoyance, somnambulism, psychometry, Helena P. Blavatsky, Joseph Rodes Buchanan, William Denton, Elizabeth Denton, Charles Webster Leadbeater.

Mark Sedgwick. Traditionalism, Julius Evola, and René Guénon: How the Esoteric Becomes Political / Tr. from English by A. Bendrikovsky, S. Pakhomov

This paper is looking at the relationship between René Guénon and Julius Evola. It will close with a hypothesis concerning esotericism more broadly: that esotericism as such tends neither to Right nor Left, but that it does tend towards the radical, which during the nineteenth century was the preserve of the Left, and which today is the preserve of the Right.

Keywords: Traditionalism, politics, esotericism, the Right, the Left, Julius Evola, and René Guénon

Yuri F. Rodichenkov. Sympathetic Cure as a subject of a long-standing discussion in 16th–17th centuries

The article considers the long-standing controversy of the 16th–17th centuries on the sympathetic (magnetic) cure, in particular, on the possibility of healing wounds with the help of sympathetic powder or weapon salve, the foundation of which was laid down by a treatise by pseudo-Paracelsus. The work presents opinions and ideas of both supporters and opponents of the method. The works of R. Goclenius, J. B. della Porta, O. Croll, J. Roberti, J. B. van Helmont, R. Fludd, F. Bacon, A. Tentzelius, W. Foster, D. Sennert and other philosophers, physicians and alchemists are considered.

Keywords: sympathetic cure, alchemy, weapon salve, Rudolph Goclenius, Giovanni-Battista della Porta, Oswald Croll, Daniel Sennert, Robert Fludd, Francis Bacon.

Sergey S. Loginsky. Magic according to the view of René Guénon

The article reviews the views of the French esoteric René Guénon on magic. It is shown that Guénon does not deny the reality of magic. However, as a whole, he does not value magic very high, and Western magic considers modern pseudo-magic. The originality of Guénon's ideas about magic is determined by a detailed system of worldview, which is based on developed ontology, characteristic of religions and philosophies of axial time. This makes it possible to qualify the ideas of Guénon about magic as an original variant of the modern interpretation of this phenomenon within the framework of esoteric discourse.

Keywords: René Guénon, primordial Tradition, magic, initiation.

René Guénon. The Spiritist Fallacy / Tr. from French by A. Ignatyev

Nowadays the spiritualism (spiritism) is almost forgotten, but in 1840s-1930s this movement was very popular. Many famous writers and scientists (for example, Victor Hugo, Thomas Edison, Marie Curie) took part in the spiritualist seances. That's why the study of spiritualism is useful for exploration of cultural life of Europe and America in this period. Besides, modern New Age is deeply influenced by the spiritualism. In his book "The Spiritist Fallacy" ("L'erreur spirite", 1923) French traditionalist René Guénon examines the main theories and the history of spiritualist movement. Guénon doesn't deny a real character of many phenomena of spiritualism, but he thinks that spiritualists are incapable to give them the correct explanation. First of all, he rejects the possibility of communication with the deceased. Guénon gives a convincing demonstration that the spiritualism is modern phenomenon pointing out such its traits as the faith in progress, the moralist tendencies, the sentimentalism and the claim for scientific methodology.

Keywords: René Guénon, Spiritism, Traditionalism, esoteric criticism, occultism

Evgeny Kuzmin. Book review: A Brief Guide to the Occult Tarot (1781–1951), by Roman Khalikov (Kiyv, 2017).

This book traces the history of what is known about the use of Tarot cards in various trends of occultism. This history features such prominent occultist figures as Antoine Court de Gebelin, Eliphas Levi and many others, looking into Tarot's career in France, Germany, Russia, Italy, Britain and America up to mid-XXth century, when a new phase in the history of Tarot began.

Keywords: Occultism, Tarot

Yuri F. Rodichenkov. Book review: The poetical alchemy of Geoffrey Chaucer / Tr. from English, commentaries, preface, article by K. Rodygin (Kyiv, 2017)

The review discusses a new book in which a translation of “The Canon’s Yeoman’s Tale” by G. Chaucer into Ukrainian made by K. Rodygin who is also the author of the commentaries and the article on Chaucer’s attitude to alchemy included in the book.

Keywords: Alchemy, Geoffrey Chaucer

АВТОРЫ И ПЕРЕВОДЧИКИ / AUTHORS AND INTERPRETERS

Бендриковская Анна Александровна (Санкт-Петербург, Россия; Окленд, Новая Зеландия) – независимый исследователь, член АИЭМ.

Anna A. Bendrikovsky (St. Petersburg, Russia; Auckland, New Zealand) – independent researcher, ASEM member. E-mail: hanna-hulak@yandex.ru.

Гальцин Дмитрий Дмитриевич (Санкт-Петербург, Россия) – кандидат исторических наук, независимый исследователь. Член АИЭМ.

Dmitry D. Galtsin (St. Petersburg, Russia) – PhD, independent researcher. ASEM member. E-mail: dmitrygaltsin@gmail.com.

Игнатьев Андрей Александрович (Калининград, Россия) – независимый исследователь, член АИЭМ.

Andrey A. Ignatiev (Kaliningrad, Russia) – independent researcher, ASEM member. E-mail: ali-kgd@mail.ru.

Кузьмин Евгений Валерьевич (Иерусалим, Израиль) – сотрудник мемориального музея «Яд ва-Шем». Член АИЭМ.

Evgeny V. Kuzmin (Jerusalem, Israel) – PhD, memorial museum “Yad va-Shem” (Israel, Jerusalem). ASEM member.

Логиновский Сергей Сергеевич (Челябинск, Россия) – кандидат философских наук, доцент кафедры социологии и политологии Южно-Уральского государственного университета. Член АИЭМ.

