

Ассоциация исследователей эзотеризма и мистицизма,
Владимирский государственный университет
(кафедра философии и религиоведения),
Институт философии им. Г. С. Сковороды
Национальной академии наук Украины (Киев),
Центр по изучению эзотеризма и мистицизма (Санкт-Петербург)

МИСТИКО-ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ В ТЕОРИИ И ПРАКТИКЕ

**ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ
ЭЗОТЕРИЗМА И МИСТИЦИЗМА**

ТРЕТЬЯ МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

3 – 5 декабря 2009, г. Владимир

Издательство Русской христианской
гуманитарной академии

Санкт-Петербург
2010

ББК 86
М65

Коллектив редакторов:
С. В. Пахомов (ответственный редактор);
Ю. Ю. Завгородний, С. В. Капранов

Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма: Сб. материалов Третьей международной научной конференции / Под. ред. С. В. Пахомова. – СПб.: РХГА, 2010. – 288 с.

ISBN 978-5-88812-419-2

В последние десятилетия на волне массового интереса к нетрадиционной религиозности, мистико-эзотерических течений, а также вследствие изменений в различных научных парадигмах, возникли новые подходы к исследованиям эзотеризма и мистицизма. Изучение проблем интерпретаций этих феноменов вносит большой вклад в дальнейшее развитие гуманитарного знания. В настоящий сборник включены научные статьи, посвященные различным аспектам мистико-эзотерических учений и практик. Данные статьи представляют собой доклады, прозвучавшие на Третьей международной научной конференции, проведенной во Владимирском государственном университете в декабре 2009 года.

ББК 86

ISBN 978-5-88812-419-2

© Русская христианская гуманитарная академия, 2010
© Коллектив авторов, 2010

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ МИСТИЦИЗМА И ЭЗОТЕРИЗМА

<i>Chaitow S. Building Bridges: Implications and Responsibilities of Studying Esotericism in the 21st Century.</i>	5
<i>Аринин Е. И. Эзотеризм, дименсионализм, конфессиоцентризм и религиозная идентичность.</i>	15
<i>Бекарюков М. В. Специфика и основные особенности эзотерической реальности.</i>	23
<i>Вовченко В. А. Мистицизм, эзотеризм и оккультизм в духовной эволюции человечества.</i>	33
<i>Золотухина-Аболина Е. В. Пути «человека духовного» (заочная полемика с Кеном Уилбером).</i>	47
<i>Михайлов В. В. К вопросу о методологии изучения эзотерики.</i>	58
<i>Носачев П. Г. Методы изучения и методы преподавания: дисциплина «история эзотерических учений» в рамках высшей школы.</i>	68
<i>Пахомов С. В. Специфика эзотерического знания.</i>	73
<i>Пендюрин Л. П. Научные взгляды В. Гейзенберга и мистицизм.</i>	85
<i>Сокол В. Б. Феноменология мистического опыта.</i>	91

МИСТИЦИЗМ И ЭЗОТЕРИЗМ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

<i>Aitamurto K. «Experimental Learning» in Rodnoverie Rituals.</i>	102
<i>Боков Г. Е. Радикальное христианство: теология «смерти Бога», «новый мистицизм» и христианская мистико-эсхатологическая традиция.</i>	110
<i>Зоря Е. В. Автоистория в оккультизме: история фактическая и история мифологическая.</i>	122
<i>Карелин В. М. Магия как наука в учении Телемы.</i>	131
<i>Кузьмишин Е. Л. Типология масонских послушаний в современной России.</i>	141
<i>Макарова Л. М. Роль эзотерики в конструировании идеологии национал-социализма.</i>	151
<i>Панин С. А. Символы тигра, льва и леопарда в колоде «Таро Тота» Алистера Кроули.</i>	161

ЗАПАДНЫЙ ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ

<i>Бирюков Д. С.</i> Стоическая тема «всецелого смешения» в контексте описания мистического опыта в византийской христианской традиции.	169
<i>Завгородний Ю. Ю.</i> Идея центра в работах Рене Генона.....	176
<i>Калинов А. С.</i> Алхимическая эсхатология Ф. Ницше.....	188
<i>Кузьмишин Е. Л.</i> Египетское масонство в мире и России.....	199
<i>Кутьева М. В.</i> Магия и мистика в романах Г. Гарсии Маркеса.....	206
<i>Морозов В. Н.</i> Тень проблемы универсалий в алхимии христианских докторов.....	215
<i>Покотило К. М., Шарыпин А. В.</i> Феномен синкретизма в мистических традициях Украины.....	224
<i>Родиченков Ю. Ф.</i> Тройственность и триединство в философии поздней алхимии.....	237
<i>Рябова Л. В.</i> «Роза Мира» Д. Андреева в сопоставлении с системой идей К. Г. Юнга.....	245

ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ В ТРАДИЦИЯХ ВОСТОКА

<i>Алексеев А. К.</i> Мусульманский мистицизм и традиционализм в Центральной Азии: историческая ретроспектива.....	254
<i>Ерченков О. Н.</i> «Каула-упанишада»: мистический опыт и мистическое знание.....	260
<i>Капранов С. В.</i> Сюгэндō как эзотерическое учение.....	270
<i>Тимощук А. С.</i> Диалектика эзотерического и экзотерического в традиции гаудия-вайшнавизма.....	276

ПРИЛОЖЕНИЕ

Ассоциация исследователей эзотеризма и мистицизма.....	284
Сведения об авторах.....	286

**ФИЛОСОФСКИЕ
И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ
ИССЛЕДОВАНИЯ МИСТИЦИЗМА
И ЭЗОТЕРИЗМА**

S. Chaitow

**BUILDING BRIDGES: IMPLICATIONS
AND RESPONSIBILITIES OF STUDYING ESOTERICISM
IN THE 21ST CENTURY**

Modern scholarship of the body of religio-historical and cultural currents broadly classified as Western Esotericism has stepped carefully within the bounds of historical, phenomenological, and deconstructive methodologies in order to avoid the stigma that has long been attached to this neglected area that bridges the humanities and the sciences, «overcoming those obstacles that for decades led to it being widely regarded as inherently suspect as an academic topic» [Gnosis and Hermeticism 1998, *viii*]. However, this approach has raised two significant challenges: the first being the degree of participation on the part of the scholar, and the second being the question of its relevance as a subject of academic study. A lack of resolution of both these issues raises serious questions regarding both scholarly responsibility towards our subject, as well as the legacy and influence it may or may not have on contemporary culture. Whereas the history and phenomenology of Western Esotericism are of vital and ongoing interest to scholars and practitioners as part of the exploration of the history of ideas and Western culture, esoteric traditions are far more than just a set of historical currents, characterized as they are by an emphasis on lived experience and transformation within a living universe.

Professor Wouter Hanegraaff has discussed the problematic nature of what he terms «religionist» approaches to esotericism, defining it as «a division ... between those for whom the study of religion means the empirico-historical and comparative study of specific historical religions, and those for whom it means the study

of a domain frequently referred to as “the sacred”». According to Hanegraaff, some of these scholars seek to promote aspects of «the sacred» as a «vital and important dimension of reality which they feel is being threatened by one-sided rationalization, secularization, and the mechanization of the world», perceiving its «“esoteric” dimension as characterized by experiential rather than rational and dogmatic modes of knowing, and mythical / symbolic rather than discursive modes of expression» [Hanegraaff 1998, *passim*; Hanegraaff 1999, 6–7].

It is indeed all too easy to fall into the trap of over-engagement with the material, allowing ideological bias to cloud scholarly objectivity. Nevertheless, an overly etic approach risks reaching reductionist extremes, thus damaging the significance of the material to an equal, if not greater extent. Hanegraaff proposes a fair solution; that mutual constructive criticism and competition may allow diverse approaches to complement each other, «within a general context of methodological pluralism» [Hanegraaff 1999, 7]. Yet it remains very much debatable to what extent this and other, similar methodological proposals, have been effectively implemented in the academy to date, a concern echoed by Arthur Versluis in his discussion of methodology and reductionism [Versluis 2002; Versluis 2003].

Versluis delineates the most influential methodological approaches currently in use in the Study of Western Esotericism, notably the typology outlined by Faivre, Hanegraaff’s work, Riffard’s characterizations of esotericism and a number of reductionist approaches from within the field of religious studies. Given that the latter has long been an established academic field, it is only natural that either inadvertently, or perhaps as a matter of compromise, scholars of Western Esotericism have to some extent sought to align their methodologies with this field. Nevertheless, this has given rise to a preponderance of reductionism in some quarters, and approaches ranging from timidity to avoidance of the essence of this field in others. Versluis raises the very pertinent points that firstly: «It is extremely important to attempt to remain faithful to the subject one is investigating» and secondly that we, as scholars, «truly begin to understand one’s esoteric subject from within as well as from without» [Versluis 2002, 12]. The only way this can be effected is by entering into the mindset of the practitioners of esotericism, and this, he argues, is vital if we are

to approach esotericism not as a field bound by a set of typologies which, however broad, evade, avoid or otherwise ignore that dimension which makes esotericism esoteric namely: gnosis. Versluis effectively summarises the significance of this dimension and the implications of ignoring it as follows:

«I ... define esotericism primarily in terms of gnosis because gnosis ... is precisely what is esoteric within esotericism. Without hidden knowledge to be transmitted ... one does not have esotericism. ... An esoteric religious phenomenon no doubt can become grist for someone's mill, but approaches that do not keep foremost in mind fidelity to what one is seeking to understand may reveal much about the mind of the miller, but little or nothing about the esoteric subject in question (which might well have been ground into a heap of inconsequential dust)» [Versluis 2002, 11; Versluis 2003, 39].

Therefore, any methodology failing to take this into account, however honourable its precepts in terms of scholarly rigour and objectivity, will necessarily fail to do justice to this field of study. Examples abound: Alchemy for instance, has repeatedly been defined as a fusion of *theoria* and *praxis*, whereby a lack of either element will result in failure. Yet the academic study of alchemy too often focuses on either the spiritual, practical, historical, psychological or artistic dimensions, based on a pseudo-Aristotelian system of classification that fails to take into account the experiential breadth of the subject. In studying Michael Maier's «Atalanta fugiens», for example, how can one truly enter into the man's mind and appreciate the work, without practically living the initiatory process that he seems to have designed for lone seekers much like himself?¹ [Chaitow 2008, *passim*]. Versluis rightly calls for more attention to be paid to the work of Henri Corbin, René Guénon and Mircea Eliade when considering such questions: «... there is no doubt that Corbin's work – like that of Guénon or Evola – is well worth close examination not least because it represents a major intellectual contribution to contemporary thought in its own right» [Versluis 2002, 9].

This question, though not initially on the agenda, became one of the key points of discussion at the Phoenix Rising Conference

¹ This was the subject of my MA thesis submitted at EXESES (Exeter) in 2008, in which I argue that Maier's «Atalanta fugiens» was designed as an «initiatory handbook».

held at the University of Indianapolis in Athens, Greece, November 2009, as it became clear that a number of scholars saw it as a priority. The primary conference question: «Death and Renaissance in Philosophy, Art, and Literature: A Dying Society, or a Renaissance for the 21st Century?» sought to explore the extent to which ancient philosophies, esoteric traditions, and the vehicle of the arts, can offer insights and directions towards what might be termed a Renaissance for the 21st century in light of the crises facing Western civilization on multiple levels.

The four panels and plenary sessions at the conference were arranged around the broad thematic areas of:

- 1) Approaches from classical and modern philosophy.
- 2) Esoteric traditions.
- 3) The arts as a vehicle for change.
- 4) Practical considerations.

What follows is an outline of the main points of the conference with regard to both the question of methodology and that of the relevance of this field of study to contemporary issues.

Conference Presentations

Dr. Arthur Versluis discussed the phenomena and factors which can or may lead to cultural emergence. He raised significant questions regarding the ways in which our respective fields can contribute to such a phenomenon, and stressing the current state of the humanities and their lack of provision for anything resembling cultural evolution. Arguing for a reexamination of the Platonic tradition whereby the dualism that has led to the current cultural collapse is reconciled, he left an open question regarding the extent to which our educational system in its current form can no longer offer the cultural rebirth so desperately needed, and what alternative options paradigms from the Platonic academic tradition can offer.

Dr. David Fideler's paper examined the classical idea of living nature and the World Soul, how it reemerged in the Florentine Renaissance, went into eclipse with the mechanistic worldview of the Scientific Revolution, and how it is now reemerging through contemporary scientific discoveries. Fideler argued that Renaissance and cultural renewal can only occur when culture is «situated in a living cosmopolis», because human creativity is rooted in, and needs to participate in, the deeper creative energies of the world

fabric. Therefore, cultural recognition of, and access to, the energies of the living universe establishes a necessary «foundation for Renaissance»; and the breakdown of the mechanistic worldview is a needed precondition for cultural renewal and renaissance, though not a guarantee of it.

Vincent McEvelly delivered a complex discussion comparing the sustainability and practicality of the individual experience embedded within a wider metaphysical narrative, as opposed to the individual understanding of archetypal experiences in terms of modern reality, while exploring the extent to which traditional esoteric universalism is sustainable in a modern setting.

Sander Kalverda crossed the traditional boundaries between religion and philosophy in his discussion of the angelic potential of man as per Neoplatonic traditions. Delineating the emerging academic approaches to these topics, he proposed that the study of esoteric belief systems can shed light on our spiritual makeup in modern terms so as to counterbalance our hitherto finite approach to spirituality.

Dr. Stanley Sfekas delved into the intricacies of process theology according to Bergsonian and Whiteheadian formulations regarding the theological problems of the «omnipotence» debate, proposing an evolutionary model of theology which can better explain and underpin the emerging currents of our time. Such an approach can not only resolve theological dualities and inconsistencies, but also serve as a metaphysic of a novel theology whose ontological commitments are consistent with evolution, emergentism, and quantum theory, thus providing an approach consistent with modern concerns.

Dr. Scott Olsen discussed a wide range of philosophical areas regarding the infinite possibilities and potentials for the expansion of human consciousness, and the inherent dangers and responsibilities that accompany such practices and experiences. He raised the loaded question as to the extent to which philosophers and those who have for themselves experienced elevated states of consciousness also have a responsibility towards culture and society, and discussed numerous personal experiences alongside scientific evidence to propose a close reexamination of such knowledge with a view to a new approach to consciousness.

Thomas Karlsson traced the influences, effects and potential of the Perennial Philosophy, he discussed the case of Johannes

Bureus, a 17th century Swedish scholar who formed his own brand of syncretic esotericism combining the Kabbalah of Pico della Mirandola and Reuchlin with Norse runic traditions, to form his own brand of «Gothic Kabbalah». He then traced the influences of this, and other syncretic systems in the later evolution of occult and esoteric orders, demonstrating the potential such syncretic developments can offer to esoteric thought.

Leandros Lefakis discussed the archetypal interplay between scientific rationalism and esoteric tradition as found in Masonic philosophy, proposing that Freemasonry's inherent lack of division between scientific and esoteric thought provides a constructive model for the integration of these polarized aspects of modern thought into a new and dynamic worldview that can liberate consciousness and provide a roadmap for the modern age.

Derek Bain explored the psychology of ritual and function of non-dogmatism as found in Masonic philosophy, and the ways in which it can facilitate the development of anagogical thought. Citing Neuro-Linguistic Programming techniques and examples from Masonic tradition and ritual, he demonstrated how this is effected, proposing that as an approach it can be utilized on a wider scale to promote moral behaviour, ontological change, and spiritual evolution, all of which are conducive to the objective of a social and spiritual renaissance far from the limitations of dogmatism.

Julia Cleave presented an in-depth analysis of a work by Nicholas Poussin: «The Birth of Bacchus». After delineating the mythological sources of his work, she explained the theurgic basis of his choice of symbolism and the potentials this implies in terms of its relationship to the Mysteries and the appeal it makes to the imagination, thus suggesting the way in which Poussin's and similar works can offer a springboard for the «radical re-visioning of the relationship between Man, Nature and Cosmos» so necessary in our time.

Hereward Tilton focused on the inherent aspect of «inspired» and experiential knowledge in esoteric currents, and its exclusion not only within the historical context of social and religious conflict, but also within the modern academic approach. Citing numerous examples and philosophical precedents from a perspective of Protestant and Enlightened polemics (among many), he delivered a significant and timely argument for the inclusion and reexamination of this intrinsic component of esoteric currents in the face of postmodern deconstruction.

Niki Stavrou discussed the Heroic archetype as found in the work of Greek poet-philosopher Nikos Kazantzakis, possibly the most significant Greek literary figure of the 20th century. Tracing Kazantzakis' portrayal of this Promethean figure in his works, she delineated his call for spiritual revolution and human empowerment in true Promethean spirit, positing it as a timeless message particularly appropriate to our current predicament.

In his presentation «The Tomb and the Theatre», Iordanis Poulkouras traced these two related motifs, their symbolism and significance, from the Mysteries, through the esoteric traditions, to their modern signification. By exploring their significance as symbols and processes – from the theatrics of ritual and of everyday interaction to the symbolic tomb of initiation to the inexorable weight of our own mortality, he demonstrated their value in establishing the responsibility all men bear with regard to self-knowledge and reestablishment of core values.

My own presentation included a visual narrative through a series of original paintings that essentially described the Gnostic problem – and Hermetic / Promethean solution – drawing on the emblematic worldview that characterized the Renaissance. It focused on the point that provocation of the imagination through visual imagery bypasses the analytical processes of the mind, and may thus be a valuable tool with which to spark a new «way of seeing» worth reexamining on modern terms. The wealth of imagery accompanying much of the esoteric corpus deserves reexamination on its own terms beyond rigid classification of symbols, but from the perspective of the «emblematic worldview» which incorporates a specific way of thinking.

Dr. Alan Cardew illustrated historical examples of the devaluation and censorship of the humanities. Through a delineation of the lost sacrality of learning and philosophy as described in the Parangelmata and exhortations to philosophy of a number of ancient thinkers and scholars, he called for an «abandonment of current institutions and technologies, and a return to the disinterested contemplation of pure knowledge, which is the proper pursuit of the humanities».

In the final panel, Arthur Versluis presented some more specific examples of emergent cultures as originally referred to in his plenary speech, and called for further discussion of whether or not we may currently be observing such a phenomenon, as well

as the extent to and ways in which the philosophies and esoteric currents discussed could be tools with which a new Renaissance can be engendered in our time.

Dr. Nicholas Goodrick-Clarke addressed a number of political, social, and cultural concerns in his overview of the study and current understanding of esoteric historiography and traditions. He stressed the significance of the Hellenic legacy in Western culture and called for its preservation in a world of rapidly blurring cultural demarcations. Citing current social and political issues, he made a crucial point; that the esoteric worldview can act as a common point of reference crossing religious and cultural boundaries and functioning as a counterweight to cultural polarization, particularly if, via its academic study, it can gradually be incorporated into mainstream thought.

Concluding the conference via a close discussion of pre-Socratic, Aegean-Cretan and Orphic philosophers, Dr. Emmanuel Korkidakis advocated a close re-reading of pre-Aristotelian and pre-Platonic teachings with respect to their original socio-cultural context, arguing that the Aristotelian-Platonic influences on modern culture in their contemporary and often erroneous interpretation which does not do justice to the original sources, are the cause of much confusion and inaccuracy in education.

Issues and Conclusions¹

With regard to the primary conference question, speakers focused on the modern academy and the ancient mystery traditions as the two main sources from which to draw orientation, while Versluis, Fideler, Sfekas, Korkidakis, Cleave and Goodrick-Clarke most strongly demonstrated practical directions in which to look. To regenerate a society we need education of a type that can encourage a kind of thinking conducive to cultural renaissance. Yet, to accomplish this, it must be practicable in all those terms which as outlined by Versluis and Cardew, modern Western academia no longer finds significant, as demonstrated by the constant reduction of classical humanities courses in favour of more «marketable» courses, particularly in the U. S. A.² This naturally leads to the

¹ Despite the best efforts at academic objectivity, any conclusions can only be subjective, and so any lapses with regard to interpretation of the speakers' intents are entirely the author's own.

² Indicatively: [Zernike 2009] and [Blumenstyk 2010].

question, again as per Versluis, as to whether penetration of mainstream academia is even desirable, or whether a parallel educational current may be an equally viable option. As to its content, Fideler's cosmology of a living universe, Sfekas' process theology, Goodrick-Clarke's cultural underpinnings, the call to responsible living on all levels as expressed by a number of speakers, and the «arts» panel's «language of symbolism» offer a full palette from which to glean orientation.

With regard to the study of esotericism per se in the modern world and modern academy, Tilton, Poulkouras, Olsen, Bain, Lefakis and Chaitow demonstrated the necessity for the integration of an experiential dimension – or at the very least, its understanding, into the academic study of esotericism. Concepts such as Fideler's cosmology and Versluis' cultural emergence cannot very well be any more than abstract ideals without the full spectrum of human experience. For any potential integration into the mainstream as per Goodrick-Clarke, esoteric studies need to maintain a clear and honest balance between academic objectivity and emic perspectives derived as much from history as from the modern understanding of religious experience and esoteric practice.

As academics and as philosophers we have a responsibility in terms of the knowledge we are privileged to be studying, and this is where the unifying aspect of esoteric thought based on living nature, the brotherhood of man, and the divine spark in all living things, may be the key to union not only with the divine, but with each other. As Versluis points out, «the best scholarship is that which makes new means of understanding the world available to us in ways that correspond both to their own era and to our own» [Versluis 2003, 39]. As the response to the conference topic indicates, never has there been a greater need in Western society for the rediscovery of cultural roots and identity. History has taught us that in times of crisis, there is a tendency to return to the teachings of the past in order to understand the present and look to the future.

In the past, the emergence of secularization brought on the Age of Reason and the death of dogma. The same Age of Reason brought about the death of – or at least a serious blow to – metaphysical thought and the emblematic worldview that had characterized the Renaissance – until it was revived through the Romantic Counter-Enlightenment. In each case, a given current of thought reached its critical mass in society.

Hanegraaff may be correct in saying that scholars who focus on the sacrality of the discipline of Western esotericism «tend to be motivated by a latent or explicit dissatisfaction with contemporary western culture, and particularly with patterns of desacralization and "the disenchantment of the world"» [Hanegraaff 1999, 6]. Nevertheless, more is at stake than this. Alan Cardew's paper at Phoenix Rising began with an eloquent discussion of Miguel de Unamuno's defiant defence of the intellect in the face of the rise of Spanish fascism and «the exhortations to philosophy, the Parangelmata, as calls to philosophic arms»¹. It may be worth revisiting these thoughts when considering this question, and, as scholars, considering what role we have to play in the evolution of our culture.

Is the study of Western Esotericism to be relegated to dusty libraries and closed conference halls, or can it offer us new directions, remind us of forgotten cultural motifs and provoke emergent patterns which may provide a counterweight to the cynicism, consumerist / materialist mentality and uncertainty currently pervading the Western world? The esoteric traditions have been posited as the «third current» (Ralls)² underpinning Western culture – and though this current is no longer ignored in the academy, as long as it is treated as no more than a set of historical facts, it cannot be done justice, nor its philosophical, sociological and cultural implications truly unlocked. This does not mean that academics studying esotericism should become practitioners – but it does mean that as scholars we are in a far better position to ask ourselves what has been lost, and how our field of study can become a true source of learning for our culture, within our own historical context.

BIBLIOGRAPHY³

Blumenstyk G. Saving the Life of the Mind // The Chronicle of Higher Education. February 28, 2010 // URL: <http://chronicle.com/article/Colleges-Transform-the-Liberal/64398/>, accessed April 2010.

¹ Quoted from the abstract of Alan Cardew's keynote presentation at the Phoenix Rising Conference.

² Karen Ralls quoting van der Broek and Hanegraaff on the website: <http://www.ancientquest.com/embark/index.html/>

³ A large part of this paper is based on the papers presented at the Phoenix Rising Conference in Athens, 6–7 November 2009. The conference proceedings are due to be published by the Phoenix Rising Academy of Esoteric Studies in 2011. Until then, the list of papers and presenters can be viewed online at www.phoenixrising.com.

Chaitow S. The Alchemical Iconography of Michael Maier's Atalanta Fugiens as an Initiatory Path. Exeter University: MA Thesis, EXESES0, 2008.

Hanegraaff W. J. Some Remarks on the Study of Western Esotericism // *Esoterica* (1999). Vol. I. P. 3–19 // URL: <http://www.esoteric.msu.edu/Hanegraaff.html/>, accessed April 2010.

Hanegraaff W. J. Defining Religion in Spite of History // *The Definition of Religion: Concepts, Contexts & Conflicts* / Ed. by J. G. Platvoet, A. L. Molendijk. Leiden: Brill, 1998. P. 337–378.

Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times / Ed. by R. van den Broeke, W. J. Hanegraaff. NY: SUNY, 1998.

Versluis A. Mysticism and the Study of Esotericism (Methods in the Study of Esotericism) // Pt. 1: *Esoterica* (1999). Vol. IV. P. 1–15 // URL: <http://www.esoteric.msu.edu/VolumeIV/Methods.htm/>, accessed April 2010; Pt. 2: Vol. V (2000). P. 27–40 // URL: www.esoteric.msu.edu/VolumeV/Mysticism.htm/ accessed April 2010/

Zernike K. Making College Relevant // *The New York Times*. December 29, 2009 // URL: <http://www.nytimes.com/2010/01/03/education/edlife/03careerism-t.html?ref=edlife/>, accessed April 2010.

Е. И. Аринин

ЭЗОТЕРИЗМ, ДИМЕНСИОНАЛИЗМ, КОНФЕССИОЦЕНТРИЗМ И РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

В российском постсоветском обществе обсуждение проблемы отношений мистицизма, эзотеризма и религии далеко от однозначности. Различные авторы дают несколько сотен определений этих понятий. Даже при самом поверхностном анализе словарей заметно, что, в то время как у В. Даля мистика понимается как «учение о таинственном, загадочном, сверхъестественном, о сокрытом, иносказательном смысле и значении ученья и обрядов веры», сочетаясь с термином «мистификация (дурачить, тешиться обманом... для одной забавы)» [Даль 1956, Т. II, 329–330], то в советском словаре С. И. Ожегова мистика характеризуется уже как «1. враждебная науке вера в божественное, в таинственный, сверхъестественный мир. 2. нечто

загадочное, необъяснимое». При этом в обоих случаях вообще не приводится слово «эзотерический» [Ожегов 1988, 286, 738]. Очевидно, однако, что в обоих случаях к мистике применяется нормативный подход: в случае В. Даля – «конфессионально-православноцентричный», а в случае С. И. Ожегова – «идеологоцентричный».

Слово «эзотерический» приводилось, наряду со словом «мистика», в «Словарях иностранных слов», где трактовалось как «тайный скрытый, предназначенный исключительно для посвященных» [Эзотерический 1954, 793]. Мистика здесь квалифицировалась как «вера в сверхъестественное, божественное, сверхчувственное; вера в возможность непосредственного общения человека со «сверхъестественными силами»; неотъемлемый элемент всех религиозных верований. Мистицизм враждебен науке и широко используется реакционными идеологами в борьбе против научного мировоззрения в целях одурманивания народных масс» [Мистика 1954, 454]. В изданиях после перестройки последнее предложение было исключено [Мистика 1990, 324].

Противоречивы и попытки осмыслить соотношение мистики и религии. Так, если церковный историк И. Д. Андреев полагал, что «религия необходимо мистична, а мистика необходимо религиозна» [Андреев 1995, 122]¹, то Я. Э. Голосовкер утверждал, что «мистика по своей сути антипод религии – ее давнишнего беспощадного противника» [Василенко 1998, 116–117], а С. С. Аверинцев подчеркивал, что мистика есть «религиозная практика, имеющая целью переживание в экстазе непосредственного «единения» с абсолютом, а также совокупность теологических и философских доктрин, оправдывающих, осмысляющих и регулирующих эту практику» [Аверинцев 1974, 333]. Он отмечает связь мистики с шаманизмом, философским и теологическим осмыслением трансцендентного бытия, неопозитивизмом Л. Витгенштейна, эклектикой и наукообразием теософии, вульгарностью «обретения мистического опыта» в спиритических сеансах, «хиппизме» и т. п.

В отличие от наших нормативных подходов, в западной справочной литературе термины «Mysticism» и «Esotericism»

¹ При этом, как ни парадоксально, с ним оказывался солидарен «Атеистический словарь», тоже утверждающий, что «всякая мистика религиозна, всякая религия мистична» [Мистика, мистицизм 1983, 230].

тракуются безоценочно, нейтрально: как широкую традицию в истории религии, которая подчеркивает духовную и трансцендентную стороны религии [Esotericism 1995, 164]; как духовное вопрошание прямой связи с Богом или высшей мудростью [Mysticism 1995, 355]; практики и системы постижения, которые связаны с мистическим опытом [Mysticism 2000, 395]; как теорию и практику религиозного экстаза [Mysticism]; как секретные знания, доступные только для посвященных и т. п. Такой подход присутствует и в новом энциклопедическом словаре «Религиоведение», где данные термины определяются как «вера в возможность непосредственного духовного общения человека с таинственными метафизическими силами... путем, выходящим за пределы естественных человеческих способностей» [Тажуризина 2006, 642], или как «совокупность тайных учений и практик, доступных только посвященным последователям» [Пахомов 2006, 1213–1214].

Казалось бы, что после крушения «монолита марксистской идеологии» в нашем обществе должно было утвердиться неидеологизированное научно-нейтральное отношение к религии и религиозности, в том числе в мистических и эзотерических формах, однако, мы столкнулись с тем, что в последние 20 лет все чаще пишут о проблеме смешения науки, теологии, религии и эзотерических паранаучных доктрин и практик, часто претендующих на статус «науки» и / или «религии». Достаточно напомнить о «медиа-мистических феноменах» А. Кашпиоровского, А. Чумака или Г. Грабового. Периодически появляются публикации о бесперспективности, «несоответствии национальному характеру» и губительности научности, секуляризма, либерализма, демократии, идеи соблюдения прав человека и свободы вероисповедания. Одновременно можно отметить и то, что «религиозное возрождение» стало больше возрождением именно эзотеризма и мистики, в связи с чем некоторые пишут о «неизбежной победе оккультизма» в России [Кураев 1997, 6] и, соответственно, о необходимости борьбы с распространением «эзотерики» ради духовного и физического здоровья нации [Борецкий 1996, 38–39].

Проблематика прошедшей во Владимире конференции, на мой взгляд, наглядно проявляется не только в социологических опросах, но и в современных медиа, особенно на телевидении, где «мистика» присутствует постоянно. Значительный

общественный резонанс вызвали такие фильмы, как «Мастер и Маргарита» (режиссер В. Бортко, 2005) и «Остров» (режиссер П. Лунгин, 2006). Первый фильм под рубрикой «мистический сериал» демонстрировался в очередной раз по каналу «Россия» как раз в дни конференции [Антенна-Телесемь 2009, 40]. Широко обсуждается и проблема создания «религиозного кинематографа» А. Тарковским, привлечшим целое сообщество тех, «кто бессознательно-интуитивно причисляет себя к незримой “церкви Тарковского”» [Болдырев 2004, 11].

Вопрос о том, что представляет собой религиозная идентичность (религиозность, личная причастность к религии), в настоящее время находится в центре обсуждений как верующими внутри своих вероисповеданий, так и на уровне межконфессиональных и межмировоззренческих дискуссий. Так, священник Я. Кротов отмечает, что «религиозность отличается от религии», а «само слово “религиозность” в русский язык вошло недавно, только в 19-м веке», отражая особый феномен, проявившийся в результате «огромной духовной революции, которая свершилась на переходе от средневековья к новому времени», когда религия как социальный институт стала утрачивать безличный и государственно-принудительный характер, лишившись силовой поддержки политических властей, и, тогда оказалось, что она “нуждается в опоре в душах людей» [Кротов].

В ряде авторских публикаций была показана проблематичность и невозможность введения строгих и универсальных определений терминов «религия», «религиозность», «магия», «эзотеризм» и т. п. [Аринин 1998, 225–243]. С одной стороны, древние и новые религиозные традиции существуют только потому, что есть субъективная личная религиозность, поскольку нет религии без людей, адептов, верующих, однако, с другой стороны, сам по себе данный личный феномен носит эмоционально-чувственный характер, является своего рода «вещью-в-себе», имеющей свои «приливы и отливы», оказываясь чрезвычайно аморфным и ускользающим от попыток однозначного истолкования как «изнутри», так и «извне». Достаточно вспомнить известный сюжет из знаменитой кинокомедии «Бриллиантовая рука», где герой Андрея Миронова испытывает мгновенные «прилив и отлив» религиозного чувства, вызванные перемещением в открытое море.

Фундаментальной методологической трудностью в понимании любой личной религиозности является то, что она, существуя только индивидуально, может быть понята только через соотнесение с неким универсальным языком, позволяющий интерпретировать личное в терминах межличностного учения, т. е. она должна быть концептуализирована только через некоторую безличную символическую общность. Этой общностью прежде всего выступает язык «кредо» определенной конфессиональной традиции (нормативной «воцерковленности»).

Религиозные объединения, церкви, институциональные исповедания всегда устанавливают особые формы поддержания идентичности, притом, что индивидуальная религиозность прихожан может варьировать от явного и полного монашеско-отшельнического аскетичного разрыва с обществом и своими «мирскими интересами» до тайного «монашества в миру» [Вахитов], от внешне-благовидного, номинально-формального пребывания в общине до отступничества и разрыва с конфессией [Осипов]. Внутри вероисповедальных сообществ (церквей, конфессий, религиозных объединений) постоянно ведутся дискуссии об истинной и ложной религиозности (еретизме, сектантстве, суевериях, раскольниковстве и т. п.), поскольку в каждом религиозном объединении имеются противоречивые тенденции самосохранения и самоизменения; в первом случае говорят о «религиоцентризме» («конфессиоцентризме», «конфессиональном эксклюзивизме» [Юдин 2001, 67]), отождествляющем только «свое» объединение (свое учение) с истинным, единственно правильным и собственно «спасающим». Вторая тенденция, направленная на самоизменение, проявляется в самокритике, когда, к примеру, митрополит Антоний (Сурожский) подчеркивал таинственность и многообразие форм религиозности и не противопоставлял не только православных инославным, истинные конфессии – ложным, но даже атеизм – религии. Он отмечал: «Я долго жил среди людей инакомыслящих, и в течение очень долгого периода у меня было такое радикальное отношение: только Православие – и все. А постепенно, особенно на войне, я посмотрел, как люди инакомыслящие себя ведут: христианин, может быть, ляжет за кустом, когда стреляют, а безбожник выйдет из укрытия и принесет обратно раненого. И тогда ставишь вопрос, кто из них подобен доброму самаритянину и Христу Спасителю.

... И поэтому иноверный, инославный, язычник по нашим понятиям, неверующий – если он всем сердцем и умом живет согласно своей вере и верит в то, что говорит, может сказать слово правды, и мы можем научиться чему-нибудь» [Антоний Сурожский 1999, 69, 70, 72].

А. Кураев схожим образом напоминает, что «древнейшие православные святые считали “христианами до Христа” праведных язычников-философов», всех тех, кто «искал Единого Бога и во имя Его подавал своему ближнему “хоть чашу холодной воды”» [Андрей Кураев]. Очевидно, что известный древнегреческий философ Сократ не был прихожанином какого-либо храма Русской православной церкви Московского патриархата, Римской католической церкви или другой христианской конфессии (традиционной или новой), однако и он признается А. Кураевым «христианином». При таком подходе утверждается, что принадлежность к институциональной религии имеет несколько уровней, восходя, однако, не к «преданности до смерти особой “юрисдикции” как таковой», но к универсальным нравственным основаниям, без которых сама по себе институциональная причастность («воцерковленность») оказывается поверхностной, неопределенной, а порой и преступной.

Данным «нормативным» подходам к религиозности сегодня противопоставляются исследования с позиций «дизменционализма» (нескольких измерений), предложенных Нинианом Смартом [Smart 1997, 10–21], И. Н. Яблоковым [Яблоков 2004, 65–66], М. Шевченко [Шевченко] и целым рядом других авторов, что позволяет высветить те проблемы, которые сформировались на современном этапе развития постсоветского российского общества.

Именно в этом контексте важны слова Тарковского о том, что «любой художник в любом жанре стремится выразить как можно глубже внутренний мир человека... Я вдруг совершенно неожиданно для себя обнаружил, что все эти годы занимался одним и тем же и, по существу, ... делал разные фильмы, все они возникли по одной причине призваны рассказать о внутренней двойственности человека. О его противоречивом положении между духом и материей, между духовными идеалами и необходимостью существовать в этом материальном мире. И вот этот конфликт является для меня самым главным, ибо он рождает все...» [Суркова]. Это удивительный и продолжающий нас по-

ражать своей глубиной и многоплановостью пример прорыва личности в универсальную природу самих основ бытия человека в мире, образы таинственного, подлинного, фундаментального, новый ответ на вечные вопросы бытия, чем, фактически должно заниматься и академическое религиоведение, поскольку университет – «будь он для химиков, физиков, математиков, филологов, юристов – учит многомерности жизни и творчества, учит терпимости к непонятому и попытке постигнуть бескрайнее, сначала не во всем доступное, разнообразное» [Лихачев 1990, 5].

ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев С. С. Мистика // Большая советская энциклопедия. В 30 т. / Гл. ред. А. М. Прохоров. М.: Советская энциклопедия, 1974. Т. XVI. С. 333.

Андреев И. Д. Мистика на Востоке // Христианство. Энциклопедический словарь. В 3 т. М.: Большая российская энциклопедия, 1995. Т. II. С. 122.

Антоний Сурожский. О встрече. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 1999.

Аринин Е. И. Философия религии. Принципы сущностного анализа Архангельск: Изд-во Поморского гос. ун-та, 1998.

Болдырев Н. Ф. Ты должен измениться // *Болдырев Н. Ф.* Жертвоприношение Андрея Тарковского. М.: Вагриус, 2004.

Борецкий Р. Академики и «всякая чертовщина» // Новое время. 1996. № 42. С. 38–39.

Василенко Л. И. Мистика и религия // *Василенко Л. И.* Краткий религиозно-философский словарь. М.: Истина и жизнь, 1998. С. 116–117.

Вахитов Р. Монах Андроник (А. Ф. Лосев): богослов, философ, ученый // [электронный ресурс]: <http://losevaf.narod.ru/vachit.htm/>

Даль В. И. Мистика // *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 14 т. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1956. Т. II. С. 329–330.

Кротов Я. О религиозности. С христианской точки зрения. // [http://archive.svoboda.org/programs/Christ/2000/Christ.030500.asp/\(05.03.2000\)](http://archive.svoboda.org/programs/Christ/2000/Christ.030500.asp/(05.03.2000)).

Кураев А., диакон: Христос воскрес! // [электронный ресурс]: <http://www.iona.kiev.ua/publishing/il/article/27/> (11.05.2009)

Антенна-Телесемь / Общенациональный городской телегид. 2009. № 46.

Кураев А. Россия на пороге контрреформации // НГ-Религии, 1997, 24 июля. С. 6.

Лихачев Д. С. Вместо эпитафии // Мир и фильмы Андрея Тарковского / Сост. А. М. Сандлер. М.: Искусство, 1990. С. 5.

Мистика // Словарь иностранных слов. М., 1954. С. 454.

Мистика // Словарь иностранных слов. М., 1990. С. 324.

Мистика, мистицизм // Атеистический словарь. М., 1983. С. 230.

Ожегов С. И. Словарь русского языка. М.: Русский язык, 1988.

Осипов А. И. Почему выпускники воскресных школ испытывают отвращение к православию? // [электронный ресурс]: <http://www.aosipov.ru/faq/>

Пахомов С. В. Эзотеризм // Религиоведение. Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 1213–1214.

Суркова О. Хроники А. Тарковского. Дневниковые записи с комментариями. Ч. 1 // [электронный ресурс]: http://tarkovsky.net.ru/stalker/word/syrkova_stalker_jou_1.php/

Тажуризина З. А. Мистика // Религиоведение. Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 642.

Шевченко М. Пространство и мифы религиозной политики // Преодолевая государственно-конфессиональные отношения: сборник статей. Н. Новгород: Волго-Вятская академия государственной службы, 2004 // [электронный ресурс]: <http://religion.sova-center.ru/publications/2ECD470/312698E/>

Эзотерический // Словарь иностранных слов. М., 1954. С. 793.

Юдин А. Введение // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Составитель А. Юдин. М.: Библиейско-Богословский ин-т св. Апостола Андрея., 2001. С. 9–93.

Яблоков И. Н. Некоторые дискуссионные вопросы методологии религиоведения / Философско-методологические проблемы изучения религии. Материалы конференции (Москва, 28–29 октября 2003 г.). М.: РАГС, 2004. С. 65–66.

Esotericism // The Wordsworth Dictionary of Beliefs & Religions / Ed. by R. Goring. Edinburgh, 1995. P. 164.

Mysticism // The Wordsworth Dictionary of Beliefs & Religions / Ed. by R. Goring. Edinburgh, 1995. P. 355.

Mysticism // Encyclopedia Britannica // [электронный ресурс]: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/400861/mysticism/>

Mysticism // Concise Oxford Dictionary of World Religions / Ed. by J. Bowker. Oxford, 2000. P. 395.

Smart N. The World Religions. Cambridge, 1997.

М. В. Бекарюков

СПЕЦИФИКА И ОСНОВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЭЗОТЕРИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Согласно определению, предложенному С. В. Пахомовым, «эзотеризм – это комплекс специфических интерпретаций реальности, претендующих на тайный характер и подтверждающийся особыми психодуховными практиками» [Пахомов 2008, 11]. Другими словами, эзотеризм является механизмом конструирования субъективной реальности особого вида, которую можно назвать эзотерической. Эзотерическая реальность представляет собой альтернативную картину мира, рядоположную «науке и онтологическим подсистемам религиозных учений (и то, и другое, и третье – объясняющие онтологические комплексы) ... Все они суть системы реализации ядерных онтологических построений, формирующие свои миры, внутри которых существующие картины мира являются (локально) истинными» [Копылов 2001, 72].

В рамках данной статьи мы попытаемся рассмотреть специфику эзотерической реальности и выделить ее основные особенности.

Первоначальное построение эзотерической реальности очень напоминает игру. Иногда это действительно игра, как, например, игра в рыцарей в эпоху «Осени Средневековья», описанная Й. Хейзингой [Хейзинга 2002]. Но, несмотря на игровую, карнавальную форму действия, это не совсем обычная игра: сами участники называли ее *ludum serium* – «серьезная игра». Она выделяется среди обычных развлечений серьезностью сюжета: «В нашем мире не хватает подлинного рыцарства, подлинной рыцарственности, поэтому будем играть в них,

утверждая рыцарскую честь, рыцарскую верность, рыцарскую любовь, рыцарский подвиг – и тем самым возродим все это» [Харитонович 2003, 265].

Игра не является специфически присущей только лишь эзотерическим группам. Й. Хёйзинга [1992, 61] говорит о том, что любая культура возникает в форме игры, культура первоначально разыгрывается. Такая игра является своеобразной попыткой восстановления утерянных идеалов, путем конструирования альтернативной, игровой реальности, где эти идеалы оказываются релевантными. Эта реальность выделяется из обыденной жизни местом действия, продолжительностью и изолированностью. Она разыгрывается в определенных рамках пространства и времени, а ее течение и смысл заключаются в ней самой [Хёйзинга 1992, 20]. Игроки подчиняются единым правилам, «прописанным» для каждой роли; вхождение в такую реальность, как правило, осуществляется путем посвящения.

Как отмечают П. Бергер и Т. Лукман, пока конструируемая реальность только создается и поддерживается лишь во взаимодействии акторов, участвующих в ее создании, ее объективность остается незначительной, легко изменяемой, почти *игровой*, но все меняется в процессе передачи новому поколению (или третьим лицам, не участвовавшим в создании этой реальности), для которого эта реальность является внешней, объективной реальностью. С включением новых членов объективность сконструированного мира «увеличивается» и «укрепляется» не только для них, но и (благодаря зеркальному эффекту) для тех, кто участвовал в его создании, *он теряет свое игровое качество и становится “серьезным”*» (Курсив мой – М. Б.) [Бергер, Лукман 1995, 99]. Следовательно, такая «серьезная игра» может привести к созданию полноценного социального института.

По большому счету, эзотерическая реальность конструируется аналогично с другими субъективными реальностями, в соответствии с принципами, описанными П. Бергером и Т. Лукманом [Бергер, Лукман 1995], однако игровой момент здесь выражен гораздо ярче, благодаря использованию различных ритуалов, посвячительных церемоний и мистериальных действий.

Неофит, присоединившийся к эзотерической группе и прошедший посвящение, постепенно начинает мыслить

и смотреть на мир в соответствии с ее установками и ценностями, разделяемыми всеми членами группы. Усвоенные им установки и ценности определяются особенностями эзотерической реальности.

Далее мы попробуем рассмотреть основные особенности этой реальности. Однако следует помнить, что «эзотерическая реальность» будет рассматриваться нами здесь в обобщенном виде – как некий идеальный объект, поскольку каждая эпоха и каждая эзотерическая организация имеют свои отличительные особенности. Мы рассмотрим лишь общие черты, присущие большинству эзотерических учений. Яркость проявления данных особенностей зависит от социокультурных условий, в которых существует эзотерическая группа, и от того, насколько сильны в обществе и в сознании адептов религиозные и научные установки.

Важной особенностью эзотерической реальности является ее синкретизм. Эзотерическая картина мира очень пластична и открыта для включения нового материала: научных открытий, религиозных представлений философских идей и концепций других эзотерических доктрин. Эзотерика эпохи Возрождения и Реформации была тесно связана с официальными религиозными представлениями [Йейтс 2000], а ее адепты зачастую сочетали в себе приверженность церкви и оккультным наукам. Таким адептом, например, был Парацельс, принадлежавший к узкому кругу людей, у которых – по меткому выражению К.Г. Юнга – «интеллект находится в одном ящике стола, а душа – в другом, так что они могут интеллектуально смело размышлять, никогда не впадая в опасность столкнуться со своей чувственной верой» [Юнг 2005, 351]. Позднее, с ослаблением церкви и кризисом религии эзотерические группы спокойно обособились от религиозных представлений и стали сближаться с естественнонаучными дисциплинами, включая в себя понятия и методы научного дискурса. С началом Нового времени эзотерические доктрины часто начали приобретать вид псевдонауки, поскольку их адепты стали объявлять свои учения научными дисциплинами, направленными на изучение духовной реальности.

Эзотерические доктрины переживают постоянное переосмысление в свете научных открытий и других социокультурных изменений. Научные открытия, опровергающие

те или иные эзотерические идеи, как правило, приводят к их кризису и служат стимулом к их трансформации, но не уничтожают эти идеи совсем. Так, например, после того как Роберт Бойль в своей работе «Химик-скептик» доказал химическую неизменность элементов, алхимия приходит в упадок, но с появлением масонско-розенкрейцерских групп XVIII–XIX вв. она переживает новое возрождение, посредством переосмысления процесса «Великого Делания» в розенкрейцерском духе, представляющем его как процесс внутренней трансформации адепта, и удаления из него псевдохимической составляющей [Харитонович 2003]. Розенкрейцерами он стал пониматься не как процесс превращения неблагородных металлов в золото, а как процесс внутренней трансформации адепта [Там же].

В качестве другого примера можно указать на историю толкования карт Таро, первое упоминание о которых относится к XIV в. Первоначально эти карты использовались для игры и, вероятно, чтобы учить неграмотных людей читать и писать [Цицero, Цицero 2004, 8]. Позднее их стали использовать для предсказаний и появилась теория их египетского происхождения: граф Кур де Жебелен считал, что карты Таро связаны с древнеегипетской «Книгой Тота» (или даже сами представляют эту книгу). В XVII в. оккультист по имени Эттейла издает ряд книг о Таро, написанных под влиянием идей де Жебелена. Но в начале XIX в. понимание Таро меняется. Элифас Леви (Альфонс-Луи Констан) выдвигает гипотезу о связи карт с каббалой¹. С тех пор символику карт стали толковать сквозь призму каббалистического учения, а впоследствии, с развитием египтологии, большинство эзотериков отказалось от теории египетского происхождения карт. Однако, несмотря на это, идея египетского происхождения Таро продолжала вдохновлять многих оккультистов, среди которых можно упомянуть А. Кроули, написавшего собственную «Книгу Тота» [Мастер Терцион 2006].

Другой важной чертой эзотерической реальности является наличие большого количества идейных противоречий. Эти противоречия могут существовать бок о бок достаточно долгое время, например, известно, что Папюс (Ж. Анкосс) был посвящен в орден «Золотого Рассвета» («Золотой Зари») в Париже [Хоув 2008, 605], но, несмотря на это, сохранял свои представле-

¹ Старших арканов Таро – 22, как и букв в еврейском алфавите.

ния о каббале и Таро, отличные от тех, что были в ордене. Такие противоречия могут мирно сосуществовать даже в сознании одного человека. Например, Элифас Леви заявлял о том, что не верит в возможность возвращения на землю душ умерших и в общение с ними [Кинг 1999, 44], что, однако, не помешало ему проводить магическую церемонию, в ходе которой он пытался вызвать духа Аполлония Тианского. По заверению самого Леви, это ему удалось, правда, он не был уверен в том, что явившийся ему дух был Аполлоном Тианским [Леви 2004, 122–125]. У нас есть все основания полагать, что Леви не придумал эту историю, поскольку ее описание в «Учении и ритуале» резко меняет стиль повествования, это отмечает и Р. Кавендиш [Кавендиш 2006, 37]. Следовательно, сам Леви считал этот магический опыт истинным, но тем не менее данное событие не помешало ему по-прежнему сомневаться в возможности общения с духами умерших.

Вышеназванные особенности эзотерической реальности, по всей видимости, является следствием особого типа мышления, используемого эзотериками, которое по своей сути является диалектичным и синкретичным. Оно не замечает противоречий и не стремится их устранить, а наоборот объединяет их в единую стройную систему. Вслед за М. Элиаде этот тип мышления можно условно назвать «мифологическим» [Элиаде 1998] или «архаическим» [Федоров 2009].

Еще одной важной особенностью эзотерических учений является механистическое представление о духовной реальности. Эзотерики верят, что духовный мир подчиняется определенному набору законов, зная которые, можно управлять своей судьбой и духами, населяющими этот мир. Такое представление о мире позволяет адептам достигать чувства «онтологической безопасности», поскольку наиболее хаотичные и неизвестные области реальности делаются понятными и объяснимыми, и, кроме того, подвластными самому адепту. В таких представлениях мы можем наблюдать обезличивание духов и Бога. Идея Бога как личности и духов не вписывается в механистическую картину мира, ведь, если Бог обладает волей, значит, он может вмешиваться в ход вещей вопреки установленным законам. Поэтому он либо низводится до уровня безличного Абсолюта, либо вытесняется в трансцендентную, полностью непознаваемую сферу. Для примера здесь можно

указать на представления о Боге в «христианской каббале», где Бог остается непознаваемым – Эйн Соф, а его проявления в мире – сефирот – являются безличными силами, которые обладают определенными свойствами и подчиняются божественным законам. Вот, например, что об этом говорит Э. Леви: «Когда... я буду пользоваться освященными временем словами: Бог, Небо, ад, – да будет раз навсегда известно, что я столь же далек от смысла, придаваемого этим словам профанами, как посвящение – от вульгарной мысли. Для меня Бог – Азот мудрецов, действующий и конечный принцип великого дела» [Леви 2004, 23]. Представления о Боге и о духах со временем претерпевают изменения, но стремление к их обезличиванию остается. Некоторые эзотерики, к числу которых принадлежит и известный маг и психолог И. Регардье (Регарди), объявляют духов субъективными подсознательными свойствами человеческой психики. По мнению Регардье, «разумное объяснение возникновения вследствие вызывания могучих способностей и реальность вызываемых духов легко объяснимы, если хотя бы ненадолго взглянуть на феномены патологической психологии.... Дух в данном случае вполне уместно уподобить идее-содержанию или подсознательной мысли-содержанию, действующей невидимо, неслышно, не имеющей формы в темной бездне разума. Заставляя их проявиться в видимой форме, под действием воображения, игра которого стимулируется чудесным процессом вызывания, маг получает способность подчинить себе орды таившихся и бесконтрольных, по сути, мыслей, страстей и воспоминаний, упорядочивая их в виде иерархии духов, присваивать себе, своей Воле все богатство их необычайных знаний и сил» [Регардье 2003, 320–321].

Еще одна отличительная особенность эзотерической реальности – возвышение фигуры человека во Вселенной, вплоть до его обожествления. Человек в таком мире занимает особое положение, он является маленькой копией Вселенной – микрокосмом. Именно в силу такого подобия человек может влиять на мир и изменять его [Кавендиш 2006, 6–7]. Наиболее ярко возвышение фигуры человека мы можем наблюдать в учении Алистера Кроули, провозгласившего следующие принципы: «Нет бога кроме человека» [Кроули 2006а: 244] и «Каждый мужчина и каждая женщина – это звезда» [Кроули 2006б: 81].

Наряду с некоторыми другими постулатами «Книги Закона», эти принципы составляет основу всей философии Кроули.

Поскольку человеку отводится важное место в мироздании, ключевую роль в эзотерике, особенно в магии, играет представление о могуществе человеческой воли – того инструмента, с помощью которого адепт может влиять на окружающий мир. Кроули даже определяет магию как Науку и Искусство вызывать Перемены в соответствии с Волей [Кроули 2009, 38]. На развитие воли направлено большое количество психотехник, используемых эзотериками.

В связи с механистическим представлением о мироздании у эзотериков часто появляется амбивалентная моральная установка. Добро и Зло представляются двумя сторонами одного и того же явления, взаимно дополняющими друг друга, двумя путями, исходящими из одного источника. Эта мысль наиболее ярко выражена Э. Леви: «Мрак – контраст света, и возможность ошибки необходима для временного проявления истины. Если бы щит Сатаны не останавливал копья Михаила, – сила ангела потерялась в пустоте или должна бы была проявить себя бесконечным разрушением, направленным сверху вниз. И если бы нога Михаила не препятствовала восхождению Сатаны, – он сверг бы с престола Бога или, скорее, сам потерялся в неизмеримых глубинах высоты. Следовательно, Сатана нужен Михаилу, как пьедестал для статуи, и Михаил нужен Сатане, как тормоз для локомотива» [Леви 2004, 48–49].

Безличная сила (Мана, Астральный свет, Эфир, Азот), как правило, не наделяется моральными характеристиками. Белая магия отличается от черной только лишь своими целями, в то время как механизмы и силы, используемые магом, могут быть одинаковыми. В ритуале черной магии, для того чтобы избежать возврата порчи на самого колдуна в случае неудачи операции, он может включить в магическую цепь еще один субъект (вещь или человека), который и примет этот возвратный удар вместо колдуна [Г.О.М. 2003, 140], т. е. такое возвратное действие является не моральным наказанием, а действием некой безличной силы (закона), которую можно обмануть. Точно такие же представления мы находим в египетской «Книге мертвых», где умерший называет себя Осирисом (или писцом Ани) [Древнеегипетская книга мертвых 2005, 82–83] и проходит

многие испытания с помощью заклинаний (фактически – обмана судей).

Очень часто моральные принципы являются относительными, действующими до определенного уровня посвящения. Таким образом, моральные принципы также низводятся до уровня законов причины и следствия, и чем дальше эзотерическая доктрина отходит от религии, тем ярче проявляется эта амбивалентность, поскольку сама эзотерика, как правило, не несет в себе моральных принципов. Применительно к магии наиболее ясно эту мысль выразил И. Регардь: «Какую бы добродетель ни содержала в себе нравственность, а для некоторых она содержит божественные возможности, она обязана оставаться вне сферы мага. Иначе говоря, мораль не имеет к магии никакого отношения» [Регардь 2003, 287–288].

Рассмотренные особенности эзотерической реальности определяют специфику видения мира и образа действия адепта, который начинает поступать в соответствии с интернализированными принципами. Поэтому в заключение данной работы мы рассмотрим структуру ориентации действия актора в эзотерической реальности.

Главным отличием ориентации действия актора, принадлежащего к эзотерической группе, от других акторов, будет то, что в его системе действия присутствуют объекты ориентации, не релевантные другим акторам. Речь здесь идет о тех «существах», с которыми сталкивается оккультист. К ним можно отнести «тайных учителей», ангелов, демонов и прочих духов, с которыми он сталкивается. Существование их для адепта неоспоримо, в то время как для других людей они не существуют¹. Оккультист может выстраивать свои действия относительно этих объектов, что с позиции стороннего наблюдателя будет выглядеть странно. Кроме того, для него существуют «космические законы», представление о которых содержится в эзотерическом учении, с которыми он также согласует свои действия. Также можно сказать, что оккультистам свойственно наделять некоторые предметы особым статусом (амулеты, магические принадлежности и т. п.), который не будет иметь никакого значения для других акторов. Данное отличие

¹ В соответствии с теорией Парсонса, мы говорим об их существовании с позиции субъекта, в его восприятии.

обусловлено тем, что акторы пользуются иной культурной системой ценностей, принадлежат эзотерической реальности.

Такое несоответствие со структурой ориентации действия других акторов может привести актора-эзотерика к фрустрации и конфликтам. Это может выразиться как в простом недоверии и страхе, так и в гонениях и игнорировании со стороны общества, что обуславливается недоверием ко всему неизвестному, оно расценивается как угрожающее установленному порядку. Так, одному из основателей «Золотого Рассвета» У. Уэсткотту, который работал коронером, пришлось оставить орден, чтобы не потерять работу, так как его оккультной деятельностью заинтересовался министр внутренних дел [Кинг 1999, 69].

Из вышеизложенного мы можем сделать вывод, что эзотерическая реальность строится как отдельная синкретичная культурная реальность с амбивалентной моральной установкой и функционирует по особым механистическим законам, где человек (особенно человеческая воля) обладает особым статусом и расширенными полномочиями. Первоначальное образование этой реальности очень напоминает процесс игры, она отделяется от повседневной реальности пространственно-временными границами и правилами, релевантными исключительно для ее членов, а в системе действия акторов, входящих в состав эзотерической группы, присутствуют объекты ориентации, не релевантные другим акторам.

ЛИТЕРАТУРА

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995.

Г. О. М. Курс энциклопедии оккультизма. М.: Энигма, 2003.

Древнеегипетская книга мертвых. Слово устремленного к Свету. М.: Эксмо, 2005.

Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.

Кавендиш Р. Магия Запада. М.: АСТ; СПб.: Ост, 2006.

Кинг Ф. Современная ритуальная магия. М.: Локид, Миф, 1999.

Копылов Г. Г. Эзотерика, наука, экстрасенсорика: как не быть «лженаукой» // Дискурсы эзотерики (философский анализ). М., 2001. С. 54–78.

- Кроули А. Liber OZ // Кроули А. Святые Книги Телемы. Тверь, 2006 (а). С. 244–245.*
- Кроули А. Восемь лекций по йоге. М.: Janus Books, 2000.*
- Кроули А. Книга Закона // Кроули А. Святые Книги Телемы. Тверь, 2006 (б). С. 79–98*
- Кроули А. Магия в теории и на практике. М.: Ганга, 2009.*
- Леви Э. Учение и Ритуал. М.: Эксмо, 2004.*
- Мастер Терион (А. Кроули). Книга Тота: Краткое эссе о Таро египтян. М.: София, 2006.*
- Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академический проект, 2000.*
- Пахомов С. В. К вопросу о демаркации понятия «эзотеризм» // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. СПб., 2008. С. 7–14.*
- Регардые И. Дерево Жизни: иллюстрированная книга магии. М.: ФАИР – ПРЕСС, 2003.*
- Федоров П. П. Архаическое мышление: вчера, сегодня, завтра. М.: ЛИБРОКОМ, 2009.*
- Харитонович Д. Химическая свадьба Христиана Розенкрейца, братство Розового Креста и сам Христиан Розенкрейц // Андреэ И. В. Химическая Свадьба Христиана Розенкрейца в году 1459. М., 2003. С. 236–273.*
- Хёйзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс, 1992.*
- Хёйзинга Й. Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М.: Айрис-Пресс, 2002.*
- Хоув Э. Маги Золотой Зари. М.: Энигма, 2008.*
- Цицero С. Т., Цицero Ч. Магическое Таро «Золотого Рассвета». М.: ФАИР – ПРЕСС, 2004.*
- Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3 т. Т. III: От Магомета до Реформации. М.: Критерион, 2002.*
- Элиаде М. Миф о вечном возвращении. СПб.: Алетейя, 1998.*
- Юнг К. Г. Парацельс // Парацельс. О нимфах, сильфах, пигмеях, саламандрах и о прочих духах. М., 2005. С. 342–361.*

МИСТИЦИЗМ, ЭЗОТЕРИЗМ И ОККУЛЬТИЗМ В ДУХОВНОЙ ЭВОЛЮЦИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Мистицизм, эзотеризм и оккультизм вполне обоснованно можно рассматривать как древнейшие формы духовного бытия человека, имеющие схожие черты, но при этом каждая из которых акцентирует внимание на определенной стороне духовной жизни человека. Не углубляясь в проблему определения содержания этих понятий, предложим еще один вариант соотношения этих терминов. Очевидно, что мистицизм больше связан с интуитивной, иррациональной сферой, с переживанием духовного или внутреннего опыта, а оккультизм – с особыми тайными науками или практиками. Можно сказать, что мистика представляет собой субъективную сторону познания мира через самопознание, через работу с сознанием. Оккультизм тогда выступает как объективный путь внешнего познания и влияния на видимый (воспринимаемый в обычном состоянии сознания) и невидимый (не воспринимаемый в обычном состоянии сознания) мир, через выявление и рациональное осмысление скрытых взаимосвязей, имеющих внешнюю форму проявления в мире. При этом эти два подхода взаимно пересекаются, поскольку работа с сознанием предполагает определенные внешние действия (положение тела, дыхание и т. п.), а применение оккультных практик требует от человека определенного личностного духовного развития. Таким образом, общим для мистики и оккультизма является понятие практики. Эзотерику в таком случае можно рассматривать как теоретическое, рациональное описание технологии и результатов внутреннего и внешнего опыта в виде тайного знания, а так же как особую форму его передачи от посвященного к ученику, что при этом предполагает наличие определенного внутреннего и внешнего мистического опыта у мастера и посвящаемого.

Важной объединяющей особенностью рассматриваемых форм духовно-религиозной жизни человека является их связь с категорией тайны. Действительно, индивидуальный внутренний духовный опыт по определению остается для окружающих «террой инкогнита», сферой, мало доступной для адекватного

описания. Явления внешнего мира имеют скрытые взаимосвязи, постигаемые с помощью оккультных наук, а эзотерическое знание всегда передавалось только посвященным после специальной подготовки и для непосвященных так же оставалось закрытым. Таким образом, рассматриваемые понятия можно объединить в категорию «Эзотерическая религиозность», которую часто определяют как «эзотеризм», или «эзотерика», в широком смысле (Схема 1). Религиозность при этом понимается как *внешняя форма* выражения взаимодействия с видимым и невидимым миром.

Схема 1.

Эзотерическая религиозность
(Эзотеризм)

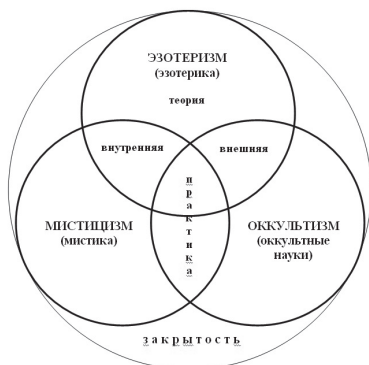
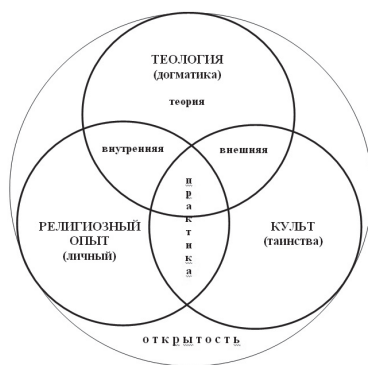


Схема 2.

Экзотерическая религиозность
(Религия)



Наряду с эзотерической религиозностью всегда существовала и экзотерическая (открытая для всех) религиозность, которая представлена, прежде всего, традиционными, официальными религиями. Как можно заметить, по своей структуре экзотерическая религиозность тождественна эзотерической, что и порождает их определенную антагонистичность (Схема 2). В то же время, поскольку и эзотерическая, и экзотерическая религиозность опираются на внутренний духовный опыт, который может быть определен как мистический или религиозный, то их можно рассматривать как разные формы выражения духовного или трансцендентного (выходящего за рамки обыденного) опыта (Схемы 3, 4, 5).

Схема 3.

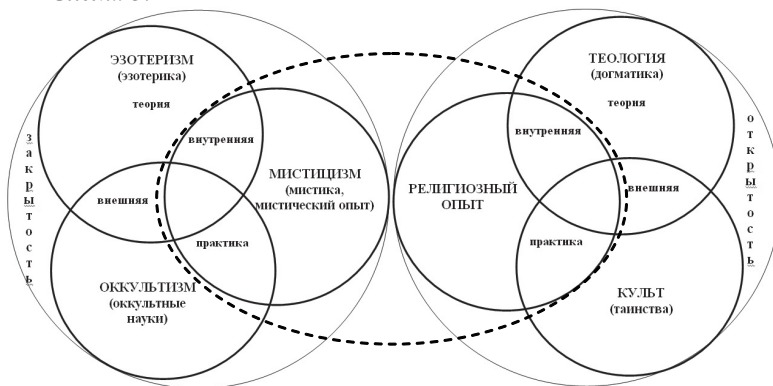


Схема 4.

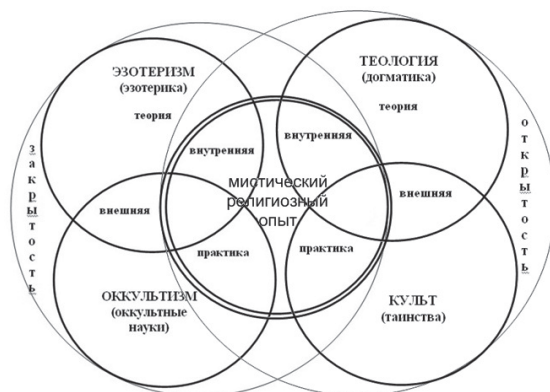


Схема 5.



Таким образом, можно сказать, что эзотерическая и экзотерическая разновидности религиозности могут быть объединены через общую категорию духовности, характеризующую внутренний опыт, что схематически можно выразить следующим образом (Схема 6).

Схема 6.



Схема 7.



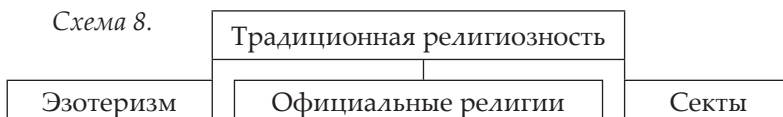
Кроме категории духовности, эзотеризм и религия могут быть объединены и через категорию религиозности, характеризующую внешний опыт (Схема 7).

Опираясь на выделенную нами категорию закрытости, тайны как недоступности, невыразимости для непосвященных, и открытости как доступности или выразимости для всех, можно предложить для более четкой дифференциации понятий, описывающие разные типы религиозно-духовного бытия человека, следующие определения.

<p><i>Эзотеризм</i> или <u>Эзотерическая религиозность</u> – совокупность <i>тайных</i> (недоступных или невыразимых для непосвященных) внутренних (духовных) и внешних (религиозных) учений и практик взаимодействия с видимым и невидимым миром.</p>	<p><i>Религия</i> или <u>Экзотерическая религиозность</u> – совокупность <i>открытых</i> (доступных или выразимых для всех) внутренних (духовных) и внешних (религиозных) учений и практик взаимодействия с видимым и невидимым миром.</p>
--	--

<i>Эзотерика</i> – тайное учение (или совокупность тайных учений) о видимом и невидимом мире.	<i>Теология</i> (богословие) – открытое учение (или совокупность открытых учений) о видимом и невидимом мире.
<i>Мистика</i> (мистический опыт) – тайная (невыразимая) внутренняя (духовная) практика.	<i>Религиозный опыт</i> – открытая (выразимая) внутренняя (духовная) практика (или совокупность их)
<i>Мистицизм</i> – совокупность тайных внутренних (духовных) практик.	
<i>Оккультизм</i> – совокупность тайных (недоступных для непосвященных) внешних (религиозных) практик взаимодействия с видимым и невидимым миром.	<i>Культ</i> – совокупность открытых (доступных для всех) внешних (религиозных) практик взаимодействия с видимым и невидимым миром.
<i>Духовность</i> – внутренний опыт взаимодействия с видимым и невидимым миром. Опыт может быть тайным (мистическим) и открытым (религиозным).	
<i>Религиозность</i> – внешний опыт (или внешняя форма выражения) взаимодействия с видимым и невидимым миром. Опыт может быть тайным (оккультным) и открытым (культовым).	

Наряду с эзотеризмом и официальными религиозными традициями в духовной истории человечества с момента появления монотеистических религий большое место занимали сектантские течения. Таким образом, на протяжении тысячелетий человеческой истории основными формами религиозно-духовной жизни человечества были наряду с историческими религиями сектантство и эзотеризм, которые все вместе могут быть определены как «традиционная религиозность» (Схема 8).



В последние полтора столетия наблюдаются заметные изменения в религиозно-духовной сфере жизни человека. В рамках экзотерической религиозности наряду с традиционными религиями широкое распространение получили так называемые новые религиозные движения, насчитывающие тысячи направлений и более ста миллионов последователей. Однако все эти неорелигиозные движения можно разделить на две группы. Первая группа условно определяется нами как «сектантская», так как в нее входят религиозные новообразования, взявшие за основу своего учения, какую либо одну историческую религиозную традицию. Например, «Новоапостольская церковь», «Армия спасения», «Свидетели Иеговы» и т. п. представляют собой новую трактовку христианства. Фактически их можно поставить в один ряд с более ранними христианскими сектами – катаров, хлыстов, духоборов и т. д.

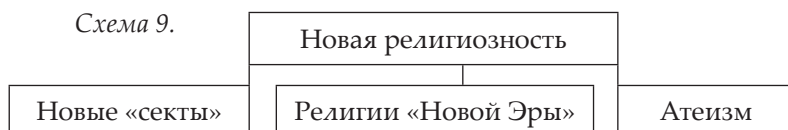
Вторую группу составляют так называемые религии «Новой эры», или «Нью Эйдж», ключевой особенностью которого является синтетичность вероучительных доктрин, т.е. сочетание в одном вероучении элементов различных религиозных и эзотерических традиций. К этому направлению исследователи относят, например, такие наиболее крупные религиозные течения, как: Вера Бахаи, Церковь Объединения Муна, Всемирное Белое братство, Трансцендентальная медитация, Церковь Последнего завета (Виссариона) и др. [Григорьева 2002, 85–90]. При этом следует отметить, что, рассматривая все религии как грани единого божественного учения, свою организацию они преподносят как наиболее полное и адекватное выражение этого учения. Данное направление можно определить как новую, или альтернативную религиозность, которая в значительной степени представляет собой эволюцию сектантской религиозности. Общим для выделенных нами двух направлений новой религиозности является ориентация на посюсторонний мир, что выражается как в стремлении построить земной рай, так и в коммерциализации религиозных организаций, многие из которых представляют собой целые транснациональные корпорации.

Важная особенность современного мира – появление наряду с религиозной духовностью также и светской ее разновидности. Развитие свободомыслия и атеизма благодаря расширению научного познания привело к трактовке проблемы человеческой духовности без соотнесения ее с бытием высшего сакрального начала и посмертного бытия человека. Однако осмелимся пред-

положить, что сознательное ограничение сферы человеческого духа рамками искусства, философии, науки, которые занимаются только проблемами земной жизни человека, ставит сторонников такого подхода в определенном смысле в один ряд с верующими различных религиозных традиций, поскольку они также исходят из определенной аксиомы, в данном случае, что Бога и невидимого мира нет, и выводят из этого соответствующие следствия. В то же время есть религиозное искусство, религиозная философия, а также наука, которая не ставит себе рамки, а стремится как можно глубже проникнуть в реальность, к постижению того, что долго оставалось прерогативой религии.

На наш взгляд, атеизм вполне можно классифицировать как разновидность экзотерической «новой религиозности» – как «отрицательную» религиозность. Если религии «Новой эры» признают истинность всех религий, то атеизм отрицает истинность также всех религий. И тот, и другой подход основан на вере в истинность или ложность всех религий. Как можно заметить обе эти идеи стали активно распространяться с конца XIX века теософией и марксизмом. С другой стороны, атеизм, по сути, представляет собой форму доведенной до крайности по-сюсторонней ориентации человека, отрицающего какой-либо духовный (невидимый) мир.

Таким образом, современный этап развития религиозности представлен такими направлениями как «секты», религии «Новой эры» и атеизм, которые соответственно определяются нами как «новая религиозность» (Схема 9).



Следующий этап в духовной эволюции человечества, по нашему мнению, связан с экзотерической религиозностью и научным познанием. Впервые в истории человечества начался процесс срывания покрыва тайны с сокровенных знаний и мистического опыта. Экзотерическое знание популяризируется и становится общедоступным, а религиозно-мистический (духовный) иррациональный опыт становится предметом научного, рационального познания в ходе тех или иных научных экспериментов. В то же время сама

рациональная наука в поиске понятного для всех истолкования своих абстрактных математических формул обращается к древним мистико-эзотерическим учениям. Таким образом, вполне оправданно на сегодняшний день говорить об «экзо-эзотеризме» и о «рацио-мистицизме» или «мистическом сциентизме».

Нам представляется, что благодаря развитию квантовой физики и средств коммуникации человечество подошло к качественно новому этапу в своей духовной эволюции, который условно может быть обозначен как «новая духовность». Данный этап, как и два предыдущих, включает в себя три направления, обозначенные нами как «экзо-эзотеризм», «мистический сциентизм» и «субъективная наука».