Sergey S. Loginovsky (Chelyabinsk, Russia) – PhD, assistant Professor at Study of Sociologic & Politic, South Ural State University. ASEM member. E-mail: 246abcd@mail.ru.

Родиченков Юрий Федорович (Вязьма, Россия) – 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, Russia) – 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.

Mark Sedgwick (Aarhus, Denmark) – PhD, professor of the School of Culture and Society of Aarhus University. E-mail: mjrs@cas.au.dk.

Wouter J. Hanegraaff (Amsterdam, the Netherlands) – PhD, Professor, University of Amsterdam, Center for the History of Hermetic Philosophy and Related Currents. Honorary member of the European Society for the Study of Western Esotericism (ESSWE). E-mail: W.J.Hanegraaff@uva.nl.

ИНФОРМАЦИЯ

Редколлегия журнала «Aliter» принимает оригинальные авторские материалы на английском или русском языках, посвященные эзотеризму и мистицизму, ранее не публиковавшиеся либо публиковавшиеся в бумажных изданиях тиражом не более 100 экз. Материалы следует отправлять в электронной форме (формат *.rtf) по адресу aiem-asem@aiem-asem.org, они должны сопровождаться краткими аннотациями на русском и английском языках и иметь сведения об авторе (ФИО, год рождения, ученая степень, должность и место основной работы / учебы, домашний и рабочий адрес, контактный телефон и email). Публикации бесплатны и безгонорарны. Объем каждого материала от 0,5 до 2 авт. л. Публикации проходят строгий отбор. В случае принятия материалов к публикации материал редактируется в тесном сотрудничестве с автором. Редакция оставляет за собой право отклонять присланные материалы, если те не отвечают высоким научным нормативам, содержат ангажированные пассажи, имеют многочисленные орфографические и стилистические ошибки. В качестве образца оформления текста можно взять любую из размещенных в номере журнала статей.

Журнал выпускается на регулярной основе 2 раза в год, каждый номер содержит 5–10 материалов. Все выпуски журнала размещаются на сайте АИЭМ в свободном (временно) доступе; в дальнейшем планируется перемещение журнала на иные виртуальные ресурсы.

Редколлегия журнала приглашает к сотрудничеству ученых, представляющих различные области гуманитарного знания, интересующихся проблемами эзотеризма и мистицизма и придерживающихся строгого академического подхода к данному предмету исследования. Кроме того, редколлегия приглашает веб-дизайнеров, переводчиков, редакторов, корректоров и внимательно выслушает предложения о пожертвованиях и спонсорской помощи.

Главный редактор – С. В. Пахомов.

Составитель и выпускающий редактор 9-го номера журнала – Д. Д. Гальцин.

Корректор – О. Н. Андерсон

Консультационный совет журнала: К. Ю. Бурмистров, Р. В. Светлов, М. Седжвик, В. Я. Ханеграаф.

Автор логотипа журнала – А. М. Двинянинова.

Страница журнала на сайте: <http://aiem-asem.org/archives/category/aliter>.

Учредитель и издатель журнала: Совет Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма.

E-mail: aiem-asem@aiem-asem.org.

INFORMATION

The Editorial board of on-line journal «Aliter» accepts original authors' materials on Esotericism and Mysticism in English or in Russian, previously 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: aiemasem@aiem-asem.org. They must be accompanied by brief summaries in English, and include information about the author (name, date of birth, academic degree, position and place of the main work / education, home and work address, 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”. 2018, Issue 9.

Editor in Chief: Sergey V. Pakhomov, President of ASEM.

Editor of the 9th Issue: Dmitry D. Galtsin.

Corrector of the Issue: Olga N. Anderson.

The Editorial Board: Birgit Menzel, Stanislav A. Panin (Secretary), Yuri F. Rodichenkov, Julia A. Shabanova, Yuriy Yu. Zavhorodniy, Dmitry D. Galtsin.

The Advisory Board: Konstantin Yu. Burmistrov, Roman V. Svetlov, Mark Sedgwick, Wouter J. Hanegraaff.

Journal website: http://aiem-asem.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-asem@aiem-asem.org.

The opinion of the Editorial Board may not necessarily coincide with those of the authors of articles.

CONTENTS

RESEARCH ARTICLES

<i>Hanegraaff W. I.</i> The Theosophical Imagination / Tr. from English by D. Galtsin.....	3
<i>Sedgwick M.</i> Traditionalism, Julius Evola, and René Guénon: How the Esoteric Becomes Political / Tr. from English by A. Bendrikovsky, S. Pakhomov.....	38
<i>Rodichenkov Yu. F.</i> Sympathetic Cure as a subject of a long-standing discussion in 16th–17th centuries.....	53
<i>Loginovsky S. S.</i> Magic according to the view of René Guénon.....	72

PRIMARY SOURCES

<i>Guénon R.</i> The Spiritist Fallacy / Tr. from French by A. Ignatyev. Preface. Part 1. Chapter 1.....	81
Interpreter's Preface.....	81
[Guénon's text].....	88

BOOK REVIEWS

<i>Kuzmin E. V.</i> A Brief Guide to the Occult Tarot (1781–1951), by Roman Khalikov (Kyiv, 2017).....	99
<i>Rodichenkov Yu. F.</i> The poetical alchemy of Geoffrey Chaucer / Tr. from English, commentaries, preface, article by K. Rodygin (Kyiv, 2017).....	101
Summaries (in English).....	104
Authors and Interpreters of the Issue.....	107
Информация (in Russian).....	108
Information (in English).....	109

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: 08.10.2018
Объем: 111 с.

ISSN 2225-6954
© АSEM, «Aliter», 2018 (9)