«Экзо-эзотеризм» в свою очередь тоже можно разделить на три категории. К первой относится популяризация древних эзотерических традиций, мистицизма и оккультизма. Вторую категорию представляют новые откровения от высших духовных сущностей, переданные через посредников-проводников в ходе сеансов ченнелинга. По передающему источнику информации внутри данного направления можно выделить три подгруппы. Одна представлена посланиями представителей высших космических цивилизаций: кассиопеян, плеядельянцев и т. п. Вторую подгруппу составляют так называемые вознесенные учителя, среди них наиболее известными являются махатмы, передавшие откровения Е. Блаватской, Рерихам, А. Бейли. Среди современных источников можно выделить Рамту и его проводника Джудит Найт [Рамта 2006]. Наконец, третью категорию источников составляют бестелесные сущности, среди которых есть те, кто называет себя ангелами, и безымянные духи. Одним из проводников ангельских посланий является Дорин Вёрче [Верче 2006]. Широко известна сущность по имени Крайон и его проводник Ли Кэрролл [Кэрролл 2006]. Есть и анонимные духовные сущности, именующие себя «Группа»; их канал – Стив Ротер [Ротер 2006].

Третью группу в разделе «экзо-эзотеризма» составляют авторские духовно-практические системы, созданные в XX веке искателями духовной реализации. Среди авторов таких систем следует выделить тех, кто рассматривает широкие вопросы космологии и антропологии: Шри Ауробиндо Гхоша, Р. Штайнера, Г. Гурджиева, К. Кастанеду, Кришнамурти, Ошо, Сатья Саи Бабу, С. Лазарева, А. Свияша, С. Коновалова, В. Синельникова, В. Жикаринцева, А. Некрасова, В. Зеланда и др. В то же время

можно выделить и системы, в которых акцент делается лишь на изложении конкретных методов и приемов, позволяющих эффективно решать земные проблемы, однако и в них вполне можно обнаружить общие принципы, имеющие более высокий онтологический статус. Среди них, например, системы Х. Сильвы, Л. Хей, М. Норбекова, Д. Верицагина, Бурланов и др.

В качестве второго направления новой духовности – «мистического сциентизма» – можно рассматривать определенную категорию исследований современных ученых. Прежде всего, это изучение специфики и механизма воздействия сознания на физическую реальность, в том числе в виде различных паранормальных феноменов (телепатии, телекинеза, ясновидения и т. п.). Это направление еще называют парапсихологией. Другое направление исследований связано с изучением людей в измененных состояниях сознания (молитвенном, медитативном и др.). Следующее направление связано с поиском параллелей между мистическими традициями и научными открытиями, а также с работой по созданию новой научной парадигмы, призванной объяснить все известные феномены. Для «мистического сциентизма» также характерна популяризация указанных исследований в лекционной, печатной и аудио-визуальной форме. В качестве примера можно привести книгу Ф. Капра «Дао физики», труды ученых Тихоплавова, серию медийных проектов в форме документальных фильмов, созданных различными авторами – учеными, философами, мистиками, просто состоятельными людьми. Авторы делятся новым видением мира, обосновывая его современными научными и традиционными религиозными представлениями, а так же практическими результатами, полученными благодаря применению определенных принципов в жизни. К этому направлению можно отнести такие фильмы, как: «Секрет», «Кроличья нора», «Вниз по кроличьей норе», «Вода», «Код Моисея» и некоторые другие.

Кроме рассмотренных выше двух направлений «новой духовности», которые достаточно заметны, на наш взгляд, закономерным должно быть существование и еще одной ее разновидности. «Экзо-эзотеризм» предполагает открытость, доступность для всех некогда тайных духовных учений и практик. «Мистический сциентизм» ознаменует попытку научного изучения мистики и религии. Однако это изучение носит внешний, по отношению к этим феноменам, характер. Иными словами мистическая и религиозная практики и учения предстают в качестве объекта

исследования для ученого, как субъекта. Соответственно, логично допустить возможность и даже необходимость научного изучения данных феноменов как явлений не внешнего, а внутреннего опыта исследователя. Такое направление новой духовности можно определить как «субъективная наука». Эта деятельность характеризуется как «наука» на том основании, что она имеет научный, рациональный, экспериментально-практический характер. При этом данная деятельность направлена на изучение определенных состояний сознания субъекта, причем не извне, а изнутри, т. е. самим субъектом, что позволяет вести речь о ее «субъектности» или «субъективности» (см. Схема 10). В этом направлении новой духовности речь идет о понимании необходимости и сознательном решении исследователя приступить к эксперименту по работе с собственным сознанием, с тем, чтобы осознанно пережить различные состояния сознания. Фактически речь идет о том, что ученый, чтобы познать всю реальность, должен стать мистиком, а мистик, чтобы помочь другим познать истину, должен стать ученым. К числу представителей данного направления логично отнести того, кто в своих лекциях сам использовал понятие «субъективная наука» – Бхагавана Шри Раджниша (Ошо), который был и академическим философом, преподавателем университета, и мистиком, пытавшимся соединить психологические и мистические техники [Раджниш 1994, Кн. 2, 70].



Среди наиболее значимых особенностей «новой духовности» можно выделить следующие. Во-первых, отсутствие у пропагандистов этого вида духовности стремления к созданию некой новой организованной религии с массой верных последователей. Во-вторых, основная задача адептов новой духовности состоит в том,

чтобы донести до людей и применить на практике некие базовые, универсальные принципы, усвоение и реализация которых должно обеспечить человеку счастливое и гармоничное существование в этом мире. Предлагаемые принципы, так или иначе, открыто или имплицитно рассматриваются как универсальные духовные ценности, лежащие в основе всех традиционных религий, но скрытые для многих за внешней формой. В-третьих, каждая из новых предлагаемых моделей мира рассматривается именно как функциональная модель, одна из множества возможных, не претендующая на единственность и универсальность, но как средство, призванное помочь конкретному человеку познать себя, обрести внутреннюю гармонию и силы действовать в реальном мире. В-четвертых, доминирует перенос акцента с веры на знание, на рациональное осмысление и понимание основных принципов мироустройства, и стремление к их практическому применению в собственной жизни. Научный подход становится ключевым как при изучении внешнего мира, так и внутреннего.

Нам представляется, что духовное развитие человечества следует рассматривать в виде диалектической спирали. Если исторические, традиционные религии рассматривать как тезис, то новые религиозные движения выступают как антитезис, соответственно, «новую духовность» можно рассматривать как синтез, представляющий собой возврат к началу, но в «снятом» виде на новом качественном витке. Если говорить о содержательной составляющей этой спирали, то речь идет о следующем. Некие фундаментальные истины, существующие в разных религиозных традициях и оказавшиеся жестко связанными с той или иной формой своего выражения, т. е. религиозной или эзотерической традицией, прежде всего в сознании адептов, на первом этапе диалектического отрицания, т. е. в новых религиозных движениях, были эклектически объединены в различных сочетаниях, и связаны с новой формой, стремящейся занять место старой. На этапе синтеза, или второго отрицания, происходит снятие противоречия между старой и новой формой религиозности, через сохранение наиболее ценного из каждой противоположности. Этим ценным в традиционных религиях выступают сами высшие фундаментальные регулятивные ценности, а в новых религиях – синтез этих ценностей. При этом на этапе синтеза в «новой духовности» происходит полный отказ от жесткой привязки этих ценностей к какой-либо форме их выражения, которая рассматри-

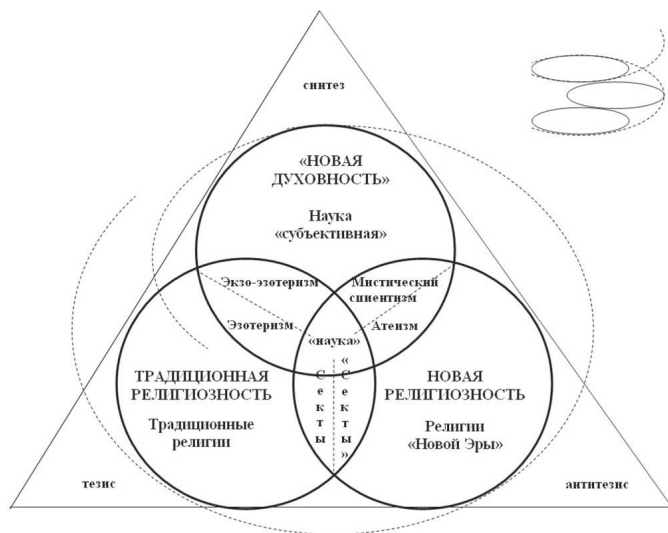
ваются лишь как средство для усвоения этих ценностей человеком, в чем и состоит уже качественный скачок – переход от доминанты формы к доминанте содержания. Иными словами, если на уровне антиномии традиционных и новых религий в соотношении «форма – содержание» доминантой выступает форма, то решение антиномии, или ее «снятие» на новом качественном уровне синтеза заключается в переносе акцента с формы на содержание. В этом случае происходит не отрицание той или иной формы выражения содержания, а лишь отрицание жесткой зависимости содержания от формы своего выражения. Соответственно, утверждается, что содержание может быть выражено в различной форме, т. е. в разных религиозных традициях и науке.

Фактически, на наш взгляд, одновременно происходит несколько процессов: 1) очищение глубинных, универсальных, значимых для духовного развития человечества истин от их жесткой привязки к определенной форме выражения; 2) научное подтверждение древних духовных истин; 3) активная популяризация сокровенных общезначимых истин, сохраненных в эзотерике и религиях и переоткрытых в науке, без создания какой-либо новой религиозной формы (института); 4) перенос акцента с коллективной веры на индивидуальную духовную практику. Путь духовного совершенствования достаточно труден, иначе количество святых и просветленных, т. е. людей, достигших определенных духовных высот, было бы намного больше, чем известно сейчас. Тесная связь формы выражения и самих истин приводит к тому, что, выбрав ту или иную форму (религиозную, эзотерическую традицию), человек в своем сознании начинает чувствовать связь с этой истиной (ведь он соглашается с формальным выражением истины в виде догмы) и поэтому не спешит с реализацией истины в жизни, поскольку это требует приложения значительных усилий, что, однако, является подлинной целью любой религии. Поскольку истина не реализуется в жизни человека, то он вынужден цепляться за форму, конфликтуя со сторонниками других форм, тем самым сохраняя иллюзию своей связи с истиной. Сегодняшний мир сильно изменился, и нарастающий отрыв высших духовных истин от определенной формы их выражения выбивает почву из-под ног современного человека, заставляя его сосредоточиться на содержании, а значит, и на его собственной реализации, а не на более простой и понятной борьбе за форму.

Наличие качественного отличия рассматриваемого нами феномена «новой духовности» от традиционной и новой религиозности позволяет определять его именно как новую духовность, а не как новейшую религиозность. Религиозность в этом случае определяется нами как жесткая привязанность содержания (высших истин, фундаментальных принципов гармоничного бытия человека) и внешней формы (определенной религиозной, эзотерической или научной традиции). В понятие духовности, соответственно, включается только приверженность высшим принципам, т. е. определенный внутренний опыт или состояние. Кроме того, в основе новой духовности лежит уже не вера, как это имело место в традиционной и новой религиозности, а знание, подлинная наука, не оставляющая за рамками своих исследований никаких противоречивых фактов, и ориентированная на изучение как внешнего, так и внутреннего мира человека. Такая духовность определяется как новая на том основании, что, по нашему мнению, она выходит за пределы противостояния светской и религиозной духовности, поскольку наука, во многом ранее заложившая базу для светской духовности, все активнее проникает в сферу духа, стирая прежние барьеры.

Рассмотренное нами диалектическое развитие религиозной формы и содержания можно представить в виде схемы:

Схема 11.



На схеме хорошо видно, что нет четкой границы между тремя типами духовного бытия человека, т. е. в каждом типе присутствуют и два других. В традиционной религиозности всегда присутствовали и новая религиозность в виде сект и новая духовность в виде эзотерических учений. Особенность новой духовности – в ее экзотеричности, т. е. открытости для всех, и научности (т. е. рациональности и ориентированности на практику). При этом она включает в себя традиционные духовные ценности и признает их единство в новой религиозности.

Ключевые расхождения между традиционной религиозностью и новой духовностью можно выразить в следующей таблице.

Традиционная религиозность	Новая духовность
Конфессиональность	Внеконфессиональность
Институциональность	Внеинституциональность
Претензия на уникальность учения	Синтез учений
Коллективизм	Индивидуализм
Обрядовость	Этицизм
Дуализм	Монизм
Теизм	Пантеизм
Теоретизм	Практицизм
Бегство от мира или его внешняя переделка	Преображение мира через работу с сознанием
Вера	Знание. Понимание
Авторитаризм	Рационализм
Фидеизм	Сциентизм
Метафизичность	Диалектичность

Подробный анализ различий требует отдельного исследования. Отметим лишь, что речь идет о переносе акцентов, поскольку противоположности в той или иной форме присутствуют в обоих типах духовного бытия человека. В таблице не представлена новая религиозность, поскольку она рассматривается как переходная стадия от традиционной религиозности к новой духовности.

ЛИТЕРАТУРА

Верче Д. Послания от ангелов. О чем нам хотят рассказать ангелы. М., 2006.

Григорьева Л.И. Религии «Нового века» и современное государство. Красноярск: СибГТУ, 2002.

Кэрролл Ли. Крайон. Книга II. Не думай как человек. Ченнелинг – ответы на насущные вопросы. М., 2006.

Раджниш Бхагван Шри (Ошо). Библия Раджниша. М., 1994.

Рамта. Белая книга. Киев, 2006.

Ротер С. Духовная психология: Двенадцать Основных Жизненных Уроков. М., 2006.

Е. В. Золотухина-Аболина

ПУТИ «ЧЕЛОВЕКА ДУХОВНОГО» (ЗАОЧНАЯ ПОЛЕМИКА С КЕНОМ УИЛБЕРОМ)

Американский философ Кен Уилбер – писатель-эзотерик, дающий в своих произведениях внятнее описание духовного опыта и активно предлагающий своим читателям следовать духовным практикам для приобретения адекватного взгляда на реальность. В то же время именно ему принадлежит интегральная методология, учитывающая также и эмпирический мир. Много лет Кен Уилбер последовательно пропагандирует обращение к духовности, не отклоняясь от своей главной жизненной цели – показать людям, что они, по сути, всеохватны, вечны, и не сводятся к маленькому телесному существу, претерпевающему множество страданий. Несколько лет назад К. Уилбером был создан Интегральный институт. Он предоставляет ученику возможность через ряд взаимодополняющих практик, направленных на тело, эмоции, ум, духовное начало, способность общения и деятельность, приобрести гармоничное взаимодействие с миром и счастливое просветленное сознание. Такое сознание не страшится ни смерти, ни бессмысленности, ни одиночества. Это еще один институт в ряду других существующих в США институтов, направленных на развитие человека.

Уилбер не считает себя буддистом, полагая, что создает подход, интегрирующий «восходящие» идеалистические и ре-

лигиозные учения с «нисходящими» учениями, трактующими законы материальной действительности. Широко известна его схема «четырёх секторов», совмещающих субъективное и объективное с индивидуальным и коллективным – для всестороннего рассмотрения любой проблемы. В этом смысле Уилбер – вполне современный автор, не чуждый рациональности и науки. Тем не менее он основывает свои описания внутреннего опыта восхождения к Абсолютному на махаянской медитации, используя все соответствующие термины и, прежде всего, термин «Пустота». По Уилберу (и здесь его позиция совпадает с позицией многих других авторов), Дух является высшим и всеобъемлющим началом, которое всюду проникает, все превосходит, все включает в себя. Однако, с точки зрения Уилбера, мир – это «жест Духа», а не прямое его воплощение. Мир строится как иерархия «холонов» – целостностей, пронизывающих друг друга, «снимающих» низшее в высшем, и составляет Великую Холархию, или Великое гнездо бытия (это стереоскопическая модель «Великой цепи Бытия»). Каждый высший уровень превосходит низший и включает его в себя. В этом смысле дух содержит в себе все предшествующие стадии развития материи и сознания как формы собственного проявления.

В глубине себя человек – дух, Пустота, вечный Свидетель, который никогда не может стать объектом. Уилбер фактически исходит из направления, называемого *татхагатагарбхой*, согласно которому, в каждом живом существе изначально имеется «природа Будды», т. е. скрытое знание о собственном тождестве с мировым Сознанием-Пустотой.

Уилбер – широко известный в разных странах автор, и именно поэтому необходимо проанализировать, что подходит в его мировоззренческой позиции европейским, да и российским читателям, тяготеющим к духовным поискам и воспитанным на христианских и светско-гуманистических идеях, а что остается чуждым, пугающим и даже способным оттолкнуть от мистико-эзотерического мировоззрения.

1. Предлагая преобразованный взгляд традиции махаяны на высшую цель человеческого бытия – просветление как исчезновение «я» в Пустоте, Уилбер исходит из представления о мире как страдании. В его работах неоднократно звучит мысль о том, что растворение «фронтального существа» – жителя «флатлан-

дии» (плоского эмпирического мира) в универсальном свете – это выход из всех коллизий, развязывание всех узлов, освобождение от всех пут. Пока мы чувствуем себя ограниченными и обладаем желаниями, которые мир не удовлетворяет, мы всегда несчастны. Надо избавиться от самого Желającego, от «я», для того чтобы не страдать. Мне это очень напоминает старую шутку о том, что лучшее средство от головной боли – это гильотина. Жутковато, зато радикально. В рассматриваемом подходе все потребности и желания выступают как негативные, досаждающие, вызывающие неприятности, хотя на самом деле это, конечно, не так. Желания в равной степени порождают как проблемы, так и восторги, как боль, так и радость. Они создают сам азарт эмпирической жизни, ее вкус и пафос. Очень хорошо о позитивности желаний высказался А. Маслоу. Подчеркивая, что утверждение о вреде и тягостности желаний не всегда справедливо, даже применительно к «низшим желаниям», он пишет: «человек может радостно сознавать их (желаний – Е. З.-А.) наличие и получать от них удовольствие, если в прошлом ему удавалось их удовлетворять, и если он может рассчитывать на их удовлетворение в настоящем и будущем. Например, если человеку в принципе доставляет удовольствие прием пищи, и если в настоящий момент ему доступна хорошая еда, то появление аппетита является приятным, а не болезненным ощущением. ... Иногда то же самое верно относительно жажды, сна, секса, любви и какой-либо привычной зависимости. Однако гораздо более мощным аргументом против теории потребностей как “неприятностей” является растущее осознание мотивации собственного развития (самоактуализации) и интерес к этой мотивации» [Маслоу 1997, 53].

Люди, живущие обычной жизнью, желают не столько избавления от «я», пусть даже путем его безграничного расширения (они скорее этого панически боятся), сколько хорошей жизни для «я», при которой баланс переживаний складывался бы в пользу позитивных эмоций.

2. Призывая людей осуществлять духовную практику, Уилбер хорошо понимает, что дело это элитарное и малоэффективное. Проповедь наличия высших стадий медитации, как терминальной цели и как подлинного просветления, должна, по идее, находить подтверждение в непосредственном пережи-

вании. В противном случае – это не более чем «трансляция», умственное усвоение без вовлечения в процесс всей субъективности. Однако он сам хорошо знает, что «до конца марафона» доходят немногие. В книге «Око духа» он пишет: «Как я уже отмечал ранее, в отношении пост-постконвенциональных стадий духовного осознания, в самом общем случае можно предполагать, что из всех занимающихся в любом центре медитации, лишь менее 1% действительно достигнут глубокого познания *сатори* или *ригпа* (устойчивого доступа к каузальному или недуальному уровню). Я бывал на медитативных ритритах, в которых участвовали сотни людей, долго и упорно занимающихся духовной практикой, и лишь двое из них устойчиво и достоверно достигали уровня *ригпа*» [Уилбер 2002, 276].

Таким образом, получается, что успеха в просветлении могут ждать немногие. И это притом, что практика должна быть регулярной и занимать достаточно много времени, а если это практика «интегральная», предполагающая разные виды созерцания, упражнений и занятий, то она занимает весь день. Сам К. Уилбер, по его словам, просыпается в три часа ночи, медитирует до шести, а потом садится за письменный стол и работает как философ и писатель до двух часов дня, чтобы оставшееся время посвятить тяжелой атлетике, встречам с друзьями, занятиям с учениками. Признаемся сразу, что далеко не каждый человек может как выдержать, так и позволить себе такой режим. Так может жить человек обеспеченный и свободный, не отягощенный множеством обязанностей. Если же у «ищущего» нет денег, а есть дети, то он должен работать по официальному графику, чтобы обеспечить семью, возможно, много времени тратить на дорогу, как это бывает в мегаполисах, посвящать время жене и детям, а также успешно восстанавливать силы для нового дня. Получается – или семья, или духовный поиск. Собственно, такой поиск и был всегда занятием монашеским. Им занимались люди, свободные от светских обязанностей, не имеющие проблем с обеспечением, либо настолько отвернувшиеся от мира, что им и вовсе ничего не надо. Малый процент продвинувшихся на пути к просветлению – тоже серьезный аргумент. Быть может тем, кто вовлекся в поиски переживания Пустоты в силу каких-то неизвестных нам таинственных факторов, просто не дано в этой эмпирической жизни подниматься на самую вершину духовного? Как знать? Иным людям раз-

ного рода озарения даются сами по себе, без усилий, как это было с российским духовидцем Даниилом Андреевым, или со Сведенборгом. Им, видимо, «было положено» выйти за пределы эмпирии, а массе усердно медитирующих – не дано... Здесь ведь тоже нужны способности, как в музыке или математике! Поэтому вовсе не факт, что стремление к «трансформации» непременно будет вознаграждено и обернется для человека своей позитивной и вдохновительной стороной.

3. В качестве высшего состояния человека К. Уилбер выдвигает состояние невозмутимости, незаинтересованности, безмятежной созерцательности, когда весь мир проплывает «в тебе», а ты лишь наблюдаешь за ним, как за облаками в небе, не будучи тронут ничем из «плывущего мимо». Оставаясь «центром осознания», ты лишь покоишься в своей вечности, ничему не придавая значения, ничего не выделяя как важное. Так смотрит Свидетель (первое из высших состояний). Так происходит при переживании «одного вкуса» (верховного состояния), а нирвана связана с осознанием пустоты как пустоты: сознание есть, но ничего больше нет. Но фактически на всех трех стадиях главным является то, что не имеет ни значения, ни смысла. Смысл отсутствует и если «ничего нет», и если «все есть, но все незначимо». Мир оказывается пустым и статичным, бессмысленным и бесцельным. О таком состоянии хорошо сказал наш отечественный мыслитель В. В. Налимов: «Если медитация на низших своих стадиях раскрывает воображение, раскрепощает внутренний опыт, то на более высоких стадиях возникает ощущение безмолвия, безбрежности, *Великого Молчания* ... На высшей стадии достигается выход из всех конфликтов, из всякого страдания. Это полное освобождение от смыслов. Возвращение их в исходное – не распакованное состояние. Это действительно высшая форма интеграции с все-ленским началом – интеграция без каких-либо предпочтений. Здесь глубокое понимание того, что всякая система предпочтений преходяща, конфликтна, иллюзорна. Но здесь и отказ от признания творчества жизненным началом мира» [Налимов 1989, 214–215].

Насколько такое состояние может быть привлекательным для обычных людей, привыкших жить в динамике целеполагания и целедостижения? Может быть, лишь для смертельно уставших? Для тех же, кто хочет творчества и свершений, кто не

утомился от бытия и жаждет осмысленности, равнодушная онтологическая созерцательность не кажется сладкой. Напротив, сам повторяющийся рассказ о «вечном покое» вызывает ощущение жути. Быть может, подъем в эти пустотные выси хорош лишь для «старых душ», которые много раз приходили в мир вещей и теперь, наконец-то, хотят от всего отрешиться? Им-то и даны откровения Пустоты-Плеромы, недифференцированного ТАК? А остальные потому и не получают откровений, что им рано. Им надо быть в реальности деятельных стихий и самим быть деятельными, страстными, заинтересованными. Тем более, что, по Уилберу, Дух и так всегда является их незримым ядром. Им не нужны ни медитации, ни другие практики, ведущие «на самый верх», им при наличной стадии развития нужно что-то иное – более человеческое.

4. На вершине духовных переживаний, описываемых Уилбером, отсутствует разделение на субъект-объект и, соответственно, на субъект-субъект. Нет ни «я», ни «ты». Нет также божественного «Ты», столь любимого представителями других мистико-религиозных и философско-мистических течений. Во всяком случае, людям, пусть даже не воцерковленным, но воспитанным в русле христианской культуры, полная тождественность сущности «я» и Бога представляется не совсем корректной. Восточная культура обычно говорит о том, что мы – как волны божественного океана. Отсюда и истоки любимого выражения Уилбера «один вкус»: у океана и у каждой малой волны, даже у ряби на воде – один вкус. Может быть, когда мы бесстрастно созерцаем мир как «проплывающие облака», и вкус один, и мы в чем-то (именно «в чем-то» и не более!) тождественны Богу. Но когда Бог выступает как Творец (что у Уилбера нигде не акцентируется, хотя речь и идет об «инволюции» – нисхождении Духа в мир), тут мы явно от него отличны. Даже на вершине медитации мы ничего не творим, а лишь созерцаем то, что есть, и что явно не мы создали. Маленькое «я», даже растянутое в объеме Вселенной, не выступает как Создатель.

Интуиция, почерпнутая из христианской культуры, говорит нам, что, быть может, мы «божественные монады», но не Бог. Во всяком случае, не сам Бог-творец. И именно поэтому Бог остается великим Ты, которое не может исчезнуть ни на какой стадии. Очень хорошо пишет об этом Б. П. Вышеславцев,

много внимания уделивший сравнению западной и восточной культур: «Человек и Бог составляют единство противоположностей, но не тождество. Они стоят друг к другу в напряженном противоборстве и в напряженной любви. В этом отличие христианско-европейского решения богочеловеческой проблемы от решения индийско-китайского: в последнем все противоположности сливаются, как капля воды с океаном; в первом они соединяются “нераздельно, но и неслиянно”. Богочеловеческая проблема для человека – проблема центральная, и потому она становится центральным вопросом для каждой психологии и философии именно потому, что “душа по природе своей христианка”, что нет совершенной души без Эроса, устремленного к Абсолютному» [Вышеславцев 1994, 270]. Остается только согласиться со сказанным.

Однако, если вернуться к вопросу о наличии «другого» и интерсубъективности, то здесь пребывание без «я» и «ты» тоже не представляется совершенным и благим состоянием. Оно может быть понято и принято только как отдых, как временная мера, что-то вроде сна перед продолжением бодрствования. Если же представить эту безличность как идеал, то идеал этот сколь скучен, столь и далек от человеческого тепла и морали (собственно, даже милосердие бодхисаттвы становится призрачным, если он намерен избавить от иллюзий всего лишь призраки...). К. Уилберу не раз задавали вопрос, а зачем Пустота, пребывающая в вечном покое, порождает мир смертных вещей, становится изнанкой дифференцированного мира, создает множество существ? Уилбер отвечает на это шутливо-метафорически: «Скучно обедать в одиночку». Но если Богу неохота «обедать в одиночку», то зачем человеку спешить на этот тоскливый обед? Зачем ему ради этого тратить время жизни, в которой он, возможно, должен волею Провидения выполнить какие-то иные, вполне земные задачи, связанные с человеческими отношениями, гуманностью и творчеством? Видимо, здесь есть о чем подумать. Для обычных людей, желающих духовного развития, не может быть привлекательным устойчивое состояние, в котором нет ни «я», ни «ты».

5. Уилберовская концепция, построенная на взглядах буддизма, изначально предполагает прямой, словно на лифте, подъем ищущего к вершинам Духа, не задерживаясь на промежуточных ступенях. Конечно, Уилбер описывает стадии

подъема, но его описание сильно отличается от внебуддийских мистических источников, показывающих, что эзотерик не просто проходит через некие состояния, а попадает в тонкие миры. Э. Сведенборг, А. Кардек, А. Безант и другие представители теософской и спиритической традиции, также не обделенные медитативным и медиумическим опытом, рисуют читателю целые сферы, населенные сущностями и существами, ведущими богатую и разнообразную жизнь при измененных условиях пространства и времени. Имеется в виду, что после смерти развоплощенная душа не просто мгновенно ныряет в божественный Свет, чтобы тут же вернуться для нового воплощения, а долго живет, осмысливает свой опыт и развивается в тонких планах. Теософские и спиритические источники открывают обычному человеку понятную ему перспективу иномирной жизни, в которой трансформации происходят постепенно, шаг за шагом. Мы не должны по смерти сразу раствориться в Боге как сахар в чае, а живем себе и живем, двигаясь от более низких форм к более высоким. Духовная эволюция нетороплива и обстоятельна. Быть может, нам надо будет вновь воплотиться на земле, в условиях эмпирического мира, а быть может, и не надо: у Господа нашего обитателей много, и человек, согласно этим взглядам, может бесконечно долго испытывать множество великолепных впечатлений и делать новые открытия, переходя из одного «тонкого мира» в другой. Уилбер же, основываясь на «Тибетской книге мертвых», описывает «прыжок в Бога» как прыжок в Ничто.

Интересно, что Уилбер также ничего не пишет о тех сверхспособностях-сиддхи, которые, согласно индийским источникам, непременно возникают на определенной стадии духовного продвижения. Быть может, Кен Уилбер слишком скромн, но он нигде не свидетельствует о собственных телепатических, телепортационных или иных нетривиальных умениях. Может быть, он также миновал их, как и промежуточные духовные миры, единственно понятные «среднему человеку».

Очень скуп и вскользь Уилбер пишет и о реинкарнации, хотя и индуизм, и буддизм говорят о ней прямо и однозначно. Собственно, «колесо сансары» – это и есть колесо рождений-смертей. Восточный человек устает именно от этого бесконечного круговорота, вечного однообразного

повторения одних и тех же проблем и забот. Правда, в дневниках Уилбер завуалированно, без объяснений, описывает собственные кармические воспоминания, иногда он упоминает перевоплощения и в других текстах, но, видимо, ему не хочется опускаться на уровень разговора о вещах, которые уж слишком популярны в эзотерической литературе. А вместе с тем, из песни слова не выкинешь. Хотя наличие многих эмпирических жизней – не христианская идея, ее истоки на Востоке. Тем не менее она очень популярна на Западе. Для западного человека много активных жизней гораздо привлекательней, чем растворение в Пустоте. Поэтому тем, кто пытается привести людей к пониманию, что действительность не исчерпывается только материальным планом, не стоит уклоняться от разговора о возможности реинкарнаций.

6. И, наконец, Уилбер свидетельствует, что человек, вышедший на высший уровень медитативного процесса, начинает ко всему относиться несерьезно, с юмором. Это старая буддийская истина. Мудрец, увидевший мир, как надуваемый Духом мыльный пузырь, не может относиться серьезно-трагически к этой иллюзии, к вечной круговерти образов. Он способен отвечать смехом на события, которые другие переживают тяжело, ответственно, с чувством страдания и вины. Он-то знает, что почем, он постиг, что все происходящее – лишь космическая игра. Что смерть – не смерть, что жизнь вечна, что Дух, спрятавшийся сам от себя, просто временно об этом не помнит. Впрочем, когда вспоминает, то радуется... И здесь, конечно, есть проблема. Есть опасность решить, что и само страдание во всех его видах – тоже иллюзия, и тогда можно бестрепетно доставлять людям «иллюзорные» страдания ради своих не иллюзорных (я же их чувствую!) наслаждений. Суждение о «космической игре» двусмысленно и обоюдоостро. Это понимают близкие Уилберу исследователи. Вот что пишет на эту тему знаменитый трансперсоналист Станислав Гроф: «Может показаться, что такое понимание творения отрицает серьезность человеческих страданий и воспитывает в нас циничное безразличие: дескать, по сути ничто не имеет значения ... Однако, в этом смысле, ситуация гораздо сложнее, чем может показаться на первый взгляд. Во-первых, практический опыт показывает, что осознание пустоты, стоящей за всеми формами, вовсе не означает любви

ко всему творению. На самом деле трансперсональные переживания, ведущие к глубоким метафизическим прозрениям относительно природы реальности, порождают глубокое уважение ко всем живым существам и ответственное отношение к процессу жизни. Нашему состраданию не требуются материальные объекты: можно просто направлять его живым существам, являющимся единицами сознания» [Гроф 1997, 122]. Хочется верить Грофу в том, что «юмор просветленного» совместим с представлениями светского и христианского гуманизма.

Завершая заочный спор с идеями глубоко уважаемого мной Кена Уилбера, я хочу сформулировать несколько положений, которые, как мне кажется, важны при любой попытке приобщать обычных, вполне земных, современных людей, захваченных хайдеггеровской «заботой», к духовному поиску. В данном случае не важно, из какой именно мистико-религиозной или эзотерической традиции мы исходим.

1. Важно, чтобы духовный идеал, предлагаемый людям, не выходил на уровень «потери смысла», ибо тогда он становится эмоционально безразличен и не имеет внятной мотивации.

2. «Подъемы на лифте» к Пустоте весьма мало привлекательны для обычного человека. Пустота непонятна, даже если она на самом деле Полнота. Мало кто может совершить мгновенный кульбит из мира избирательности, чувств и намерений в вечное Ничто. Обычному человеку нужна перспектива «лестницы миров», долгий путь, переход горизонтов в горизонты, тогда нет страха и отторжения. Смерть не пугает, если знаешь, что твое «я» не умрет, не рассеется, а просто преобразится, чтобы восходить дальше, к состояниям более совершенным.

3. Духовный мир без другого человека и Бога, как Вечного Другого, оказывается пуст и тосклив. Именно Бог, как бессмертное, щедрое Ты и другой человек, которого можно любить и быть им любимым, вызывают наше стремление вверх, от разрозненности и конфликта к гармонии и радости.

4. Духовный подъем до «великих высот» в этой жизни дан не всем. Мы мало что знаем о том, как строится наша судьба, и вряд ли стоит упрекать людей за то, что они «погружены в земное», если они не делают зла. Кому-то предназначено пройти все ступени духовной трансформации, кому-то хватит убежденности и веры в то, что мир не плоский, а имеет духов-

ное измерение. А кому-то надо хорошо справляться со своими посясторонними задачами: растить детей, строить дома, выращивать деревья. Это и будет их главный духовный подвиг, даже если они не привержены религии. Кто знает, быть может, в их душах живет «подсознательный Бог».

5. Стоит очень серьезно и ответственно относиться к тому, что К. Уилбер называет «трансляцией». Трансформация доступна немногим, но трансляция – создание духовных убеждений – это подлинная возможность для масс прочувствовать наличие иных измерений бытия. Ибо убеждения – это не только ментальное, не только ум, холодный рассудок, информация, знание. Это также чувство и переживание, это новый взгляд на вещи. Когда человек, прочитавший хорошую книгу или услышавший впечатляющую лекцию о Духе, посмотрел на мир с точки зрения существования Духовного, он уже изменился, он понял события своей жизни и жизни своих близких иначе, чем он понимал их прежде. Когда понимаешь, что у действительности есть глубина, а у сознания – вечность, иначе оцениваешь жизнь и смерть, добро и зло, степень одиночества и степень единства с другими.

Проблема «человека духовного» остается открытой. Любым современным учителям «высокого» важно понять, что стремление к трансцендентному (Богу, тонким мирам), обращенное к массовому человеку, не может и не должно отрываться от эмпирического мира, от повседневной жизни, в которой мы живем, и которая является на настоящий момент главным продолжающимся опытом нашей жизни.

ЛИТЕРАТУРА

Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии // *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного эроса. М.: Республика 1994. С. 154–324.

Гроф С. Космическая игра. М.: Трансперсональный институт, 1997.

Маслоу А. Психология бытия. М.: Рефл-бук, К.: Ваклер, 1997.

Налимов В. В. Спонтанность сознания. М.: Прометей, 1989.

Уилбер К. Око духа: Интегральное видение для слегка свихнувшегося мира. М.: АСТ, 2002.

К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИИ ИЗУЧЕНИЯ ЭЗОТЕРИКИ

Под эзотерикой обычно понимаются тексты и практики, содержащие в себе некие скрытые знания (умения, навыки), недоступные для восприятия и понимания основной массы населения, либо намеренно сокрытые («загерметизированные») от «профанов» с теми или иными целями (во избежание репрессий против носителей эзотерического знания, для оглушения масс и т. п.). Эзотерическая картина мира энигматична, синкретична и персоналистична. Эзотерика близка к религии и мифологии, но тяготеет к выходу за пределы религиозной догматики, стремится к синтезу принципов разных религий, к сочетанию религиозного, научного и философского понимания мира. Типичный пример – теософия Е. П. Блаватской и ее последователей. Эзотерик – это человек, обладающий (или претендующий на обладание) некими скрытыми или более обширными и глубокими, чем у большинства, знаниями, особенно не признанными государственной властью, «официальной» наукой и религией, а также и некими аналогичными (паранормальными, экстрасенсорными) способностями восприятия, мышления и деятельности. При этом, очевидно, следует различать текстовую (книжную, образную) эзотерику, которую можно назвать теоретической, и практическую эзотерику (упражнения, духовные практики, магические операции и т. п.).

Меня издавна неприятно удивлял хаос, царящий в сфере эзотерической литературы (а заодно и практик), практически полное отсутствие каких-либо систематических исследований данной сферы. Например, в предисловии к известному сборнику эзотерико-герметических текстов I–XIV веков [Знание за пределами науки 1996] член-корреспондент РАН И. Т. Касавин ничего не говорит о методологии изучения эзотерики, а только отсылает к работам немецкого философа Курта Хюбнера «Критика научного разума» и «Истина мифа» [Хюбнер 1994; Хюбнер 1996], несомненно, полезным для всех желающих разобраться в данном вопросе. Автор второго предисловия к упомянутому сборнику, известный исследователь эзотерики

В. М. Розин дает в основном характеристику эзотерического мироощущения (например, наличие в нем двух реальностей: обычной, профанической и иллюзорной, и истинной, эзотерической, которая, однако, персональна для всякого крупного эзотерика) и очерк его истории. О методологии изучения эзотерики он говорит только то, «что представленные в данной книге тексты, как правило, лучше всего осмысливать в пространстве трех систем координат – личности автора, культуры, в которой он творил, типа его сознания, причем последняя сама может сочетать в себе разные мироощущения» [Знание за пределами науки 1996, 17]. Известный российский философ, геополитик и эзотерик А. Г. Дугин также не особенно щедр на информацию о методах изучения эзотерического, хотя именно он является автором объемной книги «Конспирология» (2005). По идее, именно конспирология, как наука о заговорах, секретных обществах и тайной войне должна быть одним из важнейших ключей к исследованию всего эзотерического. Однако сам автор почему-то называет конспирологию «веселой наукой постмодерна», к которой «надо относиться деликатно и с определенной дистанцией, так как чрезмерное и некритическое увлечение конспирологическими сюжетами чревато интеллектуальной деградацией, систематическими упрощениями, а значит умственной ленью, социальной пассивностью, а в некоторых крайних случаях и реальным психическим расстройством» [Дугин 2005, 15]. Если заменить в приведенной цитате «конспирологию» на «эзотику», то мы увидим характерное для обывателей отношение к этой сфере знания, поощряемое и властью, дабы обыватель не совался, куда ему не следует. А. Г. Дугин сравнивает конспирологию с пикантной приправой в еде, чрезмерное употребление которой портит все блюдо. Тем не менее, А.Г. Дугин отмечает, что конспиролог должен *иметь представление о структуре инициативных (эзотерических) организаций, понимать язык оккультных организаций, учитывать, что если фактов нет, значит их, возможно, преднамеренно скрывают, что исследователя могут злонамеренно отвлекать от истины, им могут манипулировать.* (курсив здесь и далее мой. – В. М.) [Дугин 2005]. Изучать эзотерические организации следует не на основе внешней фактологии и исторического позитивизма, – в этом случае главное в их деятельности просто ускользает, – но, *идя на поводу у эзотериков,*

надо попытаться понять их собственную логику, образы, ассоциации, язык. От себя добавлю, что позитивистская методология науки, возможно, специально была создана в том числе и для того, чтобы замалчивать оккультную эзотерическую реальность и поле деятельности соответствующих организаций. Еще А. Г. Дугин рекомендует *применять при исследовании эзотерики постмодернистскую методологию, легко соединяющую в ироничной игре несоединимое: рационализм и мифы, современное и традиционное, осмысленное и бессмысленное* (ярким примером использования такой методологии может служить роман Р. Шей и Р. А. Уилсона «Иллюминатус!» (1975) [Шей, Уилсон 2006]). Также конспиролог не должен быть интеллектуально ограниченным – он должен в принципе допускать всё, самые экстравагантные гипотезы, действовать анархически, без правил и законов. А. Г. Дугин утверждает, что в «западных исследованиях почти не содержится классификаций и систематизаций различных конспирологических мотивов и гипотез» [Дугин 2005, 52], хотя литературного материала для подобных обобщений много. Почему же так получилось?

Ответ на данный вопрос содержится в обстоятельном исследовании М. Бейджента и Р. Ли «Эликсир и камень» [Бейджент, Ли 2004]. Работа этих британских историков посвящена истории герметизма, как одного из направлений в философии и науке. Авторы отмечают, что герметизм как философское мировоззрение и школа «вызвал к жизни силы, которые вытеснили его на второй план» [Бейджент, Ли 2004, 232]. В результате к концу XVII века герметизм исчез из основных направлений духовной жизни, проиграв рационалистам, эмпирикам и «аналитикам» типа Ф. Бэкона, Р. Декарта, Д. Юма, Вольтера и т. п., создававшим новое рационалистическое и прагматическое мировоззрение буржуазно-технократической цивилизации «модерна». На герметистов, а, следовательно, и эзотериков стали смотреть все более и более подозрительно, как на опасных маргиналов и сумасшедших, чей вклад в философию, науку и культуру насколько это возможно замалчивался, преуменьшался и отрицался (хотя у европейской цивилизации был и другой путь – продолжение развития в парадигме эпохи «Возрождения», без отвержения герметико-эзотерической культуры). Эзотерики-герметисты стали новой жертвой «охоты на ведьм», которую с одной стороны вели ортодоксы

иудейско-христианских церквей, с другой – научные рационалисты и атеисты, с третьей – государственные структуры, не желавшие иметь дело с гностическими вольнодумцами, сектантами и анархистами, с четвертой – ограниченные обыватели, враждебные всему необычному и непонятному. Герметизм все больше изолировался от философии, религии и науки, его убежищами стали сфера искусства и тайные общества. В результате подобной маргинализации полноценные исследования эзотеризма и герметизма стали проблематичными.

Возрождение эзотеризма и герметизма началось с 1960-х годов, одним из сигналов которого стала знаменитая книга Л. Повеля и Ж. Бержье «Утро магов» (1960) (см.: [Повель, Бержье 2005]), введившая в общественное сознание темы заговоров, тайных обществ, алхимии, древних цивилизаций, нацистского оккультизма, неортодоксальных паранаучных теорий, скрытых возможностей и способностей человека и т. п. В России «утро магов» началось с запозданием на 30 лет на рубеже 1980-х – 1990-х годов. С тех пор все подобные темы заняли свое место в обществе и культуре, постепенно третирование эзотерики ослабевало и прекращалось. Любопытно, что подобные социокультурные процессы подтвердили правильность пятичленной исторической теории «иллюминатов», описанной Р. А. Уилсоном и Р. Шеем: постбюрократический «период *Grummet*¹ начинается с расцвета магов, мистификаторов, йиппи, кабутеров, шаманов, клоунов и прочих эристических сил» [Шей, Уилсон 2006, 350]. Согласно изложенным в романе представлениям, эзотерическое мироощущение противоречит механико-рационалистической ментальности и социальной системе, которую пытаются навязать человечеству заговорщики-«иллюминаты».

Значение трудов по истории эзотерики заключается в создании необходимых предпосылок для понимания исследуемого явления, так как невозможно разобраться в какой-либо проблеме, не зная ее генезиса и истории развития. Поэтому важным методом изучения эзотерики является историческое исследование ее происхождения и развития.

¹ *Grummet* («Последствия») – период возврата к изначальному хаосу, паралича бюрократической власти, возвышения «биограммы» (врожденных программ и способностей) над «логограммой» (культурно-языковыми программами и импринтами человека).

Рассмотрим ряд других методов изучения эзотерики, содержащихся в работах разных авторов.

Так, известный оккультист А. Кроули писал, что настоящая Магика «связана с особым состоянием сознания, которому любая проверка только мешает»; «еще одна трудность истинной Магии состоит в том, что это процесс естественный, в котором ничто не происходит «вдруг», без подготовки», «для успеха, прежде всего, нужно, чтобы я действительно *хотел* иметь эту книгу, чтобы это желание жило в моем подсознании, которое и творит чудеса. Делать вид или убеждать себя, что я хочу книгу, бесполезно» [Кроули 2005, 121–122]. Данное высказывание свидетельствует о сложности изучения эзотерических практик, многие эффекты которых магичны и не могут быть произвольно повторены в ходе проверочных экспериментов. Да и сами эзотерики порой весьма неохотно раскрывают свои секреты. Тот же А. Кроули в предисловии к своему роману пишет: «Стоит ли напоминать, что все описанные здесь лица и события – лишь плод больного воображения, когда сама книга недвусмысленно свидетельствует об этом?» [Кроули 2005, 16].

Таким образом, эзотерическая реальность является достаточно трудноуловимой и ускользающей, к тому же часто преднамеренно скрываемой самими ее творцами, не желающими нести ответственность за свои откровения. Читателю и постороннему наблюдателю как бы говорится: «как хочешь, так все и понимай, думаешь, что все это ерунда, ну и думай себе на здоровье». Поэтому исследователю эзотерики нужно уметь пробиваться через существующие здесь барьеры познания, требуется развитая интуиция, тонкая чувствительность, чистота и неподвзятость в оценках и т. п. Возможно, что на полноценное исследование эзотерики способен только человек, являющийся сам эзотериком и поэтому способный вжиться в эзотерическую реальность.

В классической науке познание чего-либо связывается с выявлением объективных закономерностей, которым подчинен исследуемый объект или явление. Познавая эти закономерности, ученый приобретает некую, по крайней мере, потенциальную власть над изучаемым феноменом, потому что, зная алгоритмы его функционирования, он может использовать данное знание в своих интересах и, в том числе, для управления изученным. Но познать закономерности функцио-

нирования или структуру можно только у того, кто способен воспринять и объять человеческий ум исследователя. То, что необъятно для ума исследователя, ему непонятно. Человек может определить закономерности функционирования лишь тех явлений и существ, которые по уровню своего развития находятся ниже его самого и поэтому могут подчиниться ему, то есть попасть в качестве элемента в рациональные схемы человеческого сознания и быть пойманными и исследованными учеными в лабораторных условиях. А вот в эзотерике исследователь как раз сталкивается с реальностями другого порядка – тайными обществами, богами, более высокоразвитыми людьми и иными сущностями, понять которых затруднительно и которые зачастую совсем не желают подчиняться человеку и действовать в соответствии с придуманными им законами. В этом заключена одна из причин «зыбкости» эзотерических знаний и практик. Исследователь выступает здесь зачастую не «господином природы», а смиренным просителем, которому могут дать что-то, но также могут и отказать. Более того, исследуемые эзотерические силы могут нарочно путать и дурачить своего исследователя.

«Лучший способ нейтрализации – это, разумеется, вербовка. Самый безопасный способ – это постепенная вербовка, выдаваемая за что-то совсем другое... Лучше всего притвориться, что помогаешь субъекту в его расследовании. К тому же это открывает вторую и более предпочтительную возможность: заставить субъекта охотиться за миражами... Ему скармливают всякий вздор... Ему лучше всего сказать, что у заговора совсем иная цель, чем в действительности, и желательно, чтобы эта ложь совпадала с собственными представлениями субъекта...», отмечалось в романе «Иллюминатус!» [Шей, Уилсон 2006, 178]. Вот и попробуй пробейся после таких слов к тайному знанию.

Определенную методологию изучения эзотерики можно вычленил из работ американского масона, политика, публициста и философа А. Пайка.

Изложение масонской философии у А. Пайка [Пайк 2007–2008] выстроено в соответствии с градусами посвящения шотландского обряда. Суть представленной Пайком методологии изучения эзотерических знаний заключается в постепенном продвижении от исследования, изложения и обсуждения социально-политической проблематики к этике, философии,

религиоведению, оккультным наукам, и далее – к теологии и теории управления. При этом часто происходят экскурсы к знаниям и темам более низких градусов. Соответственно, наибольший объем эзотерических знаний, особенно по алхимии, содержится в 28-м градусе (Рыцарь Солнца). Градусы в масонстве тоже разные: административно-политические, рыцарско-мистические, рыцарско-жреческие. Таким образом, А. Пайк предлагает методологию спирального возвышающегося погружения в эзотерическое знание.

Интересный и оригинальный способ приобщения к эзотерическим знаниям представлен в книге немецкого эзотерика и религиоведа О. Рана [Ран 2008]. Автор совмещает книжные исследования с путешествиями по местам интересующих его событий, осмотром древних памятников и собственными размышлениями, ощущениями, впечатлениями, творческими открытиями. Такой метод погружения в исследуемую проблему вводит читателя его книги в уникальную атмосферу инициатического духовного путешествия, раскрывающего многое в эзотерическом знании и опыте лучше академических исследований за счет активизации не только левополушарного логического мышления, но и эмоций, интуиции, памяти, творческого воображения. С другой стороны, вызывающее название книги – «Двор Люцифера» – сразу же отводит от ее изучения недоразвитого читателя с догматичным и падким на ярлыки сознанием.

Важную роль в изучении эзотерического мировосприятия играют, на наш взгляд, труды М. Элиаде. В работе «Священное и мирское» [Элиаде 1994] автор успешно вводит читателя в *мировоззрение и мироощущение религиозного человека, не обладая которым невозможно понять эзотерическую литературу и практику*. В другой своей книге, «Аспекты мифа» [Элиаде 2005], он разъясняет особенности мифологического мировосприятия, мышления и языка, без владения которыми эзотерическая реальность также является непонятной. Для М. Элиаде миф выступает в качестве кладезя культурных архетипов человеческого мышления, чувствования и поведения, а история является лишь полем их более-менее адекватной реализации.

Фактически применяя представленный М. Элиаде подход к мифологии, В. Панюшкин [Панюшкин 2009] непредвзято выявляет из русских народных сказок поведенческие архети-

пы народа, крепко сидящие в коллективном бессознательном и проявляющиеся раз за разом в истории России вопреки заклинаниям правителей и желаниям «прогрессивных» публицистов. Из пересказанных В. Панюшкиным сказок вычленяется весьма своеобразная, невеселая и непростая философия, позволяющая многое понять в истории и сегодняшнем бытии России. Как автор исследует сказки? Во-первых, он берет оригинальные, а не адаптированные для детей и мультфильмов тексты, сравнивает разные варианты сказок, переводит представленные там события и ситуации на современный язык, сравнивает их с современными социально-экономическими реалиями, а также с мифологией других народов. Обработанная таким образом сказка кратко пересказывается автором со своими комментариями и выводами. Как известно, многие сказки могут пониматься как разновидность эзотерической и инициатической литературы.

Многое в понимании эзотерики может дать читателю изучение текстов современного философа и литературоведа Е. Головина [Головин 2003; Головин 2006]. Тексты автора весьма непросты. Тем не менее, они важны для проникновения в эзотерические миры. «О чем пишет Головин в своей книге?... Все не так очевидно. Понятно лишь, что это не эрудиция и не информация» [Головин 2003, 7]. Скорее, это введение читателя в магическое мироощущение и мировосприятие. Это мировосприятие своеобразно. «Данный текст рассчитан на дилетантов, бездельников, вообще на людей легкомысленных, которые все же нашли время, чтобы научиться читать» [Головин 2006, 2]. Читая Е. Головина, мы обнаруживаем, что герметическо-магический мир ироничен, игрив, эротичен, символичен, энигматичен: то это «шутовская медицина», то «блуждание лифчика в запутанной тематике», то «пурпурная субстанция обмана». И Е. Головин здесь не оригинален: вспомним Ф. Рабле, «Иллюминатус!» Р. Шея, фильмы Гильермо дель Торо («Хеллбой», «Лабиринты Фавна» и др.). Е. Головин, между прочим, отмечает, что эзотеризм сугубо персоналистичен, т. е., в отличие от стандартизированной, создаваемой по определенным теоретико-методологическим шаблонам науки, эзотерик должен не повторять чужие стереотипы и формулы, а создавать свои, поэтому многие старинные герметические тексты, особенно по алхимии, имели сугубо символическую форму.

Символизм эзотерических текстов свидетельствует, что у многих из них вообще нет никакой однозначной расшифровки, они не более чем ключи к собственному сознанию и подсознанию эзотерика. Однако, на мой взгляд, основная проблема для изучающего эзотерику состоит не в том, чтобы прочитать и даже понять те или иные эзотерические труды, а в постоянном удержании эзотерического сознания и мироощущения, чему сильно мешает окружающая социальная среда, упорно и механистично навязывающая нам свой профанизм, разрушающая магичность и сакральность, отнимающая энергию.

Конечно, теоретическая подготовленность у исследователя эзотерики должна быть. В частности, ему следует знать философские основы эзотерических дисциплин типа астрологии, алхимии и т. п., которые содержатся в «Эннеадах» Плотина, трудах Ямвлиха («О мистериях египтян») и других неоплатоников [Петров 2003], трудах Р. Генона («Духовное владычество и мирская власть», «Кризис современного мира», «Очерки о традиции и метафизике», «Символика креста», «Царство количества и знамения времени» и др.).

Объем статьи не позволяет далее перечислять всех авторов, у которых можно найти какие-то мысли, касающиеся приемов изучения эзотерики. Поэтому мне следует подвести итоги и высказать собственное мнение. Я являюсь сторонником полилектического, т. е. многомерного и многослойного восприятия реальности, в котором, естественно, есть место и для эзотерики. Также я придерживаюсь интегральной теории познания, суть которой состоит в представлении о том, что наиболее полное и адекватное истине знание о предмете или явлении может быть получено лишь на основе *синтеза* информации о нем, содержащейся в различных науках, религии, мифологии, эзотерике, искусстве, художественной литературе и обыденном знании [Михайлов 2009, 37]. Естественно, данный постулат в полной мере относится и к методологии изучения эзотерики, знания о которой следует черпать не только из нее самой и науки, как обычно полагают, но и обязательно из художественной литературы, искусства (например, из старинной и современной музыки, песен, оформления дисков, поведения музыкантов и артистов, связанных с данной темой), мифологии и религии. Последние утверждения часто вызывают нервную реакцию у носителей обыденного сознания, которых пугает

опора на такие «ненадежные» источники информации, как художественная литература, в которой правда перемешана с вымыслом, в отличие от науки, где все разложено по полочкам, поделено на верное и неверное и вдобавок подтверждено авторитетом государства. Однако, согласно мнению Р. Генона, эзотерические науки в большей мере соответствуют мироощущению высших варн (брахманов и кшатриев), а потому для основной массы населения, относящейся к вайшьям и шудрам, малопонятны.

По всей видимости, для постижения эзотерики требуется духовная и психофизическая работа над собой. Также в исследовании эзотерики следует использовать все обычные методы гуманитарного и естественнонаучного познания, освобожденные от нигилистического скептицизма. Искусство способно привести в изучение эзотерики необходимый эмоциональный и образный компонент. Исследователь эзотерики должен быть внутренне честен, свободен от догм и прочих социальных ограничений. Он должен иметь желание, целеустремленность и согласие использовать *все* возможные способы изучения и познания эзотерических тайн.

ЛИТЕРАТУРА

- Бейджент М., Ли Р.* Эликсир и камень. М.: Эксмо, 2004.
- Головин Е.* Приближение к Снежной Королеве. М.: Арктогея, 2003.
- Головин Е.* Веселая наука. М.: Эннеагон Пресс, 2006.
- Дугин А. Г.* Конспирология. М.: РОФ «Евразия», 2005.
- Знание за пределами науки / Под ред. И. Т. Касавина. М.: Республика, 1996.
- Кроули А.* Лунное дитя. Пенза: Золотое сечение, 2005.
- Михайлов В. В.* Философские проблемы социально-гуманитарных наук. М., 2009.
- Назаров В. Н.* Введение в эзотерику. М.: Гардарики, 2008.
- Пайк А.* Мораль и Догма Древнего и Принятого Шотландского Устава. В 3-х т. М.: Ганга, 2007–2008.
- Панюшкин В.* Код Горыныча: что можно узнать о русском народе из сказок. М.: Альпина Бизнес Букс, 2009.
- Петров А. В.* Феномен теургии. СПб.: РХГИ, 2003.
- Плотин.* Эннеады. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2004–2005.

- Повель Л., Бержье Ж.* Утро магов. М.: Вече, 2005.
Ран О. Двор Люцифера. Тамбов: Ex Nord Lux, 2008.
Уилсон Р. А., Шей Р. Иллюминатус! Ч. I. М.: София, 2006.
Хюбнер К. Критика научного разума. М.: ИФ РАН, 1994.
Хюбнер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996.
Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2005.
Элиаде М. Священное и мирское. М.: МГУ, 1994.

П. Г. Носачев

МЕТОДЫ ИЗУЧЕНИЯ И МЕТОДЫ ПРЕПОДАВАНИЯ: ДИСЦИПЛИНА «ИСТОРИЯ ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ» В РАМКАХ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ

«История эзотерических учений» как учебная дисциплина появляется в государственном стандарте высшего профессионального образования уже в 1996 г., однако она еще не представляла собой отдельный курс. В том госстандарте она была частью более широкого курса – «Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения» [Государственный образовательный стандарт 1996]. Ситуация меняется к 2000 г.: новый стандарт предполагает введение отдельного курса «История эзотерических учений» [Государственный образовательный стандарт 2000] в федеральный компонент по специальности «религиоведение». При этом, хотя в Госстандарте и оговорены основные темы данного курса, но каким он должен быть, что необходимо понимать под эзотеризмом и какие методологии использовать как основу преподавания, абсолютно неясно. В то же время это и понятно, ведь Госстандарт лишь определяет основные вехи и полагает пределы курса, но не задает его содержание. Правда, данный курс выделяется среди других предметов по подготовке религиоведа целым рядом особенностей, которые и заставляют говорить о нем отдельно.

Первая проблема, связанная с введением данного курса в сетку преподавания, определяется его названием – «Эзотерические учения». Если понимать под эзотерическим учением такое учение, которое доступно лишь избранным, прошедшим об-

ряд посвящения adeptам¹, то странно встраивать такой курс в систему общего профессионального образования. Ибо нельзя многомиллионной армии студентов транслировать знания, доступные лишь избранным: таким образом сама эзотеричность этих знаний пропадает. Безусловно, приведенное выше понимание сути предмета утрировано. Можно сказать, что в курсе «Эзотерических учений» преподается не само знание эзотерических тайн по существу, а история развития теорий и движений в рамках того пласта культуры, который мы могли бы именовать эзотерическим. Но здесь возникает еще одна проблема: излагая историю эзотеризма, не предлагаем ли мы тем самым некий эрзац, рассказывая лишь о внешней оболочке тайных обществ, ни в какой степени не затрагивая самой тайны? Иными словами, возможно ли отделение истории эзотерических обществ от той тайной основы (доступной лишь adeptам через инициацию), на которой они строятся? Данный вопрос, безусловно, касается не только методов преподавания предмета эзотерических учений, но и методов самого исследования эзотеризма в целом.

Вторая проблема связана с реакцией студентов на слово «эзотерика». Обычно люди идут на данный курс, предполагая, что их там будут учить искать философский камень или, на худой конец, левитировать или двигать предметы силой мысли. То есть, в связи с колоссальной насыщенностью значениями термина «эзотерика», в большинстве своем студенты (и не только) воспринимают данный курс как практикум по магии или, в лучшем случае, как сборник занимательных историй, которые имеют мало общего с научными данными, излагаемыми в стенах вуза.

Третья проблема напрямую связана со специальностью, в рамках которой данный курс был введен в высшую школу. Предполагается, что содержание его полностью входит в систему религиоведческого знания. При этом связь содержания данного предмета с религиоведением не столь ясна. Если в первых разделах программы курса, касающихся магии и гностицизма, религиозный компонент определен, то уже в разделе, посвященном алхимии, это не столь однозначно. Алхимия – не только, а, возможно, и не столько религиозный

¹ Ср. определение эзотерики в современном словаре «Религиоведение», которое дает С. В. Пахомов [Пахомов 2007, 1213–1214].

феномен, сколько феномен общекультурный. Еще сложнее соотносить с чистым религиоведением философский герметизм Возрождения и все многообразное проявление различных аспектов эзотеризма в культуре (будь то музыка, живопись или литература). Исходя из вышесказанного, создается впечатление, что эзотерические учения с полным правом могли бы найти себе место и среди наук о культуре.

Подводя итог данному перечню проблем, поставим и последний вопрос: а нужен ли вообще данный курс в высшей школе? Без него жили в советское время, да и в странах Запада данная сфера исследований появилась лишь недавно. Отдельные аспекты подобного курса вполне можно распределить по культурологии, религиоведению и истории, а сам курс закрыть с известной формулировкой, ранее адресованной философии: «польза сомнительна, а вред возможен». При этом возможный вред будет следовать как из недостаточной четкости предмета курса, так и из неадекватности восприятия студентов.

А теперь попробуем ответить на поставленные вопросы и разрешить, сколь это будет возможно, проблемы, связанные с этим курсом. Начнем с последнего. Как мне кажется, существование данного курса в качестве отдельного предмета с общей методологией изложения и композицией тематики не только нужно, но и необходимо. Прежде всего потому, что любое фрагментарное изложение отдельных частей из истории эзотерического комплекса не сможет прояснить для человека существование феномена эзотеризма как цельного явления. Люди, познакомившись лишь с частностями, не смогут представить, сколь масштабен и важен феномен эзотеризма в понимании культуры в целом. Кроме того, не опираясь на общую теоретическую базу, очень сложно адекватно представить все темы данного курса в рамках дисциплин, не посвященных конкретно эзотеризму.

Данный курс необходим еще и потому, что само время, в которое выпало жить нам, насыщено эзотерической мифологией, проникнуто эзотерическими символами и постоянно обращается к эзотеризму. Если ввести в Яндекс слово «эзотерика», то поисковик выдаст вам ни много ни мало 14 миллионов страниц, соответствующих вашему запросу. Если повторить тот же запрос в Yahoo, то число соответствий возрастет до

33 миллионов. Зайдите в любой крупный книжный магазин, и рядом с разделом «Философия», вы найдете огромный, зачастую превышающий соседний по объему раздел под названием «эзотерика». Включив телевизор, вы также с неизбежностью наткнетесь на мелькающее то тут, то там загадочное слово. Журналисты часто готовы связать с эзотерикой того или иного персонажа своих, якобы исторических, расследований. Это все свидетельствует о том, что массовая культура уже обратилась к проблемам, которые охватывает собой предмет вузовского курса. Но эта же массовая культура профанирует его значение, часто смешивает все подряд под модным брендом «эзотерика», создавая у людей неадекватное представление об излагаемом предмете. В данном случае вузовское образование *обязано* дать человеку эффективный инструментарий для оперирования с объектами того пласта культуры, который маркируется как эзотерический.

Из такой высокой востребованности в массовой культуре «эзотерических» тем вытекает и повышенная (зачастую нездоровая) заинтересованность слушателей данным курсом. Такая заинтересованность может быть легко обезврежена посредством академической подачи материала. Чем более четко будет выверена методология курса, чем более основательными будут данные предоставляемые слушателю, тем менее несерьезным, неакадемическим будет отношение к данной дисциплине. Ведь на самом деле и алхимия, и каббала – это сложные системы, изучение которых может порой навевать скуку, а не подогреть любопытство. То есть академизм изложения нейтрализует легковесность отношения к предмету.

Проблема соответствия названия и содержания данного курса также разрешима. Мне кажется, что нам лучше было бы пойти по пути Запада, где уже достаточно давно изучают и преподают не «эзотерику», а «западный эзотеризм».

Под западным эзотеризмом понимается специфическая часть западной культуры, окончательно сформировавшаяся в эпоху Возрождения, существующая по сей день и обладающая рядом черт. Антуан Февр, ведущий ученый в этой области, определяет западный эзотеризм как «форму мысли», характеризующуюся четырьмя составляющими: а) вера в неслучайную связь между видимым и невидимым измерениями космоса; б) состояние природы, проникнутой

неким божественным присутствием или жизненной силой; в) концентрация на религиозных переживаниях как на силе, способной дать доступ к мирам и уровням, лежащим между материальным миром и Богом; г) вера в процесс духовной трансмутации внутреннего человека в божественного. К этому можно добавить и две необязательных характеристики: д) вера в единение нескольких или всех духовных традиций; е) идея тайной передачи духовных знаний [Faivre 1996, Т. I, 3–37]. Это признанное академическими кругами Запада определение может помочь развести «эзотерику» массовой культуры и предмет вузовской программы. Причем данная демаркация будет проходить не только в содержании курса, но и в восприятии студента, ибо в вузе он будет знакомиться с академической дисциплиной, не связанной со сказками о Гарри Потере и слухами о масонах.

Если мы выделим западный эзотеризм в отдельную область знаний, то тем самым отпадает вопрос о его принадлежности к религиоведению или культурологии. Как нам кажется, междисциплинарность данного предмета, его насыщенность и всеохватность требует идти и здесь по пути Запада, который выделяет этот предмет в отдельную специальность и создает по его изучению целые кафедры. Если же оставить его в рамках иных областей преподавания, то неизбежна примитивизация его содержания – один человек физически неспособен изложить весь материал данного курса, уделяя при этом всем его частям должное внимание.

Последний аспект связан с возможностью изучения и изложения истории тайных обществ без обращения к тайне самой по себе. Обратившись к истории развития рассматриваемой дисциплины на Западе, мы увидим, что это вполне возможно. Ведь излагается здесь сама «форма мысли», обусловленная существованием тайны, при этом вопрос онтологичности тайны, как нам кажется, можно оставить за скобками. Например, в теории итальянского философа У. Эко герметическая тайна пуста, следовательно, весь эзотеризм строится вокруг пустого места. Сам эзотеризм Эко рассматривает как особую форму интерпретации, сложившуюся с годами в культуре [Eco 1992, 143–162]. Это не мешает ему исследовать сами тексты и знаки, созданные этой интерпретацией, и на их основе делать те или иные выводы.

Таким образом, мы приходим к заключению о необходимости существования не просто курса эзотерических учений, а скорее комплекса предметов, посвященных рассмотрению западного эзотеризма¹. Существование такого комплекса даст нашей отечественной науке поле для более глубокого изучения проблемы эзотеризма как таковой.

ЛИТЕРАТУРА

Государственный образовательный стандарт высшего профессионального образования: Государственные требования к минимуму содержания и уровню подготовки выпускника по специальности 022200 – «Религиоведение» (третий уровень высшего профессионального образования). М., 1996 // [электронный ресурс]: http://www.edu.ru/db/portal/spe/gos_old/022200.htm/

Государственный образовательный стандарт высшего профессионального образования: Направление 522400 Религиоведение: Степень (квалификация) – бакалавр религиоведения. М., 2000 // [электронный ресурс]: http://www.edu.ru/db/portal/spe/os_zip/522400b_2000.html/

Пахомов С. В. Эзотерика // Религиоведение. М.: Академический проект, 2007. С. 1213–1214.

Eco U. Interpretation and Overinterpretation. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 1992.

Favre A. Accès de l'ésotérisme occidental. En 2 tomes. Paris: Gallimard, 1996.

С. В. Пахомов

СПЕЦИФИКА ЭЗОТЕРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

С точки зрения эзотериков, о возвышенном, священном, сокровенном следует говорить только при определенных обстоятельствах и перед определенной аудиторией. Академическая же наука изымает эзотеризм из его «естественной» сокровенной среды и делает объектом беспристрастного исследования.

¹ В том значении, в каком этот термин употребляется в западной науке, согласно методологии А. Февра, изложенной выше.

В ходе такого исследования неизбежно возникает вопрос о специфике эзотерического знания. Ответ на этот вопрос приводит нас к построению своего рода «метатеории» эзотерического знания.

Итак, что же такое эзотерическое знание? Является ли оно знанием о некоей загадочной эзотерической действительности? Или это совокупность каких-то эзотерических познавательных инструментов, методик, техник, которые можно направлять в какую угодно сторону с одинаковым успехом, поскольку, независимо от их направленности, бьющий из них эзо-когнитивный свет автоматически выявит истинные смыслы объектов? Или же, наконец, эзотерическое знание – это особым образом устроенное знание, опираясь на которое люди, которых называют эзотериками (или которые сами называют себя так), интерпретируют окружающую их действительность?

На первый из этих вопросов необходимо ответить отрицательно. Дело не в том, что нельзя доверять заявлениям эзотериков о познании ими неких таинственных законов, лежащих в основе процессов мироздания. Проблема состоит в том, что при подобном раскладе «эзотерическая действительность» оказывается некоей вещью-в-себе, доступной только такому исследованию, которое производится через следование практике самих же эзотериков. Тогда она не может стать полноценным научным объектом, дистанцированным от связанных с ней переживаний. Иными словами, мы никак не сможем ни проверить, ни опровергнуть истинность высказываний эзотериков, и нам неизбежно придется принять вместе с ними «факт» «эзотерической» действительности. Она существует непонятно как, в непонятном соотношении с «экзотерической» действительностью, но существует. Если же учесть, что сами эзотерики весьма значительно расходятся в интерпретации этой самой «эзотерической» действительности, мы не сможем провести обобщающий анализ и прийти к некоему единому для всех эзотерических традиций знаменателю. Потому что различные адепты будут понимать под эзотерической действительностью различные сущности. Вынося же за скобки туманное понятие эзотерической действительности, мы перестаем и ориентироваться на так понятое эзотерическое знание.

Но тогда, может быть, эзотерическое знание представляет собой совокупность определенных эзотерических когнитивных методов, владея которыми, *любой* образованный человек, независимо от того, эзотерик он или нет, в состоянии постичь те или иные глубокие истины? Однако, смещая сущность эзотеризма в область его инструментария, мы на самом деле стираем границы между эзотеризмом и всем тем, что в него не вписывается. Вряд ли уместно говорить о каких-то специальных эзотерических приемах и практиках. Безусловно, в различных эзотерических традициях существуют свои излюбленные практические способы, проверенные веками, вроде медитативного погружения, возвышенной молитвы, кропотливого анализа тех или иных текстов, манипуляций с буквами и числами и т. п. Но в таком случае любая религиозная или психотехническая практика, и, более того, любое изучение чего бы то ни было автоматически становится эзотерическим.

Остается третий вариант, и именно его мы и намерены считать окончательным. Итак, наш тезис состоит в том, что эзотерическое знание – это особая, сложно организованная когнитивная база, или информационная система, элементы которой позволяют его носителю адекватно и логично, с его точки зрения, интерпретировать действительность. Только благодаря наличию эзотерического знания действительность и становится эзотерической для эзотерика. Заостряя этот тезис, скажем, что именно эзотерическое знание и является стержнем эзотеризма как такового. Ведь от того, какой характер имеет информационный комплекс того или иного человека или целой группы людей, зависит сам образ его (или ее) действий.

Эзотериков часто упрекают в непоследовательности, излишнем доверии к мифам и намеренном конструировании таковых, неверифицируемости основных посылок, переносе частного на целое, противоречивости и бездоказательности суждений, мировоззренческой «каше» и прочих «грехах». Все это правильно – но правильно только с точки зрения, внеположной эзотерическому дискурсу и занимающей конкретную аксиологическую позицию. Эта точка зрения, присущая многим ученым и философам, да и просто людям common

sense, имплицитно предполагает, что эзотеризм претендует на то, чтобы называться *научной дисциплиной*, и поэтому должен, дескать, оправдывать свое высокое название. Провал же такого рода оправдательных попыток в свете точного, экспериментально подтвержденного знания расценивается как доказательство никчемности эзотерических построений и всего эзотеризма в целом. Во многом в подобном пренебрежительном отношении «эзотерической общественности» виноваты и сами эзотерики, которые вот уже более двух с половиной тысяч лет, начиная с Пифагора, неустанно твердят о своей высокой научности. Однако то, что имело оправданный смысл со времен Пифагора до позднего Ренессанса, впоследствии утратило его. Уверения нынешних адептов, в частности, астрологов, в том, что род их занятий наделен правом называться наукой (см.: [Формула вашего счастья и здоровья]) не в меньшей степени, чем современные астрономия, физика, химия, способны вызывать лишь улыбку. По отношению к современному научному знанию эзотеризм, претендуя на научность, однозначно попадает в разряд «лженауки». Нынешняя наука далеко ушла от того образа самой себя, который наличествовал в европейской культуре в XVI в. и которому, в принципе, эзотерическое знание было близко. Вспомним, что еще Рене Декарт, родоначальник новоевропейского мировидения, потратил немало времени и сил на поиски таинственных розенкрейцеров; симпатизировал им также и создатель нового научного органа Фрэнсис Бэкон, а Исаак Ньютон увлекался алхимией и астрологией. Но если эзотеризм и может считаться наукой, то только в старом, додекартовском, добэконовском, доньютоновском, смысле этого слова. Эта «наука» родственна скорее искусству, чем нынешним естественным и гуманитарным дисциплинам, «наука», содержащая информацию об «основных законах мироздания». Именно такой образ эзотеризма-как-науки был принят в различных эзотерических кругах, включая масонские, которые отнюдь не спешили и не спешат заниматься строгими научными экспериментами в духе современных технологий. Природа эзотерического знания останется совершенно непонятной без уяснения того факта, что оно по сей день, непрерывно продолжает традицию, сложившуюся задолго до революционной мировоззренческой ломки XVII в. (а отчасти и подготовившую ее: [Йейтс 1999]).

Специфика эзотерического знания в первую очередь определяется оппозицией «откровенное – сокровенное». Впрочем, применительно к эзотеризму, оппозиционность этих элементов оказывается мнимой: то, что проявляется как «откровение» с одной стороны, есть «сокровенность» с другой. Именно эта двуединая пара отделяет эзотерическое знание от любого другого знания, автоматически попадающего тем самым в разряд «эзотерического». Первоисточник получения основополагающей для эзотериков информации, равно как и сама такая информация, считаются ими настолько значимыми, что это дает им право проводить водораздел между теми, кто был допущен к этому источнику, и всеми остальными. Источник эзотерического знания (будь то высший Бог, олимпийские боги, безличный Эйнсоф, махатмы, Гей-Земля и т. д.) обнаруживает себя в виде внерационального *откровения*, принимающегося адептами без возражений, сразу и целиком. Откровение накладывает свой отпечаток на все эзотерическое знание. На территории эзотерического знания мы видим оба элемента двуединой пары, как две стороны одной медали: ниспосылаемое первоисточником откровение, достигая нужного адресата, окружается непроницаемыми границами (это необходимое условие для консервации высшего сообщения), которые делают его сокровенным, мистериальным, тайным. Приобщение к этому «сокровенному откровению» намеренно затруднено хранителями границ, сооружающими серии различных фильтров (например, очищения и испытания). Порой уже в самом откровении содержатся указания на необходимость такой демаркации [Kulārṇava-tantra (II. 6) 1917, 17]. Приобщением к откровению является посвящение, которое можно понять как полный отказ от суждений на основе эзотерического знания.

То, что ниспосылается трансцендентным источником в откровении, есть особого рода *знание*, формирующее самую основу и весь смысл эзотерического комплекса. Но само это знание оказывается свергнуто в пучины глубочайшего и неустрашимого парадокса: первоисточник знания находится в самой сердцевине знания, и в то же время он является главной целью познания. Итак, источник знания и целенаправленность знания в эзотеризме совпадают. Это первый и наиболее важный, глу-

бинный уровень эзотерического герменевтического круга. Для того чтобы отличить такое знание от рассматриваемого нами эзотерического знания в целом, назовем его *гнозисом* – условно, делая поправку на то, что далеко не все эзотерики используют именно это слово. Гнозис – квинтэссенция эзотерического знания, знание, обращенное на самое себя, и именно через себя рассматривающее окружающий мир. В силу того, что в гнозисе объединяются субъект и объект знания, эзотерик, познавая источник гнозиса, познает и себя, и всю природу вещей.

Наличие гнозиса в ядре эзотерического знания имеет для носителя такого знания крайне важные последствия, прежде всего *сотериологические*. Именно гнозис служит основным средством спасения (освобождения) адепта-эзотерика. Без гнозиса не сможет даже появиться мысль о необходимости спасаться, а если она и появится, то неизбежно приведет к ложным, а порой и губительным, действиям, с точки зрения эзотерических нормативов. От чего же освобождается адепт? В первую очередь от неправильных интерпретаций действительности, из-за чего он с духовной точки зрения «спит» (см., например: [Йонас 1998, 83]) или «находится в тюрьме» [Успенский 1999, 41]. Эти ложные интерпретации, «естественно», влекут за собой привязанность к материальности, телесности, чувственности. Органы чувств и примыкающий к ним рассудок плетут сеть, в которую попадает обыденное сознание, интерпретирующее мир согласно ограниченным чувственно-рассудочным стереотипам; эзотерик же, опираясь на гнозис, учится тому, как разорвать эту сеть и вернуться на свою исконную родину [Йонас 1998, 101]. Если использовать метафоры Платона и кашмирской тантрической философии, эзотерик должен «вспомнить» или «узнать» то, кем он является на самом деле. Ставки на гнозис в этой «игре» достаточно высоки, если учесть всю серьезность эзотерического подхода. Достигаемое с помощью гнозиса освобождение мыслится окончательным и бесповоротным: в прежний мир освободившийся эзотерик не вернется никогда – только если это возможное возвращение не будет продиктовано какой-нибудь особой миссией.

Важным элементом, формирующим содержание эзотерического знания, является установка на *единство и тождество* различных сторон действительности. Беря на вооружение архаичную схему микро- и макрокосмических соответствий,

эзотерик рассматривает все мироздание как целостный универсум (хотя при этом он и может расценивать его негативно, как в гностицизме), преисполненный живых, творческих связей на всех своих этажах. Эти связи пронизывают не только внешний (относительно человека) мир, но и весь внутренний мир человека. Эзотерик мыслит аналогиями, его знание изоморфно. Формула «Изумрудной скрижали» о соотношении «верха» и «низа» обеспечивает программу для «великого делания»¹; астрология рисует причудливые ряды соответствия планет и металлов, животных, растений, частей человеческого организма, географических регионов (см., например: [Агриппа 1992, 38–47; Птолемей 1996, 113–118]); пифагорейское учение находит связи между числами и человеческими достоинствами; протокаббалистика «Сефер йецира» ставит во взаимосвязь божественные буквы и вещи эмпирического мира, и т. д.

В контексте функционирования подобной эзотерической установки максимально широко используется генерализация качеств объектов, отвлекающаяся от мелких частных различий, а также опускание тех неудобных различий между ними, которые могли бы привести к созданию непроходимых барьеров, препятствующих концептуальной стройности картины мира. Кстати, именно в силу того, что в разных эзотерических школах существуют свои излюбленные виды генерализации и опусканий, возникают и разночтения применительно к одним и тем же объектам. Так, один и тот же географический регион у разных астрологов будет соотноситься с различными знаками Зодиака², а под «первоматерией» разные алхимики понимают десятки самых разных, несходных вещей.

Как все люди, эзотерики имеют дело с действительностью *par excellence*, а с образом действительности, содержащимся в их сознании. Эзотерическое знание, функционирующее по принципу аналогии, позволяет своим носителям интерпретировать этот образ, используя такие элементы, как *интуэмы*. Мы понимаем под интуэмой особую когнитивную единицу, служа-

¹ «Quod est inferius, est sicut quod est superius, et quod est superius, est sicut quod est inferius». См. один из возможных переводов: [Высокий герметизм 2001, 24].

² Например, согласно Марку Манилию, Скорпион управляет Италией, тогда как, согласно Клавдию Птолемею, этой страной «заведует» Лев. У Манилия Испанией управляет Козерог, а у Птолемея – Стрелец, и т. д. [Манилий 1993, 115; Птолемей 1996, 118].

щую целям интерпретации. Интуэма есть неотъемлемая часть интуирования как процесса «рационально-иррационального» схватывания действительности. Интуэма – это не строгое, однозначное понятие, не рациональная категория, но в то же время это и не некий художественный образ, метафора или символ. Или, скорее, это *и то и другое*. Интуэма находится как бы на стыке продуктов логического познания и иррационального вдохновения. Особенностью интуэмы является схватывание означаемого ею объекта одновременно в его синхронии и диахронии; означаемое при этом погружено в нечто вроде облака, содержащего одновременно весь спектр возможных значений. В этом «облаке значений» отсутствуют отчетливые границы, хотя это не значит, что они совсем не ощущаются. Интуэнт – тот, кто использует интуэму – способен совершенно уверенно (для себя) интуировать-интерпретировать означаемое. Однако при передаче сообщения в виде интуэм другим лицам у него могут возникнуть проблемы, поскольку навыки интуирования у людей обычно не совпадают. Вообще, для прагматики передачи интуэм в гораздо большей степени, чем для обычного понятия, характерно личное отношение и переживание; интуэма с трудом поддается выходу на общезначимый уровень. Адепты эзотерических традиций придают огромное значение правильному пониманию интуэм. В этом смысле посвящение неопита представляет собой сонастройку с уровнем интуэнтов, составляющих данное эзотерическое сообщество и развивающих соответствующую эзотерическую культуру.

Интуэмами оказываются астрологические планеты и алхимические философские ртуть, сера и соль, каббалистический Эйнсоф и тантрическая шакти, бемевские «жесткое», «мягкое», «горькое» и т. д. В феномене интуэм, таким образом, отчетливо проявляется присущее эзотерикам стремление к стилю, переплетающему мистико-символическое и дискурсивное, рациональное и нерациональное. Ярким образцом такого переплетения является прикладная эзотерическая «наука» – нумерология. С одной стороны, она оперирует рациональными математическими единицами, следующими друг за другом в строгой последовательности, но, с другой, эти единицы оказываются порождающими сущностями, «корнями вещей» и нравственных характеристик. Кроме того, они сопоставляются с буквами того или иного алфавита, манипулируя

которыми, эзотерики-нумерологи уверенно судят о характере или судьбе какого-либо человека или целой страны. Таким образом, рациональные инструменты служат иррациональным целям.

Не имеет смысла упрекать эзотерическое знание в противоречивости или несистематичности. Оно будет таковым, повторимся, только относительно современных научных стандартов. На самом деле в нем наличествует особая логичность и определенная систематичность – которую можно было бы назвать «симметричной систематичностью с эстетическим уклоном». Эзотерики любят использовать различные кодовые формулировки и так называемые «священные числа» (1, 2, 3, 4, 5, 7, 9, 12 и др.), моделируя с их помощью действительность и придавая ей эстетический характер. А priori полагается, что числовой символике подчиняются все элементы мироздания. Допустим, в теософии есть интуэмы семи коренных рас, которые обязательно подразделяются на семь субрас, ни больше и ни меньше, причем порядковый номер очередной доминирующей на новом эволюционном этапе расы совпадает с номером субрасы прежнего эволюционного этапа [Паври 1997, 371]. Теософы исповедуют и систематику семи «планов бытия», соотносящихся с семью видами материи [Там же, 130] и т. д. Далее, согласно «закону трех сил» Гурджиева, на уровне каждого нижестоящего мира в строгой прогрессии умножаются силы, влияющие на него: в мире 5 (планеты солнечной системы) действует 24 «закона»-силы, в мире 6 (Земля) таких законов уже 48, в мире 7 (Луна) их становится 96 [Успенский 1999, 113]. Примеры такого рода можно приводить до бесконечности. Все они показывают, что в универсуме, моделируемом эзотериками, царит строгая симметричность и иерархичность. Для каждой вещи отведено конкретное место в общем порядке эзотерического мироздания, выделены функции и расписаны связи с другими вещами. Здесь все соразмерно, логично и эстетично. Упорядоченные структуры эзотерики обнаруживают даже в Первоисточнике: имена власти (каббала) или чистые первостихии¹. Именно такая систематическая симметричность преобладает и в когнитивных настройках эзотерического знания. Поэтому было бы неверно полагать, будто эзотеризм

¹ Элементы есть даже в Создателе мира» [Агриппа 1992, 17].

покровительствует некой хаотической спонтанности и сам представляет собой хаос. Напротив, хаос – страшный враг упорядоченного эзотерического знания, и на основании различных эзотерических учений можно сделать вывод о том, что их последователи считают: как раз наоборот, только в эзотерических учениях доминирует хаос и бесцельность, в эзотерическом же мировидении они полностью снимаются.

Очевидно, что знание, базирующееся на откровении, невозможно пропустить через строгий фильтр эксперимента. Эзотерическое знание принципиально противится эксперименту, оно *антиэкспериментально*; и сам его уход с авансцены европейской культуры в XVII в. был прежде всего обусловлен невозможностью внешней, независимой экспериментальной проверки. Эксперимент мы понимаем как доступное всем желающим, при определенных навыках образования, манипулирование соответствующими веществами. Но в эзотеризме это невозможно в силу ограниченности доступа к эзотерическому знанию и завязанности на систему личных авторитетов. Или ты принимаешь без возражений, сомнений и проверки источник откровения и все, что связано с этим, или тебя просто не принимают в свои ряды. В данном случае даже те эксперименты с веществами, которые производили, допустим, алхимики, не меняют общего положения дел: алхимики разделяли основные, базовые идеи, без возражений принимая, например, представление о первостихиях и первоматерии, философской ртути и сере, а начиная со Средневековья – идею философского камня. Различия касались соположения этих и других интуэм с реальными материалами, но в самом фундаменте своего знания алхимики ничуть не сомневались. Эзотерическое знание сохранило (и сохраняет по сей день) приверженность многовековым технологиям моделирования мира с помощью интуэм. А с самими интуэмами невозможно экспериментировать: их можно только созерцать и подбирать под них те или иные элементы действительности.

Эзотеризм не одинок в своем неприятии эксперимента. Точно так же сопротивляется экспериментальной проверке и искусство; в противном случае оно вырождается. В то время как эксперимент предполагает возможность своей воспроизводимости и повторяемости при одинаковых условиях, искусство

утрачивает само свое название и суть, когда его произведения ставятся на поток повторений. Повторы в искусстве (если только это не обусловлено отчасти художественными задачами) суть плагиат и эпигонство; и аналогично этому эзотерические проекции на действительность по-своему уникальны и неповторимы. Еще Ириной Лионский, осуждая гностиков за «лжеименное знание», отмечал, что «каждый день каждый из них открывает что-то новое» [Йонас 1998, 58]: но такова уж творческая стихия эзотерического, в которой рождаются и умирают многочисленные модели интерпретации, и в которой одни наборы интуэм сменяют другие.

Таким образом, мы видим, что эзотерическое знание для его носителя совершенно самоочевидно и бесспорно. Оно аксиоматично, а не доказательно; декларативно, а не процедурно по своей сути. Оно не подвергает сомнению ни авторитетность Первоисточника, пославшего гнозис в откровении, ни авторитетность выдающихся наставников, обессмертивших себя своими трудами. Сомнение вообще нехарактерно для эзотерического знания. Ведь оно тормозило бы слаженность эзотерического механизма, затруднило бы эффективность практики и оказалось бы помехой освобождению.

Как соотносятся друг с другом эзотерическое и экзотерическое знание? Сразу оговоримся, что сама природа «экзотерического» знания останется за бортом нашего рассмотрения в силу полной неясности данного понятия (ибо это такая же интуэма, как многие другие эзотерические интуэмы); скажем лишь, что все, находящееся за гранью эзотерического откровения, автоматически попадает в этот разряд. Собственно, именно эзотерики нуждаются в возведении таких баррикад, и поэтому водораздел, о котором могут совершенно не ведать те, кого заочно называют «профанами», проведен именно ими, эзотериками. Эти отношения достаточно специфичны, потому что, несмотря на неусыпный контроль над проведенными границами, последние отнюдь не закрыты наглухо. Эзотерическое знание постоянно нуждается в своем alter ego, для того чтобы границы не утрачивали четкость, а носители такого знания – свою элитарную самоидентификацию. Ведь при ослаблении границ эзотеризм попросту исчезает. Однако парадокс состоит в том, что эзотерическое знание постоянно черпает

материал для своих интерпретационных схем из «внешнего» мира. «Эзотерическая» наука дает им немало полезного, при этом продолжая оставаться объектом высочайшего эзотерического презрения. Например, теософия Блаватской или учение Рерихов берут немало сведений из «материалистической» науки и, указывая этой науке на ее «низкое» место, переинтерпретируют эти сведения в удобном им духе¹. Рене Генон и Юлиус Эвола, жесткие критики современной антитрадиционной цивилизации, сами используют способы подачи материала, логические выкладки, терминологию, присущие критикуемой ими цивилизации. Появляющиеся в науке новейшие идеи или гипотезы мгновенно переключиваются в эзотерические системы и успешно используются ими, несмотря на возражения официальной науки – можно вспомнить идею «торсионных полей» [Тихоплав, Тихоплав 2002, 160–161].

Поэтому эзотерическое знание только на первый взгляд выглядит жесткой и замкнутой системой. Такая жесткость – просто сознательный способ самосохранения эзотеризма, и она возникает в ответ на экзотерическое «покушение» на сакральную когнитивную территорию. Когда нарушитель изгоняется, неприкосновенность границ восстанавливается. Но в отсутствие опасности подобных вторжений носители эзотерического знания вполне открыты для поисков дополнительных смыслов в экзотерических нишах. И эзотерики довольно легко переходят рубежи, потому что граница между эзотеризмом и экзотеризмом охраняется только с одной стороны. Таковы описанные Ф. Бэконом в «Новой Атлантиде» утопические ученые из Соломонова дома, в целях сбора информации тайком подбирающиеся к далеким экзотерическим землям [Бэкон 1971, 208], такова позиция Гурджиева, полагающего, что в периоды великих потрясений эзотерики имеют полное право «подбирать» знание, которое «роняют» профаны [Успенский 1999, 52]. Поэтому точнее будет сказать, что эзотерическое знание – парадоксально устроенная открыто-замкнутая система, тесно связанная с экзотеризмом и зависящая от него.

Эзотерическое знание уникальным образом сочетает приверженность архаичному мифологическому мышлению с открытостью ко всему новому. Эта открытость, с одной сторо-

¹ Ср. критику востоковедения в «Тайной доктрине»: [Блаватская 1991, т. I, 14 и сл.]

ны, ломает традиционные взгляды, но с другой, служит лишь материалом для очередной трансформации интерпретационных схем. Динамическая пластичность эзотерического знания в его противостояниях с экзотеризмом причудливо контрастирует с декларативной обращенностью к неизменным образцам «золотого» прошлого и опорой на незыблемые авторитеты.

ЛИТЕРАТУРА

- Агриппа Г. К.* Оккультная философия. М., 1992.
- Блаватская Е. П.* Тайная доктрина. Синтез науки, религии и философии. В 4 т. Т. I. Космогенезис. Л., 1991.
- Бэкон Ф.* Новая Атлантида // Утопический роман XVI – XVII вв. М., 1971. С. 193–226.
- Высокий герметизм. СПб., 2001.
- Йейтс Ф.* Розенкрейцерское просвещение. М., 1999.
- Йонас Г.* Гностицизм. СПб., 1998.
- Клавдий Птолемей.* Математический трактат, или Четверокнижие // Знание за пределами науки. Сост. и общ. редакция И. Т. Касавина. М., 1996. С. 92–129.
- Манилий М.* Астрономика (наука о гороскопах). М., 1993.
- Павери П.* Теософия в вопросах и ответах. М., 1997.
- Тихоплав В. Ю., Тихоплав Т. С.* Физика веры. СПб., 2002.
- Успенский П. Д.* В поисках чудесного. М., 1999.
- Формула вашего счастья и здоровья // Санкт-Петербургская астрологическая академия // [электронный ресурс]: <http://www.astroacademy.spb.ru/text/happy.html/>
- Kulārṇava-tantra / Ed. by Tārānātha Vidyāratna. London, 1917 (Tantrik Texts, Vol. V).

Л. П. Пендюрина

НАУЧНЫЕ ВЗГЛЯДЫ В. ГЕЙЗЕНБЕРГА И МИСТИЦИЗМ

Развитие современной науки не является однозначным процессом. Ее основанием является не только расширение наблюдательной базы и математических методов, но и восприятие идей «герметическо-эзотерического направления»

[Визгин 2003, 52], непосредственно связанного с мистицизмом и существовавшего в различных формах и с различной степенью проявленности с античных времен в западной культуре.

Термин «мистицизм» употребляется в литературе в различных значениях. Даже в словарях мы не всегда найдем единообразия в определении этого понятия. Энциклопедический словарь «Христианство» дает следующее определение: «Мистика и мистицизм. 1. Совокупность явлений и действий, особым образом связывающих человека с тайным существом и силами мира, независимо от условий пространства, времени и физической причинности; это есть мистика реальная или опытная, которая разделяется на: а) прорицательную, сюда принадлежат различные формы ясновидения и т. д. ... и б) деятельную, сюда относятся ... магия (в тесном смысле) и т. д.

2. В другом смысле мистикой называется особый род религиозно-философской познавательной деятельности. Сверх обычных способов познания истины – опыта, чистого мышления, предания и авторитета – всегда допускалась... возможность непосредственного общения между познающим субъектом и абсолютным предметом познания – сущностью всего, или божеством. Если такое общение признается единственным... самым верным способом познания истины, то возникает направление мысли, называемое мистицизмом; если ... общение человеческого духа с абсолютным признается как основа истинного познания, то являются учения, которые, смотря по преобладанию в них религиозного или философского элемента, обозначаются как мистическое богословие, мистическая философия или теософия

Вообще эти два главных отдела мистики всегда более или менее связаны между собой, ибо естественно, что мистические учения ищут себе опоры в мистических фактах, а занятие последними вызывает для их объяснения те или другие мистические теории» [Аверинцев 1993, 120–121].

В «Новой философской энциклопедии» мы находим следующее определение мистицизма: «Мистика (от греч. μυστικός – таинственный), религиозная практика, имеющая целью переживание в экстазе непосредственного единения с абсолютным, а также совокупность теологических и философских доктрин, оправдывающих, осмысляющих и регулирующих эту практику» [Аверинцев 2001, 579]. Следовательно, в опре-

делениях мистицизма мы можем выявить два следующих основных аспекта: существование его как мистической практики и как мистической теории. Однако сам термин «мистика» употребляется в литературе и в других значениях. По мнению Е. А. Торчинова, это слово употребляется:

1) для обозначения переживаний единения или слияния с онтологической первоосновой мира и всякого бытия вообще (Бог, Абсолют и т. п.);

2) для обозначения различного рода эзотерических ритуалов (мистерий);

3) для обозначения различных форм оккультизма, в частности, паранаучного характера. Это магия, астрология, мантика и т. п.; в обыденном сознании к области «мистического» относятся также всевозможные истории «про злых духов», оборотней, вампиров и т. п. [Торчинов 2005, 347].

Но есть еще одна проблема в определении значения мистического. Она осознается в том случае, когда происходит противопоставление веры и знания, веры и разума. Причем в этом случае мистика ассоциируется с иррационализмом, и это сразу создает ее отторжение у современных западных ученых и философов. На самом же деле противопоставление мистицизма и рационализма некорректно. В других культурах подобное противопоставление «мистического» и рационального неизвестно, и «мистики» соответствующих традиций не отрицают разум как высшую инстанцию в пределах его компетенции, и более того, зачастую создают развитые рационалистические философские системы на основе осмысления своего «мистического» опыта. В этом случае мистицизм связан с некоторым особым состоянием сознания человека, способным выходить за пределы ограничений индивидуальности и обыденного опыта, с возможностью непосредственного усмотрения истины. Мистицизм возобновляет в новой науке идею целостности мира и человека. Он воссоздает потребность переживания человеком себя и мира в единстве.

Наука не в состоянии осмыслить всю полноту бытия. Эту мысль можно проследить у многих западных мыслителей, принадлежащих к различным философским направлениям. Но эта же мысль с середины XX в. высказывается и самими западными учеными-естествоиспытателями. Изменение научной картины мира, порожденное открытиями ядерной физики

постклассического периода, подорвало их веру в монополию рационального мышления и в прерогативу последнего на открытие объективной истины. Данная позиция достаточно явно выражена у выдающегося немецкого физика В. Гейзенберга.

Гейзенберг полагает, что вся западная наука представляет продукт западного типа духовности, связана с греческим искусством, греческой поэзией и греческой философией. Уже античность задает восприятие мира как целого, раскрывающегося затем в Средние века. Та же античная философия определила такие черты научного знания, как постановка принципиальных проблем, связанных с практической деятельностью, и формирование в человеке шкалы ценностей, в которой духовные ценности ставятся выше материальных [Гейзенберг 2006, 8]. Гейзенберг отмечает, что при этом для современного человека материальные ценности часто оказываются могущественнее духовных. Но целое бытия, полагает он, не может быть представлено только той рассудочной и рациональной традицией, которая стала доминировать в европейской науке Нового времени. Он отмечает, что, в отличие от науки Нового времени, греческая мысль формировалась как «эпистемическая», т. е. интеллектуально-интуитивная. Гейзенберг не представляет науку только в позитивном ключе: признание «факта» или «утверждения» предполагает для него полноценность понимания, включения в процесс познания как предмета познания, так и человека, осмысляющего данный предмет. Мы хотим понять нечто реальное и уяснить смысла этой реальности, а не просто уметь манипулировать формулами и правильно предсказывать результаты эксперимента. Понимание же есть улавливание смысла. Смысл, в свою очередь, предполагает необходимость учета всей культурной реальности, а, значит, до некоторой степени, ее переживания, обдумывания того, как мы мыслим, и как формулируются понятия.

Гейзенберг не раз указывает в своих работах на значимость понимания взглядов Платона для понимания мира. Дилемма «единого» и «многого», поставленная Платоном, подтверждает необходимость поисков основополагающего принципа, позволяющего понять мир. Платон, по мнению Гейзенберга, более отчетливо, чем Демокрит, формулирует представление о конституирующей роли формы, что привело его к пониманию того, что последней основой атомной структуры является

математический закон, математическая симметрия [Там же, 65]. И далее он продолжает: «Мельчайшие единицы материи в самом деле не физические объекты в обычном смысле слова, они суть структуры или идеи в смысле Платона, о которых можно говорить однозначно только на языке математики. И Демокрит, и Платон надеялись с помощью мельчайших единиц материи приблизиться к «единому», к объединяющему принципу, которому подчиняется течение мировых событий. Платон убежден, что такой принцип можно выразить только в математической форме» [Там же, 69]. Как нам кажется, такое понимание мира уже можно определить как мистическое. Оно совпадает с тем содержанием понятия мистики, которое можно охарактеризовать как трансгрессию, переход границы от возможного к невозможному, за очерченные наличным опытом пределы бытия.

С этим же мистическим опытом трансгрессии связана идея центрального порядка бытия, идея центра, организующего единство человеческой культуры, человеческого рода, космоса.

И, наконец, Гейзенберг заявляет о необходимости разработки нового языка современной науки. Рассматривая роль и значение традиции в науке, Гейзенберг отмечает, что вся деятельность ученых, все современные научные проблемы, методы и понятия вытекают из многовековой научной традиции. Современные ученые следуют тому же методу, который был разработан Коперником, Галилеем и их последователями в XVI и XVII вв., и который был направлен не на описание непосредственно наблюдаемых фактов, а на их математический расчет [Гейзенберг 2006, 169]. Данная научная установка определила представление о том, что ученый исследует природу такой, какова она есть, подчиняющейся своим собственным законам, независимо от наблюдающего субъекта.

Традицией также определяется процесс образования и передачи понятий, с помощью которых ученые исследуют мир. В науке Нового времени ученые использовали естественный язык, дополняя и уточняя его таким образом, чтобы можно было из него вывести бесконечное множество явлений, и не только описать их, но и выявить максимально точно их сущность.

Современное состояние физики, указывает Гейзенберг, предполагает вовлеченность субъекта в исследуемые процессы: мы не можем сказать, «что в действительности происходит,

когда нет наблюдателя, и знаем ли мы, что в данной связи означает слово “действительно”» [Гейзенберг 2006, 171].

Гейзенберг также обращает внимание на то, что в среде физиков выработался язык, на котором они говорят об атомарных явлениях, и который не согласуется с искусственным языком математики. Вместо этого для описания мельчайших частей материи используются попеременно различные, противоречащие друг другу наглядные образы. Понятно, что эти образы выражают условные события, но ученые с их помощью пытаются приблизиться к реальному событию [Там же, 157].

Все перечисленные трудности требуют смены основополагающих понятий, берущих начало от философии Демокрита и затем разработывавшихся классическим естествознанием. Современные ученые должны принять идею фундаментальных симметрий, идущую от философии Платона. Это опять-таки возврат к очень древней традиции, замечает Гейзенберг. Традиции, которая требует своего языка, новых слов, так как слова – это языковое выражение понятий. Следовательно, необходимо изучать новый язык науки. А новый язык науки – это новый способ мышления [Там же, 163].

Гейзенберг не берет на себя роль футуролога, способного обозначить содержание тех процессов, которые будут происходить в науке, и способного сформулировать новый язык. В естественных науках применение нового способа мышления и языка, выражающего его – острая проблема. Новый способ мышления не может быть сведен только к рационалистическому постижению сущности предмета. Метафизические аспекты мира при таком постижении остаются в стороне. Мистицизм же может выступать в качестве «вектора движения духа». Мистика в этом случае является не столько личным опытом общения с Божеством, сколько обращением человека к загадке соотнесенности своего внутреннего Я со всем мирозданием, умонастроением, определяющим бытие человека в иерархии духовной структуры мироздания в целом.

Все это позволяет подчеркнуть глубину мысли С. С. Аверинцева о том, что мистицизм «в собственном смысле возникает лишь тогда, когда религиозное умозрение подходит к понятию трансцендентного абсолюта, а развитие логики делает возможным сознательное отступление от логики в мистицизм» [Аверинцев 2001, 580].

ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев С. С. Мистика // Новая философская энциклопедия. В 4 т. М.: Мысль, 2001. Т. II. С. 579–580.

Аверинцев С. С. Мистика и мистицизм // Христианство. Энциклопедический словарь. В 2 т. М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. Т. II. С. 120–121.

Визгин В. П. Проект модерна: возникновение и кризис // Наука – философия – религия: в поисках общего знаменателя. М.: ИФ РАН, 2003. С. 52–80.

Гейзенберг В. Избранные философские труды. СПб.: Наука, 2006.

Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2005.

В. Б. Сокол

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА

Необходимо начать с терминологической проблемы, касающейся определения «мистического». Хорошо известно, что слово «мистика» употребляется даже в самой «серьезной» научно-философской литературе в различных значениях, что, безусловно, создает терминологическую путаницу. Известный отечественный религиовед Е. А. Торчинов выделяет как минимум три гетерогенных явления, которым приписывается «мистический» статус: 1) обозначение переживания единения или слияния с онтологической первоосновой мира и всякого бытия вообще; 2) обозначение различного рода эзотерических ритуалов; 3) обозначение различных форм оккультизма паранаучного характера (магия, астрология и т. д.) [Торчинов 2005, 347]. Ситуация осложняется спецификой европейского восприятия таких проблем, как вера и разум, вера и знание, которое в русле иудео-христианской интерпретации ассоциирует «мистику» с некоей иррациональной сферой, вызывающей отторжение современной научной и философской элиты. Сам Е. А. Торчинов, пытаясь все же подойти к феномену мистического опыта с позиции рационального исследования, апеллирует к восточной культуре, которая не противопоставляет «мистическое» и ра-

циональное. Более того, восточная мистическая методология (прежде всего, Китая и Индии) не только не отрицает разум, но создает в полном смысле рационалистические системы описания и осмысления мистического опыта.

В западной философии к рациональному исследованию переживаний, происходящих исключительно в сознании, пришли не кто-нибудь, а ревностные искатели «самой строгой» науки. Речь идет о феноменологии Эдмунда Гуссерля (1859–1938), которая по замыслу основателя должна была преодолеть «кризис европейских наук», порожденный как раз рациональной неустойчивостью, неочевидной «очевидностью» их базовых постулатов, основанных на вроде бы предельно рациональной, «строгой» логике «фактов». Метод феноменологической редукции Гуссерля позволяет не только найти прямые точки соприкосновения восточной мудрости и западной строгой науки, но и «демистифицировать» путаницу термина «мистика» и выбрать научно приемлемый подход к исследованию мистического опыта, как опыта, связанного исключительно с переживаниями, имманентными самому сознанию человека.

Сам Э. Гуссерль благоразумно избегал слова «мистика», однако сумел создать метод дескриптивного исследования структурной динамики актов сознания, предполагаемых во всех разновидностях человеческой деятельности, относящихся к «запутанному» слову «мистика». Прежде всего, важно, что феноменологическая установка сознания, по Гуссерлю, кардинально выводит человека из-под власти «субъект-объектной» двойственности восприятия мира, что, по свидетельству самой обширной мистической литературы всех традиций и конфессиональных институтов, является одним из наиболее существенных признаков мистического опыта.

Встает проблема дефиниции самого сознания. Часто под «мистическим сознанием» понимают некое специфическое состояние, в котором человек лишается не только субъект-объектной обусловленности, но и «сознания» вообще. Е. А. Торчинов попытался даже сказать, что «высшие формы мистического опыта (пиковые измененные состояния сознания – ИСС) не являются состояниями сознания вообще, ибо сознание не участвует в них вовсе» [Торчинов 2005, 353]. Торчинов ссылается на классическую «Брихадараньяка-упанишаду», в которой к высшей форме трансцендентного опыта даже не прилагается слово «сознание». Сознание, по Торчинову, уже само по себе предполагает

двойственность познающего и познаваемого, тогда как в состоянии освобождения (*мокша*) все становится одним абсолютным Я (Атманом). В Атмане все «недвойственно» (*адвайта*), поэтому достижение Атмана в религиозном (мистическом) опыте означает равный самому себе «стусток» познания (*Джняна*, гнозис), свободный от всякой дихотомии, различения, т. е. сознания, которое, по Торчинову, есть «продукт субъект-объектных отношений». Торчинов призывает согласиться с Нельсоном Пайком, который критикует авторитетного исследователя мистического опыта У. Стэйса за понятие «интровертивного мистицизма» [Pike 1992, 93]. По мнению Пайка, «мистическое сознание» в понимании Стэйса вообще лишено всякого содержания.

Трудно согласиться с «полным исчезновением» сознания только потому, что в мистическом переживании мы не находим сознание в модусе субъекта в его отношении к объекту. Ведь, с другой стороны, недвойственный гнозис есть точка совпадения знания, знающего и познаваемого. Где же здесь «полная» пустота? Наоборот, сознание должно расширить сферу своего охвата, ибо направленность его апперцепции «утраивается». Пытаясь преодолеть логический парадокс, Е. А. Торчинов в духе негативного познания упанишад («*neti, neti*») характеризует мистическое сознание как «разум «не-разумения», сознание без интенциональности. Такое сознание, конечно, невозможно с точки зрения феноменологии Э. Гуссерля или Ф. Brentano...» [Торчинов 2005, 355]. На наш взгляд, Евгений Алексеевич упрощает феноменологическое понимание интенциональной сущности сознания Э. Гуссерля, принципиально отличающегося от интерпретации своего учителя Brentano, и, как следствие, к сожалению, проходит мимо прямого феноменологического выхода из сложившегося логического противоречия.

В том-то и суть продуктивности феноменологической редукции Гуссерля, что именно в опыте полной недвойственности, т. е. снятия субъектно-объектной установки (которая и есть «естественная установка», по Гуссерлю), интенциональность никуда не исчезает. Более того, только в этом состоянии (феноменологической эпохе) интенциональная материя, по Гуссерлю, позволяет структурировать (конституировать) неинтенциональное (прямое) переживание сущности вещей и идей, которое именно благодаря редукции освобождается от «туманной пыли» опыта созерцания мира фактов. Именно в феноменологической установке мистический опыт приобретает реальные возможности

для полной «демистификации» своей сущности и становится доступным объектом полноценного научного исследования, фундированным достоверной (аподиктической) очевидностью восприятия. Для прояснения этого важного тезиса рассмотрим проявления феноменологического метода Гуссерля подробнее.

Категория интенции, действительно, является ключевым понятием философской феноменологии, определяющим новым шагом Э. Гуссерля в формировании новой научной рациональности, иногда называемым своеобразным «коперниканским переворотом» от логики фактов к логике сущностей. На различении факта и сущности Э. Гуссерль строит свою новую науку феноменологию. Ведь логика всех традиционных (опытных) наук строится на фактах, которые ни в коей мере не тождественны сущностям вещей: «... истины относительно чистых сущностей не содержат ни малейших утверждений касательно фактов, а, следовательно, из них одних невозможно извлечь даже и самой незначительной истины, относящейся к фактам» [Гуссерль 2009, 37].

Гуссерль же основывает свою феноменологию на логике сущностей вещей, открывающихся исключительно в интенциональных переживаниях актов сознания. Немецкий философ вносит существенное изменение в трактовку интенциональности как фундаментальной характеристики человеческого сознания, данную его учителем Ф. Brentano, определившим интенцию как присущую акту сознания направленность на какой-либо предмет. Гуссерль усматривает заблуждение всей предыдущей философской традиции в том, что она не различала противостоящий сознанию предмет (объект), форму, в которой этот предмет дан сознанию, и чувственное содержание самих переживаний сознания [Husserl 1980, 7].

Первое, на что обращает внимание сам Гуссерль, – это то, что само понятие «содержания» интенционального акта сознания несет в себе принципиальную двойственность, в которой необходимо различать чувственное содержание переживания («чувственная материя») и интенциональное содержание («интенциональная материя»). Уже в «Логических исследованиях» Гуссерль различает во внешнем восприятии, например, видении цветного предмета, «момент цвета, который составляет реальную составную часть конкретного видения, что есть «пережитое» или «осознанное содержание», как и характер восприятия, и полное явление в восприятии данного цветного

предмета. Сам же этот предмет, напротив, не переживается или не осознается, хотя и воспринимается; и точно так же не переживается и не осознается в нем воспринятая окраска» [Husserl 1984, 358].

Интенциональность любого акта сознания предполагает направленность на предмет, но при этом сам этот предмет не принадлежит акту сознания как его реальная (чувственная) материя, которая есть комплекс ощущений, дающихся в явлении предмета («моменты переживаний»), то, что переживается (осознается). По Гуссерлю, именно благодаря ощущениям «реальных содержаний» акта сознания человек способен познавать сущности предметного мира, подразумеваемых в акте (интенциональной материи), т. е. вернувшись «назад к вещам». Поэтому главная данность феноменологии – это моменты ощущений (переживаний), сам же предмет, переживаемый в акте, определяющей роли не играет, проблема его существования или несуществования, соответствия или несоответствия образу восприятия субъектом, определяющего значения не имеют и должны быть редуцированы, вынесены «в скобки» (феноменологическое эпохе).

Двойственность различных элементов «содержания» актов сознания проявляется в том, что «не все переживания суть переживания интенциональные» [Husserl 1984, 382]. Весьма существенно, что в едином акте присутствуют переживания, которые принципиально «неинтенциональны». Неинтенциональные переживания Гуссерль определяет как «истинно имманентные» самому сознанию, т. е. это и есть переживания в собственном, изначальном смысле, которые как «комплексы ощущений» только и могут переживаться, «реальная материя». Интенциональные переживания только в определенном смысле «имманентны» сознанию, так как предмет, подразумеваемый в интенциональном переживании, не в реальном смысле содержится в самом переживании, а именно интендируется (конституируется) в переживании, т. е. выступает не реальным, а идеальным, интенциональным содержанием (интенциональной материей). Ощущение «осознается», переживается, но само по себе оно не становится «объектом восприятия», иными словами, интенциональная материя не сводится к материи реальных содержаний переживания, что доказывает факт того, что даже при наличии одного и того же реального содержания последнее может быть различным образом схвачено, интендировано [Разеев 2004, 72].

Здесь хорошо видно, что в понимании содержания сознания Гуссерль как раз ближе восточной доктрине сознания как виджняны, в которой подчеркивается именно различающая функция сознания. Если калькировать санскритское слово «виджняна» на русский язык, то получится не «сознание», а «раз-знание» или «распознавание». На русском языке, очевидно, противоположное понимание: сознание суть «со-знание», или нечто, сопричастное знанию, единое с ним. Интересно, что современный отечественный феноменолог В. И. Молчанов в своей работе «Парадигмы сознания и структура опыта» приходит к сущности сознания именно как опыта изначального различения: «Сознание не есть вещь, не есть уникальный набор свойств и качеств, но сознание различает вещи, их свойства и отношения, усматривает уникальность вещей, различает свойства вещи и ее бытие... Сознание – это опыт различия...» [Молчанов 1992, 22].

Таким образом, опыт различий первичнее, чем структуры интенциональности, направленности сознания на предмет. А это означает, во-первых, что даже предполагаемое «сознание без интенциональности» (это, разумеется, в принципе невозможно) не уничтожает различающую сущность сознания; а во-вторых, само предположение, что онтология «единения» в мистическом опыте недвойственного «сгустка» познания (гнозиса) необъяснимо с точки зрения тождества субъекта мистического переживания и его сознания. Получается, единение (мокша) с Атманом должно происходить «глубже» сознания, не уничтожая, а преодолевая его на пути к сущности, первичной по отношению к сознанию. И вот тут феноменология Э. Гуссерля как раз и задает необходимую перспективу, вводя категорию трансцендентального Эго, как источника сознания («собственника сознания», по Г. Г. Шпету [Шпет 2006, 264–310]). На различении Эго и его сознания Гуссерль строит возможность феноменологического эпохе как возвращения «к себе»: «Если я ставлю себя над всей этой жизнью и воздерживаюсь от какого-либо полагания бытия, прямо принимающего мир как сущий, если я направляю свой взгляд исключительно на саму эту жизнь как на осознание этого мира, то я обретаю себя самого как чистое эго с чистым потоком моих cogitationes [Гуссерль. Картезианские размышления, § 8].

Другими словами, в мистическом опыте сознание не лишается своей интенциональности, но интенциональность направляется в противоположном от эмпирического мира направлении, прямо на трансцендентальное Эго, что и создает

наивное впечатление о «слиянии». Итак, есть Я – «чистое эго», и есть мое сознание – cogitationes. Нечто «два в одном»: одновременно они едины и различны. Если в естественной установке Я и сознание наивно «сливаются», то в феноменологической установке прежде всего бросается в глаза различие (как в виджняне буддизма): «Если мы следуем этому методическому принципу в отношении пары cogito-cogitatum (qua cogitatum), то в первую очередь перед нами открываются всеобщие описания, по мере возможности относящиеся к отдельным таким cogitationes в коррелятивных направлениях» [Там же, § 15]. Наиболее всеобщая типика, в которой Гуссерль заключает все особенное, характеризуется схемой ego – cogito – cogitatum. В соответствии с ней строятся наиболее всеобщие описания, выполняемые в отношении интенциональности, интенционального синтеза и т. д. [Там же, § 21].

Важно, что Гуссерль не останавливается на констатации различия Я и сознания (Ego и cogito), усматривая в этом феноменологический «пробел»: «Теперь нам, однако, следует обратить внимание на один большой пробел в нашем изложении. Ego схватывает себя не просто как текущую жизнь, но как Я, как мое я, которое переживает то или иное содержание, которое, оставаясь одним и тем же, проживает то или иное cogito» [Там же, § 31]. С точки зрения «строгой науки», на которую претендует феноменология, было бы предосудительно проводить жесткое различие Ego и cogito, потому как все возможные cogito суть некие инвариантные состояния одного и того же трансцендентального Ego. Другими словами, Я и сознание как сущностные составляющие чистого познавательного акта в состоянии феноменологического эпохе едины в своем бытийном предназначении самопознания «себя в себе самом как сущее». Однако в то же время Я и сознание различны: сознание есть средство (путь) достижения собственника сознания, Я. Феноменологическая дескрипция сознания – путь его самопреодоления с целью достижения чистого трансцендентального Эго, путь «к себе» [Там же, § 8].

Одновременное единство и различие ego – cogito роднит Гуссерля уже не с буддизмом, а с бенгальским вайшнавизмом, выдвигающим концепт «непостижимой единораздельности» (acintya-bhedābheda). По мнению бенгальских мыслителей, истина о «непостижимо-единораздельном сущем... наилучшим образом выражает природу сущего, каким оно предстает

в Упанишадах, “Тите” и “Веданта-сутре”, разрешая все встречаемые ... противоречия» [Ватман 2005, 145]. «Непостижимая единократность» распространяется и на взаимоотношения Я и Атмана в акте «мистического» переживания: одновременно нечто раздельное (Я и Атман) становятся единым («пусток» гнозиса).

Так Гуссерль приходит к констатации особой «сложившейся ситуации» «расщепления Я» при его одновременном созидании на новом экзистенциально-феноменологическом уровне: «Если мы назовем Я, погруженное в мир при естественной установке заинтересованном в мире, то измененная и постоянно удерживаемая феноменологическая установка состоит в расщеплении Я, при котором над наивно заинтересованным Я утверждается феноменологическое как незаинтересованный зритель» [Гуссерль. Картезианские размышления, § 15].

Полученная «новая рефлексия», на наш взгляд, позволяет получить аподиктически-очевидное, т. е. «строго-научное», феноменологическое описание сути искомого феномена «мистической» антропологии. Гуссерль выбирает весьма удачную мотивационно-установочную дефиницию для так называемого мистического опыта, а если уже выражаться языком феноменологической науки, экзистенциально-феноменологического «переживания» (относящееся к реальной, т. е. неинтенциональной, материи), которое он обозначает мотивационно-смысловым словом «незаинтересованность»: «Само такое обстояние дел доступно тогда благодаря новой рефлексии, которая, будучи трансцендентальной, снова требует занятия именно этой позиции незаинтересованного наблюдения – с единственным остающимся для него интересом: видеть и адекватно описывать» [Там же, § 15].

Итак, «мистик» – это в высшей степени «незаинтересованный» созерцатель интенционального мира собственного сознания. Переживание «незаинтересованности» суть феноменологический «ключ» к так называемому «слиянию» Я и Атмана. Этот «непостижимо-единократный пусток» рождает качественно новую сферу познания, «новую рефлексию», которая, по сути, и есть «недвойственный гнозис» – мистический опыт.

Чтобы не провоцировать солипсические интерпретации полученного описания мистического опыта, необходимо вслед за Гуссерлем обозначить преемственность развития «нормального мистического» познания субъекта феноменологической уста-

новки в дальнейшее пространство «мира», который Гуссерль обозначает особым понятием – интерсубъективность. Процесс «отрыва» трансцендентального Эго к единству с «Другим», а затем и всему миру, описан Гуссерлем в ракурсе интерсубъективной сферы бытия трансцендентального Эго, переживание которой вполне коррелирует со всеми известными историко-культурными описаниями так называемого «мистического опыта». Прежде всего Гуссерль констатирует самодостаточность и завершенность «в себе» трансцендентальной интерсубъективности, характеристики, свойственные также всякому «мистическому миру»: «Трансцендентальная интерсубъективность обладает благодаря учреждению этого сообщества некой интерсубъективной собственной сферой, в которой она интерсубъективно конституирует объективный мир и, таким образом, как трансцендентальное «Мы» становится субъективностью для этого мира, а также для мира людей, в форме которого она объективно осуществила сама себя» [Там же, § 49].

Далее Гуссерль снова и снова подчеркивает, что «рассмотренные идеи не являются некими фантазиями или модусами некоего “как бы”, но конституируются в единстве со всем объективным опытом, и обладают своими способами обретения правомерности и своими путями развития в процессе научной деятельности» [Там же, § 49]. Получается, с точки зрения феноменологического бытия, переживание «мистического» в норме постоянно сопровождает каждое живое существо, вовлеченное в интерсубъективное пространство. Просто в естественной, наивной установке, человек не способен отдавать себе в этом отчет: «В естественной, связанной с миром установке я нахожу «других» отличными от меня и противопоставленными мне. Если я абстрагируюсь от “других” в обычном смысле слова, то остаюсь один. Но такая абстракция не радикальна, такое одиночество еще ничего не меняет в естественном смысле мира» [Там же, § 44].

В интерсубъективном пространстве находится вполне рационально-законное место и «мистическому» «вчувствованию» в объект, в том числе «живой», хотя и немедленно вектор дескрипции отсылается в иную «психическую сферу», выходящую за рамки естественной установки: «Понятно, что в дальнейшем речь заходит о некоем «вчувствовании» в определенные содержания, принадлежащие более высокой психической сфере. При этом каждый раз, когда удастся понять, что происходит

в других, это понимание открывает новые ассоциации и новые возможности понимания; и наоборот, поскольку всякая удваивающаяся ассоциация обратима...» [Там же, § 54].

Разве мы не получили таким образом описание онтологии фетишно-тотемического ассоциативного сознания архаичного «мистического» человека? Синкретизм сознания и прологическое мышление (Люсьен Леви-Брюль) «мистика» в интерсубъективном смысле «есть общность природы вместе с общностью иного по отношению ко мне живого тела и иного психофизического Я, образующего пару с моим собственным психофизическим Я» [Там же, § 55].

Так интерсубъективная реальность, казалось бы, «замкнутого в себе» субъекта «размыкается» у Гуссерля в общий мир живой и неживой природы, соединенный реально подтверждающимися «обратными связями» всех ее элементов. Что и требовалось «демистифицировать». Гуссерль прямо срывает всякую ложную «загадочность» феноменологического бытия: «Это синтетическое отождествление не более загадочно, чем любое другое, а следовательно, и чем любое отождествление, ограниченное рамками моей собственной изначальной сферы, в силу которого всякое предметное единство обретает для меня смысл и бытие благодаря презентациям» [Там же, § 55].

Итак, «загадочное» состояние, которое в разных источниках обозначено как «особый мистический опыт», есть интерсубъективное переживание единства в полном сознании (отнюдь не в бессознательном акте), но исключительно в феноменологической установке. Так феноменология разоблачает «мистифицирование» «мистики» путем четкого дескриптивного описания интерсубъективных интенций в состоянии феноменологического эпохе, или в феноменологической установке сознания. Если выразиться еще более ясно, «мистик», в соответствии с феноменологией, – это феноменолог, осознанно регистрирующий свое интерсубъективное бытие в состоянии трансцендентальной редукции.

Выводы: 1) Сознание есть различие. 2) Сознание отлично от Эго, которое всегда одно и при этом едино со своими актами сознания. Эго и сознание едины и отличны одновременно. «Мистик» – «незаинтересованный» созерцатель интенционального мира собственного сознания. 3) Мистическое сознание – это единство и одновременно различие Я и Атмана, где Я в то же время есть единоразличие Эго и сознания. Переживание

«незаинтересованности» – феноменологический «ключ» к так называемому «слиянию» Я и Атмана. Этот «непостижимо-единораздельный ступок» рождает качественно новую сферу познания, «новую рефлексию», которая, по сути, и есть «недвойственный гнозис» - мистический опыт. 4) Мистическое сознание – интерсубъективное переживание в состоянии феноменологического эпохе как результата трансцендентальной редукции, осознанного преодоления человеком естественной установки погружения в мир.

ЛИТЕРАТУРА

Ватман С. В. Бенгальский вайшнавизм. СПб: Изд. СПб. ун-та, 2005.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1 / Пер. А. В. Михайлова. М.: Академический проект, 2009.

Гуссерль Э. Картезианские размышления // [электронный ресурс]: http://noumen.narod.ru/people/husserl/kar_med/toc.htm/

Молчанов В. И. Парадигмы сознания и структура опыта // Логос (1992). №3. С. 7–36.

Разев Д. Н. В сетях феноменологии. СПб.: Изд. СПб ун-та, 2004.

Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005.

Шпет Г. Г. Сознание и его собственник // *Шпет Г. Г.* Philosophia natalis. Избранные психологические труды. М.: РОССПЭН, 2006. С. 264–310.

Husserl E. Phantasie, Bildbewubtsein, Erinnerung. Zur Phanomenologie der anschaulichen Vergegenwartigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925). Den Haag, 1980.

Husserl E. Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntnis // Logische Untersuchungen. Zweiter Band / Hrsg. von U. Panzer. Den Haag, 1984.

Pike N. Mystic Union. An Essay in the Phenomenology of Mysticism. Ithaca and London: Cornell University Press, 1992.

МИСТИЦИЗМ И ЭЗОТЕРИЗМ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

K. Aitamurto

«EXPERIMENTAL LEARNING» IN RODNOVERIE RITUALS

The topic of this paper is Rodnoverie, a religion that revives the ancient pre-Christian Slavic spirituality. Rodnoverie is a part of the international pre-Christian group of contemporary Paganisms that includes, for example, such religious movements as Wicca, Asatru or Druidism. Contemporary Paganism has also been regarded as a part of the contemporary esotericism [Stuckrad 2005, Granholm 2009]. The term «Rodnoverie» comes from the words «Rodnaya vera», a native faith. Despite the fact that Rodnoverie claims to reconstruct the ancient tradition, non-dogmatism and the emphasis of the individual experience are also central values and themes within the movement. The paper addresses this paradox by examining the Rodnoverie religious practices that feature direct communication with the sacred that aim at accessing spiritual knowledge. First the issue is approached by examining how the individualistic ethos manifests in Rodnoverie philosophy. After that the analysis focuses on Rodnoverie rituals and especially, on the innovative aspects and «experimental learning» in these.

Rodnoverie

Rodnoverie movement emerged during the eighties among nationalist dissidents and urban intelligentsia interested in Russian folklore. As a non-hierarchical, grass-roots movement, it is extremely heterogeneous and its followers represent most various demographic groups. Some Rodnovers have found the religion through their involvement in nationalist organizations; others by interest in esotericism or alternative spirituality. In the last decade Paganism has become popular within such youth sub-cultures as role-playing, Tolkienism, reconstructionist martial arts, and pagan

metal music [Prokof'ev et al. 2006]. Contemporary Paganism has been characterized as mystery religion, and as a religion of experience rather than of dogmas. Pagans often claim that genuine insight and understanding of the world is usually not attained solely on cognitive, but also on emotional and even physical level.

The stress on experimental religious practices and intuitive knowledge is not, of course, a distinctly Pagan feature, but is very common within Esotericism in general. According to Antoine Faivre, the central features of esotericism are; theories on correspondences, the idea of living nature; the use of symbols and imagination as a way to acquire sacred knowledge; stress on personal transmutation of a spiritual seeker, to see religious experience as a journey¹ [Faivre 1994]. The aim of this paper is to analyse, how Rodnoverie religion reflects the third feature in Faivre's list.

Some approaches on Pagan rituals

Most of the scholars of Paganism have noticed the aesthetic lavishness of Pagan rituals. Magliocco, for example, analyses Pagan rituals as a form of folkloric art. Magliocco illustrates how Pagans adopt elements to their rituals from a wide variety of sources, including ethnographic, psychological and religious literature, various forms of art and even popular culture [Magliocco 2004].

Such eclecticism and absence of preset liturgy has also been reflected critically in the study of religious rituals. Grimes, for example, argues that the eclectic New Age ritual exemplify a trend he calls «spiritual consumerism» [Grimes 1990, 123–125]. The line between «spiritual consumerism» and «liturgical enhancement» is, however, rather vague and depends very much on interpreters point of departure. Another possible way of looking at the plurality of Pagan rituals is to see them as Salomonsen, as a shift from «pedagogical traditions of “church-school” to “experimental, ritualized learning”» [Salomonsen 2003, 22]. See also: [Bell 1997, 241].

In her study on Swedish Goddess religiosity, Junus notes that the Goddess believers often consider language as inadequate to fully express their religion (or spirituality). The adherents of Goddess are engaged in various spiritual practices, such as reading tarot cards, making of altars and religious art. According to Junus, they

¹ Additionally, he mentions the practice of initiations and the conviction that there are important correspondences in various religions.

find these practices to function as an alternative, non-verbal language that expresses and aids in exploring their spirituality. Junus argues that in these practices, the cognitive and emotional aspects cannot be separated from each other [Junus 1995, 112, 121, 146].

Analysing Rodnoverie rituals

The theoretical discussion of Pagan rituals has mainly focused on Western study Paganism. The reason for this is that Russian Rodnoverie is a younger phenomenon than its Western counterpart (or at least, was able to surface public awareness much later) and the study of the subject is only at the initial stage. Though the study of Rodnoverie has during the recent decades intensified and there are some scholars, who have discussed the Rodnoverie ritual practices, the theoretical discussion of this matter is still relatively limited.

Though the ideas of individual freedom and innovative elaboration of ritual practices are prominent within Rodnoverie as well, it is not characteristic to all Rodnoverie groups. There are Rodnoverie groups or leaders who claim they hold some secret information or who confidently describe how the Rodnoverie rituals were conducted in the times of their pre-Christian ancestors and how they should be correctly done today¹. Others admit that our knowledge of the ancient tradition is incomplete and sporadic and that therefore, the traditional rituals must be supplemented with modern innovations. Within the latter group there are still some variations in the ways the construction of the ritual practices is justified. Some Rodnovers pursue to recreate the old tradition as authentically as possible, others argue that being true to the spirit of the tradition is the most important principle and that the fact that the outer forms of the religion alter is only natural. Such flexibility is actually what they assess to be one of Paganism's advantages over the religions that are tied to some canonized tradition.

In elaborating their rituals, Rodnoverie groups also actively borrow practices, elements and interpretations from each other².

¹ Innovative aspects undoubtedly can be found in the ritual practices of even those groups that claim to follow some authentic, pre-Christian tradition. Nevertheless, here I am interested in how Rodnovers explain and justify the innovation, what benefits they regard an adaptive and flexible religiosity to contain.

² The development of Rodnoverie rituals and especially the issue of how these practices spread within the movement is discussed by Gaidukov [Gaidukov 2001]. My own preliminary data from the field-work also gives support to this claim.

Rodnovers often display pictures of their rituals on their webpage and Rodnoverie publications may contain illustrations and descriptions of their festivals. Separate communities occasionally celebrate festivals jointly, and in the festivals and conferences of the umbrella organizations several communities may conduct in turn rituals according to their own models. Despite of the similarities in rituals within Rodnoverie groups, there are also differences that reflect the diverging outlooks on the religion.

The flexible nature religion

In their books, Rodnoverie authors often make a disclaimer that their views should not be considered as exclusive or paradigmatic, and that their discussion represents merely their own views, their path or what is «true for them». Vereya writes:

«If you find in them (some other books on Rodnoverie – K. A.) views that are contradictious to the ones presented here, don't be surprised. Everyone has the right to understand the practices and advice of the ancestors and gods in the way that their reason and heart command. Those, who understood it most correctly will thrive. In a similar vein functions the natural choice of Mother-Nature...» [Vereya 2006, 34].

In his book «The Teachings of Wizards» («Uchenie volkhvov: Velesova Mudrost' v Koshchnyi vek») Veleslav gives 18 points that he sees as the basic idea of Rodnoverie. The non-dogmatism is quite unambiguously articulated in two points:

«4. By its existence, Rodnoverie is not obliged to any person of progenitor – prophet, wise-man or lawgiver, it has no single holy script, single canon or single “symbol of faith” that would be compulsory for all the adherents.

11. Rodnoverie includes numerous different beliefs and rituals without confining to any of these and therefore no branch within Rodnoverie can claim to have an exclusive command of the Truth in its wholeness» [Veleslav 2007, 4–6]¹.

Non-dogmatism is often explained to be an inherent feature of a «nature religion». Also in the text by Vereya that is quoted above, the natural diversity is placed as a model for spiritual life. The «flex-

¹ These points are also published as a separate, small booklet. It should also be noted that the ideal of non-dogmatism appears in other points as well, for example, in a claim that there is no Church and the adherent are not obliged to attend any ceremonies and that there is no need for any mediators between people and gods.

ible nature spirituality» is also opposed to «rigid abstract religion»¹. This is one of the main reasons why so many Rodnovers decisively and emphatically resist the idea of Rodnoverie as a religion and consider it to be more of a philosophy, a worldview or of a way of being in the world. While religion is interpreted as a dogmatic frame that is independent of and indifferent to the changing reality, Paganism as nature spirituality is seen as alterable and adaptable to the natural realm. Such flexibility, Rodnovers argue, enables Pagans to accept the coexistence of multiple, parallel divine truths without discrediting the divine truth *in sich*. For example, Rodnovers may recount how a certain god or a tree was especially important to them at some point of their life, but later changes in their life have made some other god or a tree more meaningful to them². Dobrolyubov notes that in the same vein as people enjoy socialising with some relatives more than with others, they may also prefer some gods over others [Dobrolyubov 2000].

Rodnovers often stress that they are not «worshipping» their gods but «communicating» with them or «paying their respect» to them. According to Dobrolyubov, a real Pagan is a fundamentally free person and therefore he must also have to be able to choose gods instead of being chosen by them. Avdeev also states that in Pagans are free to choose Gods that are right for him as an individual and relinquish gods that seem too «difficult».

Experience and Rodnoverie rituals

The idea of several equally valid paths also manifests in Rodnoverie ritual practices. Quite often, Rodnovers regard ritual to be an interaction with the sacred, which, by the definition of interaction, is not predetermined but evolves and proceeds. Consequently, even though rituals usually are planned ahead and they follow some conventions, they are also evolved experimentally.

The explorative aspects of Rodnoverie rituals are very prominent, for example, in a community Krina, that was founded in St. Petersburg since 1993. According to the manifest of the Krina,

¹ The difference is often made with the concepts of «religion» and «faith» (religiya – vera).

² A tree is an example from an account I heard in the fieldwork. I suspect that for example a spirit or an animal could function in similar vein. The importance of different gods may also be seen as altering in different times. On the epochs ruled by different gods, see [Vesleslav 2007, 28–29].

one of its aims is «the study of possibilities to widen consciousness and psyche, based on various traditions of the world and especially on Slavic traditions». This definition reveals the highly explorative nature of the Krina's practice. As the wizard of the group, Blagumil stresses, they do not want to live their religion «by the book». Members of the Krina take even proud of the fact, that by the experience they have been able to elaborate their rituals and learn and understand better the religious tradition. Blagumil has published several articles on traditional festivals and on the meaning of festivals in Rodnoverie periodicals and books. In Vernadskyan terms Blagumil argues that festivals form a sacred space on the level of noosphere that can be compared to geoactive zones on the level of the world and bioactive points on the level of an organism. He claims that the dates and the timing of festivals, at least of the effective ones, follows the «critical» points of the «cosmic rhythm». Blagumil states that festival is a transitional phase outside the profane world, opening for the participants a possibility «to feel the pulse of cosmos». According to him, in ritual the participants have an opportunity to experience the divinity and found deeper connection with the time, the local place and the tradition.

The Rodnovere rituals are often quite imaginative and colorful. According to Blagumil, the preparations are an important part of the celebration because they aid in tuning the participants to the ritual. Although the goal of the preparations is to make the ritual as beautiful and touching as possible, the elements are not chosen solely on aesthetic base, but they must correspond with and reflect, even to explicate, the idea of the ritual. Therefore, when the participants are planning the ritual, they have to consider what is the essence of it and what is the tradition, nature or sacred they are seeking to contact with. Within the rituals, there is also room for experimentations. For example, Blagumil states that the elements of the Kupala are fire and water that symbolize the union of feminine and masculine principles. There are, however, numerous ways how these elements are represented in the rituals of Krina; by rolling a burning wheel to water, by yellow and blue colors in the decorations, by sending candles on pieces of wood to a lake.

It can be suggested that ritual and mystical experience composes an important forum for Rodnovers to construct and to define their religious views. The religious search that takes place in rituals happens not just on the level of community, but also on religious

experience of individual practitioners. Within Rodnoverie, there is no one orthodox mode of encountering the sacred or conceiving the ritual. After the ritual the participants may discuss it giving their opinions on it, analyzing and comparing their experiences.

Conclusions

Despite the fact that the aim of Rodnoverie is to revive the ancient, pre-Christian spirituality, the Rodnoverie ritual practices may include experimental and innovative aspects. Rodnovers themselves do not necessarily see here any contradiction, but consider flexibility as a part of the tradition. Although mysticism thus is an important part of the religion, this feature may even be defended in a very philosophical context. Pershin, for example, suggests that the rationality of the ancient Greek philosophy reflects the Pagan approach to the world that bases on empiricist attitude instead of dogmatism. According to him, Pagan philosophy was intrinsically connected with the world, which it was studying with multiple methods, including ritual. Myth and mythical thinking were, Pershin argues, central in ancient Greek culture because of their capacity to incorporate multiple and even seemingly contradictory sides of reality. Consequently, the metaphoric nature of myth is claimed to be able to mediate reality in some cases and in some senses more accurately and even rationally than later forms of rationality that are tied to the abstract logic [Persin 2007].

Within Paganism, the idea that through mystical experience a human being can acquire sacred knowledge is perhaps most evident in the ritual practices. Rodnoverie rituals do not necessarily have strictly preset structure, or at least within the fixed forms there is much room for elaboration and experimentation. For many of its adherents, Rodnoverie is not just a religion, but also a worldview or a philosophy and Rodnoverie rituals may function as a forum of cultural or societal critique and innovation. What is common to all these characteristics of Pagan rituals is that they all include some communicative aspects. Therefore, Rodnoverie ritual practices can be seen as a religious, innovative, non-verbal language that the adherents use when they are expressing, negotiating and exploring their religion. The internal discussion on the essence of their religion are conducted within Rodnoverie on the pages of Rodnoverie publication, on the Internet and in verbal discussions,

but what I argue, also in ritual practices. The rituals may even be seen reflecting different perceptions in some cases more deeply than verbal expressions.

BIBLIOGRAPHY

Bell C. Ritual. Perspectives and Dimensions. New York: Oxford University Press, 1997.

Dobrolyubov Y. Yazycheskoe mirovozzrenie (v sravnenii s monoteisticheskimi ideologiyami). 2000 // [electronic resource] http://www.ztukrtel.net/greatfire/my_sight.html/ (Accessed 8. 2. 2007).

Faivre A. Access to Western Esotericism. Albany: State University of New York Press, 1994.

Gaidukov A. Razvitie sovremennoy yazicheskoy obryadnosti // Gertsenovskie chteniya. Aktual'nye problemy sotsial'nykh nauk / Ed. by Yu. Grigorenko. St. Petersburg: FSN RGPU im. A. I. Gertsena, 2001. P. 226–228.

Granholtm K. The Sociology of Esotericism // The Oxford Handbook of the Sociology of Religion / Ed. by P. Clarke. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 783–800.

Grimes R. L. Ritual Criticism. Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory. Columbia: University of South Carolina Press, 1990.

Junus P. Den levande Gudinnan – kvinnoidentitet och religiositet som förändringsprocess. Nora: Bokförlaget Nya Doxa, 1995.

Magliocco S. Witching Culture. Folklore and Neo-Paganism in America. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

Pershin Y. Arkheologiya religii: so-bytie ratsional'nostei // Obschestvo kak so-bytie: «Sistema» I «zhizhnennyi mir» / Ed. by Yu. Yu. Pershin, I. A. Krebel', B. P. Shesterkin. Omsk: SIBIT, 2007. P. 27–46.

Prokof'ev A., Filatov S., Koskelo A. Slavyanskoe i skandinavskoe yazychestva. Vikkanstvo // Sovremennaya religioznaya zhizn' Rossii. Opyt sistematicheskogo opisaniya. Pt. IV / Ed. by M. Burdo, S. B. Filatov. Moscow: Logos, 2006. P. 155–207.

Salomonsen J. The Ethno-Methodology of Ritual Invention in Contemporary Culture – Two Pagan and Christian Cases // Journal of Ritual Studies (2003). Vol. 17. No. 2. P. 15–24.

Stuckrad von K. Western Esotericism: Towards an Integrative Model of Interpretation // Religion (2005). Vol. 35. P. 78–97.

Veleslav (Cherkov I). Uchenie volkhvov: Velesova mudrost' v Koshchnyi vek. Obninsk – Moscow: Optima Press, 2007 (Izdanie «Velesova Kruga»).

Vereya (Zobnina S.). Russkaya Vera – Rodoverie. Moscow: Ladoga – 100, 2006.

Г. Е. Бокоев

**РАДИКАЛЬНОЕ ХРИСТИАНСТВО:
ТЕОЛОГИЯ «СМЕРТИ БОГА»,
«НОВЫЙ МИСТИЦИЗМ» И ХРИСТИАНСКАЯ
МИСТИКО-ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ**

Линейное понимание истории – один из самых важных, сложных и противоречивых моментов в монотеизме в целом и в христианском богословии в частности. Ожидание Конца Света и Второго Пришествия всегда вызывало особые, порой ожесточенные споры, усугублявшиеся в переломные и судьбоносные для человечества периоды. Именно в такие моменты, когда заканчивалась та или иная историческая эпоха или очередное столетие, во всем читались неизменные приметы конца времен. И тогда одни готовились к светопреставлению и Страшному Суду, а другие – к тысячелетнему Царствию Христову, в соответствии с «Откровением» Св. Иоанна – наиболее загадочным и противоречивым, мистически окрашенным текстом Нового Завета.

Аллегоричность и иносказательность и сегодня остаются неизменными приметами любых пророчеств. Конец второго тысячелетия был обозначен очередным всплеском религиозно-мировоззренческих исканий и появлением относительно новых религиозных движений, которые несут на себе очевидную печать эсхатологических и милленаристских ожиданий. Более того, можно отметить, что подобные настроения становятся неотъемлемым компонентом современного сознания, и сегодня «с уверенностью можно утверждать, что “эсхатологический феномен” – характерная черта нашего времени» [де Лобье 2004, 9]. В этой связи представляется актуальным попытаться определить в контексте исторического развития место и значение современных учений о будущем человечества, носящих как

очевидный мистико-эзотерический и религиозный, так и светский характер.

Эволюция иудео-христианской мистико-эсхатологической традиции, вплоть до новых секулярных форм в современном мире, практически никогда не являлась предметом специального научного исследования¹. Прежде всего, это связано с тем, что уже в рамках Священного Предания, как и в прочтении сюжетов Священного Писания православными, католическими и протестантскими богословами, можно усмотреть разночтения и даже противоречия в понимании грядущего конца, тысячелетнего Царствия Христова и даже самого спасения. Но особенно сложная ситуация возникает при разговоре об эсхатологии XX века, связанной с господством идеологических систем, мировыми войнами и социо-культурными потрясениями, приводящими к переосмыслению места человека в современном мире. В этот период границы между религиозным и светским стираются, ожидание «конца времен» в ситуации ядерной угрозы, как и вера в грядущий «золотой век» мировой гармонии и счастья оказывается самой распространённой идеологией. Социальная утопия содержит в себе религиозный компонент, а новые религиозные движения получают секулярную окраску. Эзотерические учения постепенно перестают быть скрытыми от непосвященных и профанируются.

Религиозно-мистические искания XX в. нашли особое отражение в современном христианском богословии. Главный вопрос, который был поставлен в западной теологии второй половины XX столетия, звучал так: как быть христианином в секулярном мире? Он продолжает быть наиболее актуальным и сегодня, поскольку на фоне столь грандиозных социальных потрясений, которые пережило человечество в это время, место самого христианства решительно изменилось и стало принято даже говорить о том, что христианская цивилизация ушла в прошлое. Одним из первых этот вопрос сформулировал немецкий лютеранский пастор-антифашист Дитрих Бонхёффер, идеи которого после Второй мировой войны стали наиболее обсуждаемыми среди богословов на Западе [Heron 1980,

¹ В этой связи заслуживает особого внимания недавно переведенная на русский язык работа французского автора Патрика де Лобье «Эсхатология», написанная в научно-популярном жанре [де Лобье 2004].

132]. После его утверждения о том, что Бог требует от человека большей сознательности, т. е. «дает нам понять, что мы должны жить, справляясь с жизнью без Бога» [Бонхёффер 1994, 264], в 1960-е гг. протестантскими теологами активно разрабатывалась концепция «пост-христианской эры». В это же время католический мир, переживавший решительные перемены в период Второго Ватиканского собора (1962–1965), заговорил о начале «пост-константиновской эпохи», т. е. фактически о том, что христианская цивилизация, или, во всяком случае, сложившаяся в IV в. модель отношений между церковью и государством, исчерпала себя. По мнению многих, это свидетельствовало о крушении традиционной христианской парадигмы и означало формирование принципиально нового взгляда на мир. Таким образом, речь шла о необходимости нового религиозного самоопределения в мире, ставшем, по словам Д. Бонхёффера, «совершеннолетним» или «безрелигиозным». Очевидно, что все эти концепции также были проникнуты новыми, послевоенными эсхатологическими мотивами.

С подчеркиванием в современную эпоху эсхатологической проблематики мы сталкиваемся повсеместно. Среди традиционных авраамических религий эта тема не просто возникает часто, – так бывало и в предшествующие периоды истории, – но и находит подчас совершенно радикальное переосмысление. На эсхатологии и миллениаризме делается огромный упор в новых религиозных движениях, особенно в контексте мистических и эзотерических коннотаций. Если учитывать наличие этих составляющих в идеологических системах и политике, в современной философии, в литературе и киноиндустрии, среди пугающих мировыми катастрофами СМИ, то возникает серьезный вопрос о значении и роли современной эсхатологии. Насколько специфично это явление для современной секулярной западной традиции? Для ответа на этот вопрос необходимо сопоставить некоторые новые эсхатологические мотивы с мистико-эсхатологической традицией.

Безусловно, мистико-эсхатологические учения в XX веке – это тема для отдельной, фундаментальной работы. Тем более, если учитывать всю современную эсхатологическую теологию. Если взять только лишь протестантскую традицию, то эту проблематику можно легко обнаружить в неоортодоксии Карла Барта и Оскара Кульмана, у Альберта

Швейцера и Рудольфа Бультмана, у Дитриха Бонхёффера, в «теологии надежды» Юргена Мольмана. Однако еще более сложным и интересным было бы попытаться проанализировать мистико-эсхатологическое развитие в рамках так называемого «радикального христианства», о котором в 1960-е годы стали говорить американские протестантские теологи Томас Дж. Дж. Альтицер и Уильям Хэмилтон, авторы появившейся в середине 1960-х годов программной работы «Радикальная теология и смерть Бога» [Altizer, Hamilton 1966]. Проблема идейной эволюции «радикального христианства» не только не получала сколько-нибудь серьезного освещения в отечественной литературе, но даже практически никогда не затрагивалась. Между тем, именно эсхатологическая составляющая является краеугольным камнем теологии «смерти Бога», в которой кардинально переосмыслиется Божественное Воплощение и утверждается новая теология истории.

Теология «смерти Бога» – неоднозначное явление американского академического протестантизма третьей четверти XX века, далеко выходящее за традиционные рамки христианской богословской мысли. Появление этого радикального теологического проекта на фоне происходившего тогда пересмотра места и значения религии было одной из наиболее ярких реакций на секуляризацию послевоенного мира, на проявление «кризиса доверия» по отношению к христианской традиции, на новое понимание мистического опыта [Боков 2008а, 2008в, 2009].

Теологию «смерти Бога» можно рассматривать с нескольких сторон. Во-первых, как теологический модернизм в контексте развития секулярной теологии – одного из влиятельных направлений современной протестантской мысли. В самом общем виде основные идеи этого течения сводились к утверждению, характерному в целом для современного протестантизма, что Бог присутствует в мире среди людей, и следует обнаружить значение христианства вне его «религиозных форм». Будучи неоднородной по своей сути, секулярная теология в США была представлена такими «светскими богословами», как Габриэль Ваханян, выступивший с работой «Смерть Бога: культура нашей пост-христианской эры» [Vahanian 1961], Пауль М. ван Бюрен, автор книги «Секулярное значение Евангелия» [Van Buren 1963], Харвей Г. Кокс, автор нашумевшего теологического

бестселлера «Секулярный город: секуляризация и урбанизация в теологической перспективе» [Cox 1965], и некоторыми другими авторами, говорившими, о теологической «революции поневоле» подобно английскому епископу Вулвичскому Джону А. Т. Робинсону [Robinson 1963]. Ими активно разрабатывалась концепция нового богословия для секулярного человека, ориентированная на социально-политические и культурные проблемы. В ее основе лежит представление о наступлении Новой Эры – эпохи «мирского града», и различные трактовки установления Царствия Божьего на земле – одной из самых сложных и неоднозначных тем в христианской традиции. Основные положения, разрабатываемые этими теологами в 1960-е гг., давно стали общим местом в современном западном богословии. Очевидно, что они, как и предшествующие направления либеральной теологии и неоортодоксии в протестантизме, связаны с общей теологической тенденцией и проникнуты новыми эсхатологическими и миллениаристскими смыслами.

Во-вторых, можно говорить о теологическом движении «смерти Бога», возникшем в 1966–1967 гг. в США, практически не имевшем ранее аналогов и ставшем одной из отправных точек для развития «Иисус-революции» – массовой молодежной волны переосмысления христианства через призму контркультуры на рубеже 1960–1970-х гг. Его появление, благодаря популяризации проекта «радикальной теологии» Т. Альтицера и резонансу, который вызвали его идеи за пределами теологического сообщества [TIME 1965, 62–63], говорит о реальных идейных коннотациях с другими движениями этого времени и с проектом молодежной контркультуры в целом [Боков 2008б, 2009].

Признанные лидеры и теоретики контркультуры выражали очевидные эсхатологические мотивы. Они были убеждены в скором и неизбежном наступлении «Великого Конца» западной цивилизации и провозглашали утверждение принципиально нового мировидения, а вместе с ним – нового общества и миропорядка. Возможность этого такие американские мыслители, как Теодор Роззак, усматривали в создании формирующих «плеяду новых ценностей» и сплотившихся против «технократического тоталитаризма» альтернативных объединениях молодежи [Roszak 1969, *xii–xiii*]. Они предполагали, что грядет

радикальное преобразование «дезориентированной» западной технократической цивилизации, т. е. революция культуры. Ее начало связывалось со сменой ценностных установок, которое должно было произойти на уровне сознания. С помощью музыки и танца, психоделических практик, религиозных психотехник или какими-либо иными способами «освобождения» и «раскрепощения» необходимо было изменить сознание. Такова была, в самом общем виде, концепция «нового мистицизма», или «мистицизма тела». Одним из ее основоположников был Норман О. Браун, который в своей книге «Жизнь после смерти: психоаналитическое значение истории» [Brown 1959] находит основания нового мировоззрения в мистике «дионисийских провидцев», к которым относит У. Блейка, Ф. Ницше, Я. Бёме и Св. Иоанна, автора Апокалипсиса [Ibid., 308]. На это обращает внимание и Роззак [Roszak 1969, 114], пытаясь угадать, например, в творчестве У. Блейка истоки формирования нового мировидения, которое будет утверждаться в ходе революции сознания [Roszak 1972, xxvi–xxvii, 144–148]. По сути же речь шла о том альтернативном мироощущении, которое было непосредственным основанием мистико-эсхатологической традиции, названной Т. Альтицером «радикальным христианством».

Томас Дж. Дж. Альтицер – один из самых парадоксальных теологов современности. Концепция теологии «смерти Бога» была выражена им в его многочисленных работах. Уже одни только названия обращают на себя особое внимание: «Восточный мистицизм и библейская эсхатология» [Altizer 1961], «Мирча Элиаде и диалектика священного» [Altizer 1963a], «Евангелие христианского атеизма» [Altizer 1966], «Новый апокалипсис: радикальное христианское видение Уильяма Блейка» [Altizer 1967], «Сошествие в ад: изучение радикальной инверсии христианского сознания» [Altizer 1970], «Самовоплощение Бога» [Altizer 1977], «История как апокалипсис» [Altizer 1985], «Бытие и Апокалипсис: теологическое путешествие к подлинному христианству» [Altizer 1990], «Современный Иисус» [Altizer 1996].

Совершенно очевидно, что мистико-эсхатологическая проблематика была крайне важна для Альтицера. Это связано с его активным обращением к гетеродоксальным формам христианства, например, к антитринитариям, к наследию

Св. Августина, к мистической эсхатологии жившего в XII в. Иоахима Флорского, к М. Лютеру и творчеству такого поэта-визионера, как У. Блейк, к наследию Ф. М. Достоевского, к диалектике Гегеля, к богоборчеству Ф. Ницше, к истории религии М. Элиаде. В своих работах Альтицер решительно выступал против ортодоксального христианства, утверждая, что вся признанная богословская традиция имеет мало общего с первоначальным христианским провозвестием или «эсхатологической верой», которое было искажено. Между тем за его радикальными богоборческими выпадами скрывалась парадоксальная и мистически окрашенная теологическая концепция.

«Смерть Бога» Альтицер понимал как самоотрицание или самопожертвование трансцендентного Абсолюта, как окончательное и человеческое событие, которое, по его мнению, буквально «преобразовало исходные отношения между человеком и Богом» и которое «можно постичь только верой» [Altizer 1967, 24]. По его мнению, это единственный путь, ведущий в XX век, и «спасительное событие», принятие которого свидетельствует о подлинной эсхатологической христианской вере [Ibid. 22, 15]. Утверждение «смерти Бога» и отвержение тринитарных вероисповедных форм, согласно Альтицеру, ведет к непосредственному принятию имманентной действительности, к открытию себя по отношению к историческому и эсхатологическому движению Воплощения Духа в плоть. Смерть, пишет Альтицер, стала для радикального христианина «путем к искуплению», и это смерть самого Христа [Ibid.]. Однако грядущий Конец, провозвестие которого керигматично, есть Начало «новой реальности радости и прощения» [Ibid.].

Альтицер был убежден, что, в противоположность западной традиции с ее формами субъект-объектной автономии, первоначальная христианская эсхатологическая вера имеет совершенно иные, исключительно мистические основания. Именно ее он и называет «радикальным христианством», в противоположность христианству институциональному и ортодоксальному, которое, по его мнению, оказалось принципиально неэсхатологично. Причины этого Альтицер усматривал в том, что уже во времена патристики произошло «сращивание Христа и цивилизации», определившее «спиритуализацию» и «деэсхатологизацию» всех «основных категорий первоначального христианского провозвестия»

[Altizer 1963b, 108]. По его утверждению, начиная с поздних текстов Нового Завета и сочинений Отцов Церкви II в., а затем на всем протяжении истории магистральной линии развития христианства, первичная «эсхатологическая форма веры» вытеснялась и исчезала из ортодоксального христианства [Ibid.]. Однако она не была вытеснена полностью, а проявлялась в творчестве христианских мистиков, позднее, в период романтизма, у поэтов-визионеров, и, наконец, у родоначальников пост-христианской философии.

По утверждению Альтицера, вера радикального христианина предполагает исповедание «основного радикального принципа», согласно которому «продвижение Духа пошло дальше Откровения канонической Библии и новое Откровение теперь проявляет себя посредством потребности в новой целостной форме веры» [Ibid., 25]. Это шокирующее для многих утверждение связано с обращением к христианской мистико-эсхатологической традиции и к мистической тринитарной философии истории. Она возникла прежде всего на основе Откровения Святого Иоанна, посланий апостола Павла и Ветхозаветных пророческих книг, среди ее создателей Св. Августин и Иоанн Скот Эриугена, но особое место, безусловно, занимает мистическая концепция Третьей эпохи Святого Духа Иоахима Флорского [Иоахим Флорский 2001, 1995, Жебар 1997].

Имевший как при жизни, так и после смерти двойственную репутацию святого и еретика, воспринимавшийся как пророк, на которого нисходят божественные озарения, и осужденный на Четвертом Латеранском соборе (1215) за свои сочинения, Иоахим уделял огромное значение грядущему «совпадению» священного и мирского в Третью эпоху Святого Духа, на что Альтицер обращает особое внимание. Усматривая поразительные созвучия между идеями Иоахима, выраженными им в сочинении «Согласование Ветхого и Нового Заветов», поэтическим визионерством У. Блейка и диалектикой Гегеля, он пытается показать, что между секулярной культурой и традицией радикального христианства или «эсхатологической верой» существует глубокая взаимосвязь. Эту попытку он предпринимает вслед за своим идейным учителем и вдохновителем – одним из наиболее известных и популярных в США в послевоенное время теологов – Паулем Тиллихом, писавшим

в конце жизни, что «и пророки, и мистики были предшественниками секуляризации» [Тиллих 1995, 450].

Действительно, на протяжении всей истории христианства мистицизм зачастую соседствует с религиозным богоборчеством и антиклерикализмом, а антитринитарные формы веры переплетаются с отрицанием Церкви как «мистического тела» Христова, что приводит к поразительным последствиям. Так, Альтицер не случайно обращает особое внимание на то, что У. Блейк разделял позицию радикальных английских протестантов XVIII в., восприняв от них «опровержение общепринятой этики, неистовый бунт против христианской традиции и христианских церквей и веру только в духовного Иисуса третьей и апокалиптической эпохи Святого Духа» [Altizer 1967, 25]. В этих наиболее характерных чертах религиозного богоборчества отчетливо прослеживается древняя гетеродоксальная традиция жесткого противостояния любым религиозным институциональным формам и идее отождествления Церкви с Телом Христовым. Согласно Альтицеру, «эсхатологическая форма веры» была исконной, но позднее была заклеена как еретическая. Со временем, несмотря на все гонения, она не исчезла, а стала основанием для целого ряда религиозных движений, оппозиционно настроенных по отношению к институциональному христианству. М. Лютер выразил многие положения радикального христианства, но не порвал окончательно с ортодоксией, а тем более был чужд идее антитринитаризма. По утверждению Альтицера, только однажды, в творчестве Уильяма Блейка, радикальное христианство было выражено «образно и максимально полно» [Ibid., 24].

Мистический христоцентризм У. Блейка заслуживает пристального научного анализа, поскольку также никогда не был предметом специального освещения в отечественной историографии. Стоит лишь отметить, что Блейк унаследовал идеи, распространенные среди рантеров – представителей движения, порожденного в XVII в. Английской революцией [Morton 1970]. По образу жизни они были в чем-то подобны античным киникам. Будучи при этом убеждены в том, что Царствие Божье уже наступило, они считали, как, например, живший в III в. Ноэт из Смирны, что на кресте был сам «единый Бог», который «вочеловечился, пострадал и умер». Поразительно, но идеи радикального христианства удивительнейшим обра-

зом преломлялись в творчестве поэтов-романтиков, у которых бунт против трансцендентного Бога становится все более секулярным и эмоционально окрашенным страстным протестом. У истоков этого литературно-философского богоборчества стоял Жан-Поль (Рихтер), провозглашавший смерть Бога через Христа и «застывшее, немое Ничто». Позднее самым известным выразителем этих тенденций стал Ф. Ницше.

Вера Блейка в «духовного Иисуса третьей и апокалиптической эпохи Святого Духа» являлась ключом к его «визионерской» поэзии, уходящей своими корнями в средневековую христианскую мистику. Так, радикальный христианин, писал Альтицер, «отвергая и культ, и доктрину, ищет абсолютного слияния с Иисусом, или Словом, и отрекается от Бога, который является высшим Творцом и трансцендентным Богом-Отцом» [Altizer 1967, 25]. Эти идеи восходят к антитринитарной традиции, парадоксально преломляясь в западной христологической мистике, и на протяжении эпох принимая своеобразные формы становятся популярны в переломные периоды истории. Так, У. Блейк действительно воспринял и переосмыслил концепцию третьей эпохи Святого Духа Иоахима Флорского, который утверждал, что эта последняя эра знаменует собой Новое Откровение, и что оно «будет столь же отличаться от Нового Завета, как и сам Новый Завет от Ветхого, которому он был противопоставлен» [Ibid.]. Именно к ней и апеллирует Т. Альтицер, говоря о радикальном христианстве.

Традиция радикального христианства очень многообразна. Альтицер пишет, что церковные историки до такой степени «не выполняли своих обязанностей», что невозможно было «даже свести воедино завершенную и возобновляющуюся историю радикального христианства, хотя мы знаем, что радикальное христианство присутствует во многих формах христианского мистицизма, равным счетом, как и в многочисленных сектах» [Ibid., 24]. По сути, речь идет о весьма определенной маргинальной христианской традиции, оппозиционной ортодоксии, которая со временем не только не была окончательно вытеснена, но и оказала решительное влияние на формирование светской культуры. Представляется, что этот факт может помочь исследователю заново осмыслить и лучше понять специфику секулярных утопий и формирование современного религиозного самосознания.

ЛИТЕРАТУРА

Боков Г. Е. Молодежная контркультура в США 1960-х гг.: мистицизм и «радикальное» христианство // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия: Сб. материалов Второй международной научной конференции / Под ред. С. В. Пахомова. СПб., 2009. С. 133–143.

Боков Г. Е. Парадоксы «христианского атеизма»: христианское теологическое самоопределение на фоне становления современного секулярного общества // Научный вестник «Ломоносов». Серия «Гуманитарные исследования». Вып. I. М., 2008. С. 180–185 (а).

Боков Г. Е. Проект «христианского атеизма» как радикальная теологическая репрезентация контркультурных тенденций // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. № 30 (67). Аспирантские тетради. Научный журнал. СПб., 2008. С. 47–50 (б).

Боков Г. Е. Теология Томаса Дж. Дж. Альтицера и феноменология религии // Религиоведение. 2008. № 3. С. 128–137 (в).

Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность. М., 1994.

Жебар Э. Мистическая Италия. Томск, 1997. С. 36–53.

Иоахим Флорский. Книга о согласии Нового и Ветхого Заветов [фрагменты] // Философия истории: Антология / Сост., ред. и вступ. стат. Ю. А. Кимелева. М., 1995. С. 25–30.

Иоахим Флорский. Согласование Ветхого и Нового Заветов [фрагменты] // Антология средневековой мистики (Теология и философия европейского Средневековья): В 2-х т. / Под ред. С. С. Неретиной; сост. С. С. Неретиной, Л. В. Бурлаки. СПб., 2001. Т. I. С. 506–535.

де Лобье П. Эсхатология. М., 2004.

Тиллих П. Значение истории религии для теолога-систематика // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М., 1995.

Altizer Th. J. J. The Contemporary Jesus. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1996.

Altizer Th. J. J. The Descent into Hell: A Study of the Radical Reversal of Christian Consciousness. Philadelphia, New York: J. B. Lippincott Company, 1970.

Altizer Th. J. J. The Dialectic of Ancient and Modern Apocalypticism // Journal of the American Academy of Religion. 1971. Vol. 39, No. 3. P. 312–320.

Altizer Th. J. J. Genesis and Apocalypse: a Theological Voyage Toward Authentic Christianity. Louisville: Westminster John Knox, 1990.

Altizer Th. J. J. The Gospel of Christian Atheism. Philadelphia: Westminster Press, 1966. (London. St. James's Place: Collins, 1967).

Altizer Th. J. J. History as Apocalypse. Albany: State University of New York Press, 1985.

Altizer Th. J. J. Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred. Philadelphia: Westminster Press, 1963 (a).

Altizer Th. J. J. The New Apocalypse: The Radical Christian Vision of William Blake. East Lansing: Michigan State University Press, 1967.

Altizer, Th. J. J. Nirvana and Kingdom of God // The Journal of Religion. 1963, april. Vol. XLIII, № 2. P. 105 – 117 (b)

Altizer Th. J. J. Oriental Mysticism and Biblical Eschatology. Philadelphia: Westminster Press, 1961.

Altizer Th. J. J. The Self-Embodiment of God. New York: Harper & Row, 1977.

Altizer Th. J. J., Hamilton W. Radical Theology and the Death of God. Indianapolis, New York, Kansas City: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1966.

Brown N. O. Life against Death: The Psychoanalytical Meaning of History. Middletown: Wesleyan University Press, 1959.

Christian Atheism: The "God Is Dead" Movement // TIME. October 22, 1965. P. 62–63.

Cox H. The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective. New York: MacMillan, 1965.

Heron A. I. C. A Century of Protestant Theology. Philadelphia: Westminster Press, 1980.

Morton A. L. The World of Ranters: Religious Radicalism in the English Revolution. London: Lawrence & Wishart, 1970.

Robinson J. A. T. Honest to God. London: SCM Press, 1963.

Roszak Th. The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition. New York: Doubleday & Company, Inc., Garden City, 1969.

Roszak Th. Where the Wasteland Ends: Politics and Transcendence in Postindustrial Society. New York: Doubleday & Company, Inc., Garden City, 1972.

Vahanian G. The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era. New York: George Braziller, Inc., 1961.

Van Buren P. M. The Secular Meaning of the Gospel: Based on an Analysis of Its Language. New York: Macmillan Co, 1963.

АВТОИСТОРИЯ В ОККУЛЬТИЗМЕ: ИСТОРИЯ ФАКТИЧЕСКАЯ И ИСТОРИЯ МИФОЛОГИЧЕСКАЯ

Как известно, история оккультизма очень долго оставалась вне фокуса внимания собственно исторической науки. И хотя сейчас по мере сил различных ученых этот пробел заполняется, все это время, пока исследований истории магии и оккультных наук не существовало, их место заполняли автоисторические заметки или даже труды, некоторые из которых не утратили своего значения и сегодня. Ссылаться на подобные заметки без оговорок считается дурным тоном, и не без оснований: в них зачастую не приводятся источники, они часто тенденциозны и полны высказываний, которые историческая наука не в силах ни подтвердить, ни опровергнуть. Тем не менее, во многих случаях у историка оккультизма нет других исторических источников, кроме свидетельств или записей самих оккультистов, т. е. кроме «истории для внутреннего пользования». У этой полудушной истории есть своя специфика, которую мы и рассматриваем в нашей статье.

Вопросы автоисторического знания в оккультизме можно условно разделить на две категории: общие вопросы истории оккультизма и вопросы, связанные с личной историей практика и / или объединения, к которому он принадлежит. В каждой из этих категорий присутствуют две составляющие: собственно историческое знание и мифологизированная история.

В первой категории историческое знание, как правило, существует либо в качестве общего фона, не имеющего слишком большого значения, либо кладется в основу системы символов. Если такая система находится в употреблении достаточно долго, то становится самодостаточной, и может надолго пережить тот взгляд на историю, на котором была основана. Существует и мифологизированная история – «тайная» история, «то, чего нет в книгах по истории», зачастую имеет конспирологический характер, чем отличается от группового мифа, который не претендует на то, что его события принадлежат исторической действительности. Во второй категории вопросы истории тесно переплетаются с вопросами секретности, так

или иначе возникающими в большинстве оккультных групп. Часто ставится вопрос: что важнее – неразглашение секретов или же сохранение фактической истории группы, и разные оккультные сообщества решают этот вопрос по-разному. Мифологическая же история, как правило, составляет тот корпус исторического знания, который был получен посредством личной практики. Случаи того, чтобы такое знание считалось историческим знанием о прошлом, относительно редки, хотя и встречаются: чаще это знание в той или иной мере приравнивается к символическому, «рабочему» знанию, используемому в ритуалах. В то же время знание, полученное посредством практики, занимает свое место уже в истории каждой группы постольку, поскольку оно становится руководством к действию.

Рассмотрим более конкретные примеры. Разница между историей фактической и групповым мифом хорошо иллюстрируется «Золотой Зарей» и ее системой магии, которая во многом основана на египтологии конца XIX – начала XX в., в частности – на работах сэра Уоллиса Баджа. Несмотря на то, что за двадцатый век библиография египтологических исследований изрядно обновилась, тем не менее, именно на работу Баджа постоянно ссылаются ордена-преемники системы «Золотой Зари». Так, например, «Братство Потаенного Света» («Fraternity of the Hidden Light»), международный герметический орден, в своей библиографии от 2001 года [The Threshold, 2001], используемой в том числе и при подготовке к экзаменам для вступления в орден, приводит небольшой раздел по египетским темам («Egyptiana»). Из одиннадцати – девять в этом разделе, и еще двух вне его – книг шесть принадлежит перу Баджа. Больше собственно египтологических работ в списке нет.

«Братство Потаенного Света» не одиноко в своих ссылках на Баджа. На него регулярно ссылается Израель Регарди, человек, прямо и косвенно ответственный за появление многих орденов-преемников, и даже уделяет ему строку в глоссарии в работе «Древо Жизни» [Regardie 2004]. «Орден Стелла Матутина» в открытом списке частичных практик и книг из всех египтологов ссылается именно на Баджа¹. «Орден Золотой Зари Открытых

¹ См.: Rituals, Rites, Meditations and Invocations by Grade Of The ORDO STELLA MATUTINA // <http://www.ritual-magic.com/curriculum.html/>

Источников» в своей краткой справке по египетской мифологии опять-таки рекомендует начинать с Баджа [Knight 1995]. Только в одном случае, «Эзотерического Ордена Золотой Зари», из всех публичных «страничек» открытых орденов-преемников мы нашли ссылки на современные исследования¹.

На первый взгляд кажется странным, что система, будто бы основанная на египетской мифологии, настолько игнорирует современные исследования по ней. Но причина такого единодушия не только в несомненной влиятельности именно Баджа как исследователя, не только в том, что именно его издание египетской «Книги мертвых» наиболее распространено в англоязычном мире, но еще и в том, что именно работами Баджа пользовались адепты «Золотой Зари» когда создавали свою систему символов и внутреннюю мифологию. Те боги, к которым обращается маг, работающий в системе «Золотой Зари» – не египетские боги, которым поклонялись в Древнем Египте, и даже не те египетские боги, которым поклоняются язычники-реконструкторы. Это то, что называется «божественной формой». Как объясняет Джон Майкл Грир, историк идей и в прошлом маг одного из орденов-преемников, а ныне – глава одного из друидических орденов, «это детальные образы египетских богов и богинь, которые строились при помощи визуализаций и служили контейнерами для энергии во время ритуалов» [Greer 1997, 91]. Другой маг, работающий в системе «Золотой Зари», архивист храма Баст в Денвере, а также – что редкость – по совместительству язычник-реконструктор египетско-эллинистического толка, Морган Дрейк Экстайн, объясняет это следующим образом: «Божественные формы, которыми пользуется «Золотая Заря», основаны на функциях. Они используют модифицированную форму бога, богини или ангела, и определенную долю мифологии про это существо. Они исполняют ритуальную и энергетическую функцию. Они НЕ являются тем существом, именем которого названы» [Eckstein. Godforms and Gods and Goddesses].

Таким образом, мы имеем дело с осознанным построением ритуальной системы на основе научного текста. В этом контексте становится понятным отсутствие необходимости читать современные исследования по египетской мифологии: они

¹ См.: http://www.esotericgoldendawn.com/resources_links.htm#egy/

просто не имеют ничего общего со внутренней мифологией ордена, и, следовательно, глубоко вторичны по отношению к орденским работам и источникам, на которых основывались те, кто разрабатывал систему. Это групповой миф, который существует только в контексте ордена, часть его символической системы. Ее значение внутри ордена сложно преувеличить, ведь именно на мифической истории основываются магические ритуалы орденов – но, тем не менее, она не является историей фактической, и на ее роль не претендует¹.

Позиция разных магических групп по этому вопросу, разумеется, не одина. Особенно интересна практика друидических орденов, поскольку в этом оккультном течении соседствуют как ордена, ведущие свою родословную от романтического друидизма XVIII в., так и такие, которые были сформированы недавно. Так, орден «Арн Риохт Фейн» («Ar nDraiocht Fein», или «Наш собственный друидизм»), организованный Исааком Боневитсом во второй половине XX в., сформировал для себя позицию, которая требует внимательного и серьезного отношения к современным исследованиям друидизма, а также четкого и осознанного разграничения между историей мифической и реальной, причем с редким приоритетом истории реальной – настолько, что существует требование четко вводить в реальную историю ордена все развитие истории мифологической [Bonewits]. Д. М. Грир, одно время участвовавший в АРФ, замечает, что «любая часть практики АРФ, которая не может быть подтверждена хотя бы небольшой частью современных исследований по сравнительной индоевропеистике в сфере религии, сталкивается с постоянными вызовами изнутри организации» [Greer]. Впрочем, АРФ – сравнительно молодая организация, без исторического прошлого, а ордена, которые ведут свою родословную от начала XX в., оказываются в той же ситуации, что и «Золотая Заря» – т. е. с уже построенной символической системой, которая с тех пор с трудом поддается изменениям. Так, ОБОД («Орден Бардов, Овидов и Друидов»), основанный историком Россом

¹ Как пишет Экстайн, «мифическая история полезна для создания реквизита и использования в ритуалах. Фактическая история полезна для прослеживания эволюции идей во времени. Их нельзя считать равными. Нельзя считать, что одна история лучше или хуже другой. И то, и другое – всего лишь инструмент» [Eckstein. Mythical History].

Никольсом, хотя и сформирован на год позже, чем АРФ, во многом использует символы, пришедшие из романтического друидизма¹.

Пока что мы сталкивались только с орденами, где история мифологическая и реальная имели четкое разграничение. Тем не менее, это отнюдь не всегда так. Яркий пример – Кеннет Грант и его «Тифонианское ОТО»². Грант – выдающийся британский маг, очень сильно повлиявший на британское магическое возрождение. Биография Гранта крайне богата: он ученик и популяризатор Алистера Кроули, ответственный за публикацию работ Аустина Османа Спэра, создатель «Тифонианского Ордо Темпли Ориентис», автор книг по истории и перспективам развития западной магии. Именно в последнем качестве он нас и интересует, поскольку представляет собой пример полной противоположности по сравнению с «Арн Риохт Фейн»: история фактическая для Гранта – не более чем служанка истории мифологической. Стиль письма Гранта – мнимо-исторический: он дает множество ссылок, в том числе и на «оригинальные» источники (личные гримуары, орденские книги). Тем не менее, проверки этих ссылок очень часто ведут в никуда. Дейв Эванс, историк британской магии второй половины XX в., детально описывает часть фактических ошибок, которые позволяет себе Грант: ошибиться на сто лет во времени жизни Джона Ди, одинаковым образом ссылаться на профессионалов в своей области и на авторов романов, ссылки на несуществующие академические журналы, и, наконец, на такие удивительные источники как фильм «Носферату» и котика по имени Тибблз, чье имя будто бы имело некий каббалистический смысл [Evans 2007, 315–316]. Что касается его отношения к истории, то оно иллюстрируется следующей цитатой: «Я всегда очень точен в делах оккультных, и никогда бы не сделал никакого заявления, которое не мог бы подтвердить, исторически либо магически» [Evans 2007, 322]. Эванс отмечает – и мы согласны с ним – что Грант, с одной стороны, придает равный вес двум типам доказательств, а с другой стороны, показывает то, что с точки

¹ См.: The Order of Bards, Ovates and Druids Website // <http://www.druidry.org>

² Помимо «Тифонианского ОТО» Гранта, есть еще одно крупное и похожее объединение, неофициально называющееся «Халифат ОТО», к работе которого, однако, первое не имеет никакого отношения.

зрения Гранта сами по себе, без исторических модификаций, они не вполне совместимы.

Несмотря на все мистификации, – а может, и благодаря им – Кеннет Грант сыграл важную роль в англоязычном оккультизме. В своих попытках стереть грань между историей фактической и реальной он создавал зазор для тех, кому была нужна легенда о магии в качестве отправной точки. По сути, роль Гранта похожа на роль авторов фантастики на постсоветском пространстве: допустить вероятность магического образа жизни, вывести магию из пустых мечтаний в возможную реальность. Он был и остается уважаемым членом англоязычного магического сообщества, хотя всем известно, что выкладки его надо воспринимать во многом как магическую игру.

Способ действия Гранта стороннему наблюдателю форм «бытового оккультизма» покажется, пожалуй, более привычным. Любой, кто сталкивался с многочисленными историями про Атлантиду или Лемурию, так часто подаваемыми как абсолютная историческая правда, тому свидетель. Крут популярной магической литературы, издаваемой, как правило, не большими орденами, а малыми группами или отдельными деятелями, менее критичен к разделению истории фактической и мифологической, чем любая большая группа с устоявшимся мировоззрением¹, и изобилует «истинными историями инквизиции» и «правдой об устройстве мира». На постсоветском пространстве таких групп много, часть из них локальны и ограничены определенными городами, а часть является международными, хотя и малочисленными, что отчасти обусловливается относительной мобильностью маргинальной субкультуры оккультистов.

Причин связи между численностью группы и степенью мифологизации истории несколько. Первая – то, что в малой группе легче происходит процесс переплетения мифологической истории и реальной. В небольшой группе, особенно если она ведет активную ритуальную деятельность, гораздо сложнее отличить историю от прошлого. Разница в том, что прошлое включает в себя всю совокупность опыта человека, включая субъективный – тот, что на Западе называется UPG (Unverified Personal Gnosis, «непроверенный личный гнозис»), в то вре-

¹ Конечно, в том случае, если к снижению критичности в большой группе не принимается специальных мер.

мя как история во многом – это запись фактических событий. Но когда мы оказываемся в царстве оккультизма, становится намного сложнее сложить эти фактические события в цельную и достоверную картину, не учитывая их мировоззренческую подоплеку как непосредственно создающую события. Например, решения, изменяющие судьбы группы, могут быть приняты в качестве результата гадания или видения, и отнюдь не всегда это чисто политическая попытка захватить или удержать власть. Причина из области мифического – видение бога-покровителя, ощущение магической атаки, или нечто иное – гораздо легче становится двигателем событий в малой группе, чем в большей, где визионерству приходится преодолевать инерцию сообщества и возможный протест тех, кто не участвовал в самом действе. В малой же группе реальность мифа оживает на глазах, становится причиной действительных событий, и исключить его из истории уже непросто¹. В то же время и сама социальная природа малой группы влияет на миф: динамика отношений, которые могут складываться по совершенно обычным социальным законам, становится основой для развития мифа². Многие, хотя и не все, малые группы живут в ситуации, где мифологическую историю от действительной отличить уже невозможно.

Вторая – интимная природа очень многих ритуальных действий. История магии в малых группах не менее личная, чем *case studies* в психоанализе. Природа ритуальных действий такова, что она зачастую поднимает ту же проблематику, что и работа психолога, и в итоге на информацию накладываются похожие ограничения по разглашению. Магия имеет дело с властью, личными границами, человеческими и социальными проблемами и способами их решения – и совершенно неудивительно, что большая часть ритуалов и последующих событий на поверку оказывается под грифом «тайна исповеди». Насколько этичным является разглашение реальных событий, зачастую достаточно неприглядных, – вопрос, решаемый отдельно каждой группой. Здесь упомянем только один интересный казус: клятва архивиста некоторых групп требу-

¹ См. например, рассказ Фенвика Райзена о создании духа времени Фотамекуса: [Rysen].

² См. для очень подробной иллюстрации схожих процессов: [Кордонский, Кожаринов 2008].

ет издать или иным образом распространить те знания про свой орден, которые могут оказаться уничтоженной [Eckstein. Unwelcome Professions]. Подпадает ли под это определение личная информация – тоже сложный вопрос.

Третье – магические причины. Существует великое множество действий по работе с памятью и историей, начиная от личной, и заканчивая групповой. Это и «стирание личной истории» по Кастанеде, и выделение субличностей из основной личности для различных магических и повседневных целей¹, и техники, основанные на том, чтобы менять прошлое [Ellwood 2005]². Их многообразие и даже чисто психологическая эффективность очень разные, но, тем не менее, они существуют. Среди них необходимо выделить две особо распространенных: отношение к мифу как к истине в процессе магической работы и магическое молчание. Первое – известный постулат о том, что любые сомнения должны выноситься за пределы пространства и времени ритуала, причем в некоторых случаях это распространяется только на сам ритуал, а в некоторых – до достижения результата. Второе – не менее распространенное требование о молчании о факте магического действия как минимум до получения результата. На практике уже только эти два постулата дают нам, даже в случае наличия магического дневника, противоречивые записи об одном и том же событии (сделанные в разное время), и выяснить историю вопроса становится возможным только через контекстуальный анализ. В противовес этим факторам, существуют ряд других ситуаций, где истории фактической отводится верифицирующая роль. Например, таковы часто магические техники, связанные с прошлыми жизнями³, или записи физических результатов магической работы. Таким образом, мы наблюдаем, что в малых оккультных группах степень верифицируемой авто-истории во многом зависит от способа магической работы, от того, поддерживает ли история фактическая магическое действие или же сама является объектом магического действия.

¹ Так, у философа-хаота Лионелла Снелла существует великое множество псевдонимов для написания магических текстов (Рэмзи Дьюкс, Лемюэль Джонстон, Ангефорд & Леа, и другие): [Evans 2007, 143].

² Копия текста в электронном виде любезно предоставлена автором.

³ См. например: [Silica].

В заключение скажем, что автоистория больших оккультных групп, как правило, проверяется легче. В большой группе гораздо более формален процесс становления группового мифа, он кодифицируется, и со временем создание мифа перестает быть частью личного прошлого каждого отдельного участника группы: в личное прошлое входит влияние сформировавшегося мифа. Более того, для конструктивного взаимодействия между членами оккультной группы желателен и общий исторический базис, и в таком контексте участники группы легче отделяют рабочий миф от собственного прошлого. В то же время в малой оккультной группе, где ситуация усугубляется отсутствием необходимости объяснять события тому, кто в них не участвовал, а также интенсивными социальными процессами, отделить действительные события от магического действия, направленного на изменение реальности через изменение истории, может быть не так просто. Более того, крайне личный характер множества магических ритуалов требует повышенной деликатности по отношению к информаторам, и чуткости к пределу, за которым чужое прошлое можно записывать как историю. Тем не менее, при должном знании контекста и оккультной парадигмы конкретной группы, можно выяснить примерную степень доверия к ее автоистории, а также наметить те места, которые вынужденно останутся принципиально не верифицируемыми пробелами, и которые могут рассматриваться только в контексте истории идей.

ЛИТЕРАТУРА

Кордонский М., Кожаринов М. Очерки неформальной социотехники. Учебное пособие для лидера молодежной неформальной группы. М.: Net2Net, 2008 (Технология группы).

Bonewits I. What Ar nDraiocht Fein Will and Won't Be // [электронный ресурс]: <http://www.adf.org/articles/identity/whatadf.html/>

Eckstein M. D. Godforms and Gods and Goddesses // [электронный ресурс]: Gleamings from the Dawn Blog / <http://gleamingsfromthedawn.blogspot.com/2009/01/godforms-and-gods-and-goddesses.html/>

Eckstein M. D. Mythical History Vs. Actual History // [электронный ресурс]: Gleamings from the Dawn Blog / <http://>

gleamingsfromthedawn.blogspot.com/2009/03/mythical-history-vs-actual-history.html/

Eckstein M. D. Unwelcome Professions // [электронный ресурс]: <http://gleamingsfromthedawn.blogspot.com/2009/05/unwelcome-professions.html/>

Ellwood T. Space/Time Magic. Immanion Press/Megalithica Books, 2005.

Evans D. The History of British Magic After Crowley. Hidden Publishing, 2007.

Greer J. M. ADF and OBOD // [электронный ресурс]: <http://www.adf.org/about/adf-and-obod.html/>

Greer J. M. Circles of Power: Ritual Magic in the Western Tradition. Llewellyn Worldwide, 1997.

Knight Shawn C. Egyptian Mythology FAQ. 1995 // [электронный ресурс]: Open Source Order of the Golden Dawn Website / <http://www.osogd.org/library/study/egyptfaq.html/>

Regardie I. The Tree of Life: an Illustrated Study in Magic / Edited and annotated by C. Cicero, S. T. Cicero, 2004. 3rd ed.

Rituals, Rites, Meditations and Invocations by Grade of The ORDO STELLA MATUTINA // [электронный ресурс]: <http://www.ritual-magic.com/curriculum.html/>

Rysen F. Don't Blame Me, Blame My Servitor // [электронный ресурс]: Chaosmatrix <http://www.chaosmatrix.org/library/chaos/texts/fotamec2.html/>

Silica. Прошлые жизни. ЧаВо. Ч. 1. // [электронный ресурс]: http://unpeople.ru/article/read/track_faq_1.html/

The Threshold [course], Appendix 3: Extensive Bibliography // [электронный ресурс]: <http://www.yellowdocuments.com/6406280-fraternitas-l-v-x-occulta-the-/>

В. М. Карелин

МАГИЯ КАК НАУКА В УЧЕНИИ ТЕЛЕМЫ

Имя британского оккультиста Алистера Кроули (1875–1947) в России – как в публицистике, так и в академических изданиях – пока что мало известно. Еще при жизни после нескольких скандальных историй он приобрел дур-

ную славу, которую люди, настроенные против него, как правило, пытались связать с его магическими и околomagическими экспериментами. В результате он стал известен широкой общественности в первую очередь как «черный маг», а более поздний интерес к нему, в частности, со стороны рок-музыкантов, чье творчество негативно воспринималось консервативно настроенными слоями общества, еще больше подчеркнул это несколько деформированное представление. Отдельного внимания заслуживают искажения, внесенные в учение Кроули поздними последователями (в частности, так называемым Тифонийским орденом), не имеющими, однако, прямой преемственности по отношению к эзотерическим орденам, которыми он руководил.

В современную отечественную публицистику его имя проникло опять же через публицистику (зарубежную), т. е. через жанр, для которого в целом характерна преимущественно художественная репрезентация темы, нежели фактографическая достоверность. В России впервые о Кроули довольно подробно (хотя и с некоторыми фактическими неточностями) было рассказано в популярных очерках Еремея Парнова [Парнов 2006]; однако сей факт редко удостоивается внимания – несмотря на то, что книга вышла еще в Советском Союзе и к настоящему моменту выдержала три переиздания

До настоящего времени российский культурный контекст остается далеким также и от обстоятельных биографических исследований, созданных на Западе (например: [Бут 2006; Стивенсен 2009; Kaczynski 2002; Kaczynski 2009]). В результате сложившейся ситуации российская академическая среда, касаясь кроулианской тематики, парадоксальным образом занимает сложившийся публицистический контекст, который в наших условиях помимо прочего характеризуется и множественностью фактических пробелов и упущений.

Так, весьма иллюстративным примером является относительно свежая публикация религиоведа Е. Г. Балагушкина, в которой он называет Кроули «наиболее влиятельным представителем современного сатанизма», трактовавшим «сакральное совершенствование в прямо противоположном христианству смысле: не как приближение человека к Богу, а как удаление и отречение от него и слияние с антагонистичным ему началом» [Балагушкин 2008, 29].

Подобное утверждение является некорректным как минимум по двум причинам (мимоходом упомянем, что, говоря в своей статье о современной мистике, автор нередко ссылается на популярные издания, рассчитанные на массовую публику и не имеющие ни академической, ни серьезной художественной ценности). Во-первых, интерес к сатанизму и Сатане у Кроули не играл никакой значимой роли. Характерно, что в обширной системе ритуалистики, разработанной им, Сатана упоминается всего однажды, причем слово «Сатана» никоим образом не связано с темными силами или антихристианским мировоззрением. Его использование объясняется в большей мере «атрибутикой» Сатаны, нежели «характером» персонажа; здесь среди основных соответствий этого образа – астрологический знак Козерога и карта Таро «Дьявол» (как известно, не имеющие ничего общего с сатанинской или антихристианской семантикой). Негативное отношение к Сатане в кроулиане объясняется как результат трансформации человеческой природы – снабжение мифологического образа неприятельными сторонами персональной природы; в этом сходятся и сам Кроули [Кроули 2009а, 92–94, 267], и его современные интерпретаторы (в частности, [Джукетт 2008, 129–130]). Безусловно, следует отметить личное неприятие христианства Алистером Кроули, сохранившееся с детства и, очевидно, обусловленное неприятием среды, в которой он воспитывался (его родители были последователями пуританской секты «Плимутское братство»), однако эта тенденция не являлась магистральной в его мировоззрении; более того, в ряде работ Кроули широко использует цитаты из Евангелия, причем не с целью критики или иронии (чего следовало бы ожидать от «сатаниста»): см., например, тексты «Liber АВА» ([Кроули 2009а] и в особенности: [Кроули 2008а]). Во-вторых, посвятителная традиция его орденов (модифицированный им околосамоунический *Ordo Templi Orientis* (O. T. O.) и созданный им орден А.:.А.:.) ориентируется на западную каббалу, имеющую в своей основе модель Древа Жизни, подразумевающую развитие, «движение» инициата «снизу вверх» – от сферы Малкут (земной мир) к источнику божественной эманации – сфере Кетер и располагающимся «над» Древом областей Айн, Айн Соф и Айн Соф Аур, выражающих собой божественный Абсолют. Таким образом, кроулианская

система не только не заинтересована в развитии каких-либо идей непосредственно антихристианского содержания, но и в принципе находится вне каких-либо оппозиций по отношению к христианству.

В результате многочисленных искажений подобного рода из исследовательского поля нетрадиционных религий и культов выпадает целый ряд феноменов кроулианы. Одним из таких крайне любопытных аспектов, на наш взгляд, является попытка Кроули и его последователей декларировать новый подход к научному знанию и пониманию науки.

Почему интерес представляет именно кроулианский взгляд на науку? Известно, что стремление уравнивать статус оккультного знания с научным само по себе не ново и может быть прослежено с древних времен. Отчасти это можно объяснить неким «конъюнктурным» интересом оккультных теоретиков и практиков, дававшим возможность как для некоторого рода самоопределения в культурном контексте, так и для определенной легитимации магической и околوماгической деятельности, которая в древности почти всегда вызывала различные подозрения и опасения и часто становилась причиной негативного отношения со стороны властных и религиозных институтов. Безусловно, в системе Кроули этот фактор также играл определенную, хотя и не первичную роль. Есть и другой момент, который само формирование этой системы увязывает не только с ее статусом в социальных диспозициях, но и с ее саморепрезентацией в онтологическом и антропологическом аспектах.

Базис кроулианской системы составляет учение Телемы (широко используются производные от этого термина – «телемиты», «телемитский» и т. п., в большинстве случаев синонимичные словам «кроулианцы», «кроулианский» и т.д.); в переводе с греческого это слово обозначает «воля». Как следует из рассуждений Кроули о воле, под ней в телемитской системе подразумевается не только и не столько желание чего-либо (и совершенно определено – не сиюминутное хотение), но условие и содержание магической практики. Основная цитата, отражающая суть воли, содержится в формуле «Делай что изволишь – таков весь Закон» [Кроули 2006б, 82] – «Do what thou wilt shall be the whole of the Law». Вне контекста она зачастую трактуется буквально, но телемитская философия

подразумевает радикально отличающуюся интерпретацию, упомянутую выше.

Внедрение категории «воля» в оккультный лексикон связано с центральным событием телемитской историографии – получением основного телемитского текста – «Книги Закона»¹. По рассказам самого Кроули, она была продиктована ему в 1904 г. во время его нахождения в Каире году некой сверхъестественной сущностью по имени Айваз. Согласно этому тексту, комментариям к нему и дальнейшим многочисленным работам Кроули, обретение «Книги Закона» отмечает смену эпох, Эонов, названных по именам атрибутированных им египетских божеств, – Эона Осириса на Эон Хора; фактически, мы имеем дело с неким подобием ясперовского *Achsenzeit*, «осевого времени», но длившемся не столетия, а сконцентрированного в нескольких днях. Не вдаваясь в подробности различий между Эонами, можно отметить, что наступление Эона Хора подразумевает глобальную (но не коренную) перемену мироустройства, ориентирующуюся отчасти на предыдущий Эон.

В соответствии с ней объясняется необходимость новой рецепции антропологии и перехода на радикально новые магические практики². Меняется и сама идея магии (применительно к телемитской системе это слово в русском тексте нередко приводится как «магика»: Кроули ввел в оборот термин «*magick*», с буквой «к» – для более четкой дифференциации по сравнению с «обычной» магией, «*magic*», понимаемой очень широко, включая «низкую магию», бытовое или народное «колдовство» и т. п.): так как речь идет об определенной онтологической перестройке, которую можно объяснять не только посредством умозрительных философских практик, но и академических дисциплин (включая естественные), магии придается научный оттенок. Так, Кроули дает следующее определение: «Магия – это Наука и Искусство вызывать Перемены в соответствии с Волей» [Кроули 2009а, 38]. Это же определение приводится и в его «Магии без слез» [Кроули 2008б, 34]. Вопрос об опреде-

¹ Оригинальное название текста – «*Liber AL vel Legis sub figura CCXX*»; один из переводов см. в издании: [Кроули 2006б, 79–98].

² См. в «Книге Закона» (II:5): «Смотрите! Ритуалы старого времени черны. Пусть вредные будут отброшены; пусть полезные будут очищены пророком! Тогда это Знание сделается верным» [Кроули 2006б, 79–80].

лении магии как искусства во многом наследует традиционный взгляд на магию (а также на алхимию) и требует отдельного изучения.

В сборнике писем «Магия без слез» Кроули приводит следующий постулат магии: «**ЛЮБОЕ** требуемое изменение может быть произведено посредством силы, подходящей по своему уровню и качествам, приложенной подходящим образом через подходящие средства к подходящему объекту» [Там же, 35]. Это утверждение является формулировкой некоторой идеи системы философии науки, натурфилософской по своей сути (но далеко не к некоей «философии магии»), отнюдь не оправдывающей реализацию визуально наблюдаемых «чудес». Так, Кроули комментирует данный постулат следующим образом: «На нашем уровне знаний и силы мы не можем вызвать солнечное затмение, превратить свинец в олово или сотворить человека из грибов. Но *теоретически* возможно вызвать в любом предмете любое изменение, на которое он способен по своей природе; их условия и раскрываются в вышеуказанном постулате» [Там же] (курсив наш. – В. К.).

Далее Кроули приводит 28 «теорем магии», часть которых представляют собой определенное переосмысление и дополнение существующих идей в естествознании и философии науки:

«...10. В Природе все явления связаны, хотя мы не всегда знаем, каким именно образом ...

11. Наука позволяет нам извлекать пользу из связей в природе с помощью практического применения некоторых принципов. Их взаимодействие затрагивает понятия разного уровня, соединенные друг с другом способом, недоступным для нашего нынешнего понимания ...

15. Любая приложенная сила воздействует на все уровни бытия сущности, заключенной в объекте применения, вне зависимости от того, на каком уровне эта сила была применена ...

21. Нет предела расширению связей любого человека со всей Вселенной; ибо если человек един с какой-то идеей, то ограничения перестают действовать. Но возможности человека по использованию таких сил ограничены его собственными психическими силами и способностями и особенностями его окружения ...» [Там же, 37–41].

Данные тезисы не только представляют своего рода натурфилософский взгляд на мир и науку, но и очень близки

к теории К. Г. Юнга (преимущественно в аспекте акаузальности), которая была знакома Кроули, хотя на его систему не оказывала прямого решающего влияния. Многие современные авторы, исследующие Телему, нередко указывают на близость телемитских и юнгианских воззрений (см., например, диссертационные исследования: [Kenton 2007; Kenton 1999]; в русскоязычной литературе связь воззрений Юнга и Кроули рассмотрена в работах: [Телемский 2008а; Телемский 2008б]).

Сходство между указанными концепциями оказало значительное влияние на дальнейшее развитие оккультных представлений о науке и ее месте в магии. Попытки исследования и интерпретации Телемы сквозь призму юнгианства и постюнгианства в настоящее время довольно распространены и в целом весьма последовательны, причем они предпринимаются как для объяснения духовного развития мага в контексте индивидуации [IAO 131 2009, 48], так и для объяснения основополагающих принципов магии – преимущественно с позиций теории архетипов. Так, *magnum opus* Кроули, книга «Liber 777»¹, содержащая таблицы, которые связывают систему каббалистических Путей Древа Жизни и магических объектов разного рода (ароматы, планеты, арканы таро, божества и т.д.), в одной из современных интерпретаций представлена как система архетипов: «Эта концепция глубоко созвучна утверждению Юнга, которое гласит, что архетип можно постичь не сам по себе, ибо он есть лишь безличный принцип, закон, по которому сознание самоорганизуется окружающую реальность» [Телемский 2008б, 22].

Стоит отметить углубленный интерес к научному мировоззрению и современным научным достижениям в оккультных направлениях на основе учения Кроули – в частности, Магии Хаоса, Тифонийского течения, Магии Маат, многочисленных телемитски-ориентированных орденов, чье учение базируется на системе ордена Золотой Зари. В их идеях порой прослеживаются отголоски кроулианского интереса к науке, но, как правило, вырождающихся в парапсихологические «эксперименты» или научно-фантастическую образность.

В историческом аспекте Телема имеет с наукой как минимум одно непосредственное пересечение, не только спекулятивное.

¹ На настоящий момент самый полный изданный русский перевод, правда, имеющий множество неточностей – [Кроули 2006а].

Решающее влияние на представление о наличии некоей связи телемитской мысли с научной оказала личность знаменитого американского ученого-инженера Дж. У. Парсонса (1914–1954). Парсонс – один из основателей лаборатории реактивного движения при американском агентстве NASA, по сей день занимающейся созданием большинства современных исследовательских космических аппаратов вплоть до орбитальных телескопов и межпланетных зондов.

Несмотря на строго рациональный и практический интерес к науке и большие достижения в ней, Парсонс глубоко интересовался телемитской магией и состоял в созданных Кроули орденах – О. Т. О. и А.: А.:, причем в первом занимал крупную административную должность: был Мастером «Агаре» – калифорнийской ложи О. Т. О.

Взгляды Парсонса на Телему и вообще магию носили «расширительный» характер (благо существенных ограничений в данном учении на концептуальные дополнения практически нет): среди телемитов он известен и как практиковавший маг, и как теоретик, пытавшийся внедрить в телемитский кругозор научные концепции вплоть до альтернативной антропологии (так, в эссе «Общая теория поля» он пытался в рамках указанной дисциплины представить поведение живых организмов, в том числе и человека [Parsons 1989, 85–88]). Парсонс погиб во время взрыва в его лаборатории при не вполне ясных обстоятельствах – и этот факт, соединенный с эзотерическими сторонами биографии ученого, во многом вдохновил ряд упомянутых «посттелемитов» на многочисленные мистификации и развитие их оккультных представлений ярко выраженного паранаучного характера (связанных с уфологией, телепатией и т. п.). Впоследствии возникло множество спекуляций такого же рода в связи с тем, что в честь Парсонса был назван кратер на Луне, на ее «темной» стороне [Evans 2007, 53].

Однако радикальное отличие первоначальной кроулианской системы в рассматриваемом плане состоит в представлении о науке, как об определенной системе *методов* магических практик. «Главный метод науки – эксперимент – является, как это ни странно для непосвященного, и главным методом магии», – отмечается в одной из современных интерпретаций [Телемский 2008б, 233]. Недвусмысленно это сформулировано и в девизе кроулианского ордена А.: А.:: «Метод – наука, цель

– религия». Суть такого взгляда в определенной мере может быть оценена с позиций взаимодополнительности религиозного и научного мировоззрения [Crowley 1989, 618]. Развитие этой идеи нередко приводит к дальнейшему осмыслению Телемы как *научной религии*¹.

Кроме того, в таком представлении можно усмотреть определенную преемственность, связанную с мистическими течениями, возникшими ранее, в том числе и масонского толка. Ср. высказывание Кроули: «...чистейшие из наших умозрительных представлений символически выражаются средствами Математики. “Бог – Великий Арифметик”. “Бог – Великий Геометр”. Поэтому наилучшая подготовка к его постижению – воспитание ума в категориях этой науки» [Кроули 2009а, 57].

Отказ от научного мировоззрения в Телеме – явление крайне нежелательное, ограничивающее возможности Великого Делания: «Рядовой мистик презирует Науку, провозглашая ее “иллюзией”; но это самое пагубное из всех мыслимых заблуждений ... Подсознательный стыд за собственную глупость побуждает его все более активно нападать на Науку; он злорадствует при виде ошибок, постоянно встречающихся в научных расчетах, не понимая того, что расчеты всегда проводятся лишь в определенной степени приближения ... И, напротив, если человек в своем рациональном мышлении опирается на твердые принципы; если он глубоко постиг основы одной из фундаментальных наук и следует выверенным путем между нею и родственными ей предметами, понятными ему лишь в общих чертах, ... то ему останется лишь собрать урожай с поля Знания, вспаханного, засеянного и вызревшего благодаря всем его вышперечисленным усилиям» [Кроули 2009б, 163–164]. Подобные идеи являются базисом не только для теории, но и для практики магии, что наблюдается в различных уточнениях понятия магии у Кроули: «Магия – это наука о том, как понять себя и свои условия. Это искусство практического применения данного понимания» [Кроули 2008б, 41].

Для телемитской «магической научности» безразлично доминирование какой-либо научной области или картины мира. «Если научную теорию приходится менять, когда она не может объяснять какие-то явления, то магические парадигмы более

¹ Любопытный анализ такого представления изложен в статье Великого Генерального Мастера Великой Ложы О. Т. О. США [Sabazius]).

гибки, – отмечает исследователь современной магии Патрик Данн. – Маг может постоянно держать в уме многочисленные, порой даже противоречащие друг другу концепции... Мультипарадигмальность – это *sine qua non* магии, хотя я и уверен, что магическая парадигма, чтобы быть полезной, должна обладать рядом преимуществ, свойственных научной теории» [Данн 2008, 33].

Добавим, что вопрос саморепрезентации телемитских и посттелемитских сообществ может быть рассмотрен и во многих других аспектах, помимо взаимосвязи с научным знанием – частности, в историческом, философско-антропологическом, психологическом, этическом. Их изучение представляется интересным и продуктивным направлением дальнейших исследований.

ЛИТЕРАТУРА

Балагушкин Е. Г. Аналитическая теория мистики и мистицизма // Мистицизм: теория и история. М.: ИФРАН, 2008. С. 14–71.

Бут М. Жизнь мага: Биография Алистера Кроули. Екатеринбург: Ультра.Культура, 2006.

Данн П. Магия эпохи постмодерна. Искусство магии в информационном пространстве современной эпохи. СПб: Весь, 2008.

Дюкетт Л. М. Магика Алистера Кроули. СПб.: Весь, 2008.

Кроули А. 777. Каббала Алистера Кроули. М.: Ланселот, 2006 (а).

Кроули А. Книга Четыре: Мистицизм и Магия. М.: Ганга, 2008 (а).

Кроули А. Магия без слез. М.: Старклайт, 2008 (б).

Кроули А. Магия в теории и на практике. М.: Ганга, 2009 (а).

Кроули А. Святые Книги Телемы. Тверь: Kolonna Publications, 2006 (б).

Кроули А. Шаг за шагом к истине. Краткие очерки // Халдейские оракулы; Кроули А. Восемь лекций по йоге. М.: Ганга, 2009 (б). С. 163–164.

Парнов Е. Трон Люцифера. Краткие очерки магии и оккультизма. М.: Грифон, 2006.

Стивенсен П. Р. Легенда об Алистере Кроули. М.: Ганга, 2009.

Телемский О. Полет змея. Магия Телемы XXI века: мировоззрение, теория, практика. СПб.: Вест, 2008 (а).

Телемский О. Прыжок в бездну вершин. Азбука символа. Современный взгляд на Таро Алистера Кроули. СПб.: Вест, 2008 (б).

Crowley A. The Confessions of Aleister Crowley. An Autohagiography. L.: Penguin Books, 1989.

Evans D. Aleister Crowley and the 20th Century Synthesis of Magick. London: Hidden Publishing, 2007.

IAO 131. Naturalistic Occultism / Society of Scientific Illuminism, [2009].

Kaczynski R. Perdurabo. The Life of Aleister Crowley. Tempe: New Falcon Publications, 2002.

Kaczynski R. Weiser Concise Guide to Aleister Crowley. San Francisco, Newburyport: Weiser Books, 2009.

Kenton K. L. Magick // Liber Aba and Mysterium Coniunctionis: A Comparison of the Writings of Aleister Crowley and C. G. Jung. Ottawa, 1999.

Kenton K. L. Routes of Wholeness: Jungian and Post-Jungian Dialogues with the Western Esoteric Tree of Life. Essex, 2007.

Parsons J. W. Freedom is a Two-Edged Sword. NY: O. T. O.; Las Vegas: Falcon Press, 1989.

Sabazius. Scientific Religion // [электронный ресурс]: <http://www.hermetic.com/sabazius/FGMV4N1.htm/>

Е. А. Кузьмишин

ТИПОЛОГИЯ МАСОНСКИХ ПОСЛУШАНИЙ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Как своеобразное мистико-философское течение масонство существует в России вот уже почти три века, хотя нельзя сказать, чтобы его существование здесь было безмятежным или даже просто непрерывным. В истории российского масонства прослеживаются четыре этапа, которые можно также назвать «пришествиями», поскольку в каждый из периодов оно бывало занесено на территорию страны из-за рубежа и существовало в ней некоторое время вплоть до очередного официального запрета.

Также важно отметить, что как мировое, так и российское масонство – не монолитное движение, потому что оно дробится и подразделяется на многочисленные течения и ответвления, зачастую состоящие между собой в конфронтации. Согласно своим конституциям и регламентам, масонство не является религиозной конфессией или заменой таковой, политической партией, оккультным, магическим обществом или организацией социальной взаимопомощи. Однако, с точки зрения реального положения вещей, было бы неверно умалчивать о том, что сам социальный состав масонского братства (в основном это интеллигенция, предприниматели, представители творческих профессий, военные, в прошлые века – аристократия) провоцирует постоянные отклонения в работах лож в сторону религиозной, политической, мистической специфики или попросту в сторону праздного совместного времяпрепровождения.

Даже поверхностно рассматривая периоды существования масонства в России, исследователю действительно приходится наблюдать совершенно определенную закономерность.

I период истории российского масонства: с середины правления Елизаветы до запрета при Павле I. Масонство «политической» ориентации состоит из приближенных ко двору видных представителей родовитого дворянства, активно вовлеченных в контакты с наследником престола и надеющихся обрести «масонского царя», чье правление не сравнится даже с просвещенным абсолютизмом его матери. Масонство «религиозной» ориентации представлено розенкрейцерскими исканиями Новикова и Шварца, «истинным христианством» Лопухина и Гамалеи. И конечно, численно около половины братьев (и в России, и в мире в целом) считали масонство наиболее подходящим местом для дружеских философских бесед, взаимопомощи в делах торговых и придворных и ни на чем больше старались не фокусировать внимание, чтобы не забивать голову лишним и кто знает – вдруг и опасным. Происхождение лож – в основном английское, немецкое и шведское.

II период: с 1802 по 1822 гг., при Александре I. «Политическое» масонство жаждет конституционных преобразований по европейскому образцу, особенно после иностранной кампании 1813 гг., что приводит к созданию тайных революци-

онным обществ и грандиозному провалу 25 декабря 1825 года. «Религиозное» масонство строит на развалинах русского розенкрейцерства и мартинизма шведско-немецкий клерикальный неотамплиеризм под руководством О. А. Поздеева, однако терпит поражение от «либертинского» французского устава и отходит на задний план [Серков 2001, 493].

Также с последних десятилетий XIX в. приобретает все большее значение критерий масонской регулярности, ранее не оказывавший существенного влияния на масонство в России. Многообразие масонских юрисдикций, их разноукладность и путаница с учредительными документами привели мировые масонские центры в Англии, Америке и континентальной Европе к идее отделения «правильного» масонства от всех видов «неправильного». Обострилась эта проблема после отказа Великого Востока Франции в 1877 г. от принципа работ во имя Великого Архитектора Вселенной, а затем во время Первой и Второй мировых войн, когда масонское братство фактически пребывало в организационном хаосе и испытывало трудности с самоидентификацией. Продолжительный кризис привел к формированию к середине 50-х годов XX в. в мировом масонстве трех довольно четко очерченных типов масонских организаций, которые более или менее явно отражены в крупнейших мировых союзах территориальных юрисдикций. Такие организации бывают:

- регулярными – соблюдающими старинные масонские законы (ландмарки) и признаваемыми Объединенной Великой ложей Англии,
- традиционными – соблюдающими ландмарки, но по разным причинам не входящими в регулярный союз,
- либеральными – отказавшимися от соблюдения тех или иных ландмарок, но продолжающими именоваться масонскими [Бауер 2002, 4].

Конфликт между регулярными, традиционными и либеральными масонскими послушаниями впервые начал оказывать влияние на работу российских вольных каменщиков в **третий период существования масонства** в этой стране, а именно с 1908 по 1918 гг. Первые контакты осуществлялись российскими кандидатами с либеральным Великим Востоком Франции, однако позднее в Россию нашли путь и представители традиционной Великой ложи Франции,

и даже Объединенной Великой ложи Англии. Это добавило путаницы в и без того непростые взаимоотношения между масонами России, тем более что в основном ложи использовались ими не для духовного развития или эзотерического поиска, а совершенно явно и неприкрыто – для формирования внепартийных политических группировок. Уже в 1910 г. на общем конвенте российских каменщиков принимается решение о «ропуске» лож, что в действительности означает отказ от международных связей и признания, а непосредственно после этого конвента создается Великий Восток народов России, работающий в чисто политическом, точнее, парламентско-партийном, русле без ритуалов, соблюдения ландмарок или связи с иностранными юрисдикциями [Серков 2009, т. 1, 118]. Параллельно в стране существуют несколько мистических кружков, которые совершенно независимы от мировых юрисдикций и европейских традиций. В основном они принимают названия исторических обществ, представляясь мартинистскими, розенкрейцерскими или тамплиерскими. Но Октябрьская революция и последовавшие за ней события снова прерывают масонскую историю в России. Последняя подпольная ложа была уничтожена в Москве в 1934 г., и относилась она уже, строго говоря, не к масонству, а к стихийному неорозенкрейцерству, хотя в документах ОГПУ фигурировала как «масонская» [Никитин 1998, 181–182].

Русское масонство продолжало существовать за границей в виде русских лож в иностранных юрисдикциях и отдельных русских вольных каменщиков в иностранных ложах. К счастью, в конце 1980-х гг. наметились перспективы возрождения масонского братства на территории СССР. В противном случае русское масонство окончательно растворилось бы в местных юрисдикциях по естественным причинам (на примере Франции) – из-за смерти последних русскоязычных братьев, отсутствия притока новых русскоязычных членов, унификации ритуалов и их языка. Последняя русскоязычная ложа, действовавшая в Провинциальной великой ложе провинции Лютеция Великой Национальной ложи Франции, перешла на работы на французском языке не позднее 2004 г.

Начиная с 1981 г. в Париже проходит активная кампания, организованная русскими вольными каменщиками разных послушаний для пропаганды масонства среди граждан СССР

и создания почвы для его возвращения в Россию. В 1988 г. для этого было создано особое общество «А. С. Пушкин», в которое вошли 45 русских по происхождению братьев и сестер французских лож. Традиционно считается, что первая ложа на советском пространстве возникла на территории современной Украины, но документально это положение пока не подтверждено. Отправной точкой в развитии современного масонства в России считается 1989 год.

«В начале 1989 г. российский гражданин, философ по образованию, Г. Б. Дергачев обратился к своему знакомому французу, о масонстве которого ему стало известно, с просьбой вступить в Орден вольных каменщиков. Вопрос был обсужден в руководстве Великого Востока Франции, и 31 марта 1989 г. досточтимому мастеру парижской ложи L'Ouevre Fraternel было поручено организовать прием российских подданных в масонство. 10 апреля 1989 г. кандидатура Г. Б. Дергачева была обсуждена в ложе, однако прошел почти год, прежде чем 9 марта 1990 г. состоялся его прием сразу в три степени масонства в ложе L'Ouevre Fraternel» [Серков 1999, 332].

Вскоре был проведен прием в братство нужного количества кандидатов из числа знакомых и друзей Г. Б. Дергачева, и уже 27 апреля 1991 г. представительная делегация Великого Востока Франции открыла в Москве первую ложу своего послушания – «Северную звезду». С этого момента можно отсчитывать **четвертый период существования масонства в России.**

Практически одновременно с Великим Востоком начали работу по созданию своих лож в России Великая ложа Франции и Великая Национальная ложа Франции (регулярное послушание в союзе с ОБЛА).

«30 [августа 1991 г.] ... в союзе Великой ложи Франции в Москве была открыта ложа “Николай Новиков”. Позднее тем же французским масонским послушанием были основаны ложи: в августе 1992 г. “Сфинкс” (Петербург), и “Геометрия” (Харьков), а 30 октября 1993 г. – “Лютеция” (Москва)» [Серков 1999, 332].

Регулярное послушание и самый активный его пропагандист в России – выдающийся русско-французский масонский деятель Михаил Васильевич Гардер – преуспели в убеждении лидера российских каменщиков Г. Б. Дергачева перейти в масонскую регулярность, и после его вступления в ложу под эгидой

ВНЛФ эта юрисдикция учредила в Москве регулярную ложу «Гармония» (14 января 1992 г., официально инсталлирована 7 сентября 1992 г.). В течение года после этого были учреждены регулярные ложи «Лотос» (Москва) и «Новая Астрея» (С.-Петербург, после регуляризации в 1995 г. – «Астрея»), и к концу 1994 г. в их состав путем регуляризации в ходе особого ритуала вошли многие бывшие члены лож Великого Востока и Великой ложи Франции. Ложи этих последних послушаний пришли во временный упадок, от идеи создания собственной национально-территориальной юрисдикции пришлось отказаться, и ситуация остается более или менее стабильной до сих пор: каждая из этих масонских юрисдикций представлена в России одной ложей с десятком членов.

В марте 1994 г. прошло неформальное совещание представителей российских лож разных французских послушаний, на повестке дня которого стоял вопрос о дальнейших действиях и возможной полной регуляризации российских каменщиков. Участники совещания, однако, постановили сохранить «гармонию в многообразии» и остаться в ранее избранных ими для себя юрисдикциях.

Численный и качественный рост российских лож регулярного послушания закономерно привел к учреждению 24 июня 1995 г. независимой национально-территориальной регулярной организации российских вольных каменщиков – Великой ложи России – и инсталляции ее первого Великого Мастера Г. Б. Дергачева. Затем 6 июля 1996 г. регулярным Верховным Советом 33-го градуса Древнего и Принятого Шотландского устава для Франции в Москве был учрежден Верховный Совет России, под управлением которого с тех пор проходят работы российских регулярных братьев, посвященных в градусы данного устава высших степеней [Серков 1999, 335].

В течение последующих пяти лет Великая ложа России активно расширяла свое присутствие на территории страны, открыв ложи в нескольких городах и достигнув рубежа в 400 членов. Однако ее работы сопровождалась постоянными конфликтами в руководстве относительно путей развития масонства в России и в особенности – контактов с государственными структурами и крупным бизнесом. В результате возникновения неразрешимых противоречий внутри коллегии великих офицеров и формирования группы лож и отдельных

братьев, настроенных оппозиционно по отношению к руководству ВЛР, летом 2001 г. произошел раскол, и представители 6 лож ВЛР объявили о создании собственной юрисдикции – Русской Великой Регулярной ложи.

Следующие пять лет ознаменовались для российского масонства, с одной стороны, попытками новообразованной РВРЛ обрести мировое признание сначала в регулярном, затем – в традиционном союзе, а с другой стороны, дальнейшим углублением внутренних конфликтов в руководстве ВЛР, приведших к смещению Г. Б. Дергачева с поста Великого Мастера. Все большее влияние на деятельность ВЛР приобретало руководство Верховного Совета 33-го градуса, что противоречило масонскому законодательству и вызывало нарекания как у самих российских братьев, так и у руководства братских иностранных юрисдикций.

К весне 2006 г. положение в ВЛР обострилось настолько, что в оппозиции к уже третьему ее Великому Мастеру оказались две трети великих офицеров и больше половины лож страны. Отсутствие четкой стратегии работы организации, непрозрачность ее управления и финансов, ложь и приписки в отчетности, отказ от реализации любых проектов в области просвещения и благотворительности (основных сфер масонской деятельности во внешнем мире) и угроза отзыва международного признания по причине несоответствия требованиям регулярности привели к созыву чрезвычайной ассамблеи Великой ложи России 29 мая 2006 г.

Однако на этой ассамблее стороны не смогли прийти к единому решению, а разразившийся скандал с привлечением органов правопорядка не позволил ее работам даже ритуально открыться. На следующий день, 30 мая, две противоборствующие группы провели ассамблеи раздельно, и на одной пост Великого Мастера был сохранен за действующим третьим Великим Мастером, а на второй был избран новый Великий Мастер. Таким образом, Великая ложа России оказалась разделенной надвое, причем обе группы сохранили за собой оригинальное название.

В течение всего следующего года руководство обеих организаций, именовавшихся «ВЛР», активно отстаивали свои точки зрения и обменивались обвинениями перед руководством иностранных великих лож, соглашавшихся выступить в роли

третейского судьи в данном конфликте. Наконец, материнской для Россией Великой Национальной ложей Франции был назначен комитет для проведения объединительной ассамблеи ВЛР с избранием нового руководства в присутствии наблюдателей от Объединенной Великой ложи Англии и Комиссии по признанию Конференции Великих Мастеров Северной Америки.

Между тем руководство той части ВЛР, которая избрала себе нового Великого Мастера, вступила в переговоры с руководством ранее образованной РВЛР и предложила программу объединения и вхождения в регулярное пространство, о чем было заключено неформальное соглашение.

Подготовленная французским комитетом и руководством обеих российских регулярных юрисдикций ассамблея состоялась 30 июня 2007 г. Обе группы масонов собрались в одной московской гостинице, но в разных помещениях. Переговоры о процедуре голосования окончились ничем, единого голосования не произошло, группа прежнего Великого Мастера избрала себе нового руководителя в лице тогдашнего лидера Демократической партии России А. В. Богданова, а группа, соединившаяся с братьями РВРЛ, также избрала нового Великого Мастера. Разные масонские группы, естественно, по-разному трактовали итоги неудавшегося «объединения», объясняя крах этой идеи причинами всякого рода – от подкупа отдельных причастных лиц до общей неготовности российского вольного каменщичества к самостоятельной конструктивной работе. Неоспорим, правда, факт, что избрание действующего политика руководителем масонской юрисдикции идет вразрез с мировыми масонскими традициями. Вместе со многими другими причинами принципиального и межличностного характера это послужило поводом к развитию глубокого и крайне ожесточенного конфликта между российскими послушаниями и их отдельными членами, который с 2005 года и до сих пор разворачивается в интернете, время от времени, к прискорбию, выплескиваясь и в прессу.

Большая группа масонов (членов ВЛР и РВРЛ), в результате ассамблеи 2007 г. выпавшая из регулярного масонского пространства, к осени 2008 г. завершила продолжительные и напряженные переговоры с Великой ложей Франции и 11 октября 2008 г. провела учредительную ассамблею, где избрала себе

название «Объединенная Великая ложа России» и объявила о заключении договора о братских отношениях с Союзом традиционных великих лож под руководством Великой ложи Франции.

После административного оформления второго раскола и официального создания новой юрисдикции как в ВЛР, так и в ОВЛР прошла санация мастерских, часть которых были закрыты в связи с переходом их членов в другое послушание или отсутствием кворума (7 Мастеров-каменщиков) и собраний в течение долгого времени. Тем не менее, в двух этих юрисдикциях существуют ложи под одними и теми же названиями. Показателен пример лож «Гармония» и «Лотос», основанных, соответственно, первой и второй в России. Их братья работали под эгидой первоначальной ВЛР, РВРЛ, двух пост-раскольных ВЛР и продолжают работать под эгидой современной ВЛР и ОВЛР, не имея при этом права присутствовать на ритуальных собраниях друг у друга.

Не пожелавшая присоединиться к ОВЛР группа каменщиков – бывших членов ВЛР – в течение года оставалась в состоянии «силанума» («сна»), не участвуя в работах лож, но при этом ведя переговоры с руководством Древнего и Изначального устава Мемфиса-Мицраима в Париже. В результате уже 24 июля 2009 г. в Москве в эту смешанную масонскую систему (для мужчин и женщин) были приняты 11 российских масонов, и для них была учреждена ложа «Имхотеп», № 125 в реестре Великой Символической ложи Франции.

Кроме того, с 2005 г. в Москве и Санкт-Петербурге активно действует немногочисленная группа женщин, стремящихся к созданию чисто женской масонской ложи. Три из них получили в 2007 г. посвящение в Латвии в ложе под эгидой Великой Женской ложи Франции и в настоящее время ожидают дальнейших действий руководства юрисдикции в данном направлении.

Итак, в настоящее время регулярное послушание международного союза под руководством Объединенной Великой ложи Англии представлено в нашей стране Великой ложей России. Это 20 мастерских, заявленных как действующие в 8 городах страны и насчитывающие около 250 человек.

Традиционное послушание международного союза, возглавляемого Великой ложей Франции, представлено

Объединенной Великой ложей России – 12 мастерских, заявленных как действующие в 3 городах, около 300 человек. Также в Москве отдельно существует ложа «Николай Новиков» Великой ложи Франции, не присоединившаяся к ОВЛР (7–10 человек).

Либеральные послушания представлены одной ложей Великого Востока Франции «Москва» (около 10 человек), одной ложей Великой Символической ложи Франции Устава Мемфиса-Мицраима «Имхотеп» (16 человек) и группой российских женщин (5 человек), часть которых прошли масонское посвящение под юрисдикцией Великой Женской ложи Франции. Вместе с новыми кандидатами они заняты подготовкой почвы для создания в Москве или Санкт-Петербурге первой женской ложи под эгидой ВЖЛФ.

Также необходимо упомянуть о системе высших, или дополнительных, масонских степеней, которые административно оформлены в независимые от великих лож, но неразрывно связанные с ними общим членством Верховные Советы 33-го градуса Древнего и Принятого Шотландского устава при регулярной Великой ложе России и традиционной Объединенной Великой ложе России. При «египетской» ложе «Имхотеп» существует коллегия Усовершенствования, предназначенная для работ братьев и сестер, посвященных в степени с 4-й по 14-ю Устава Мемфиса-Мицраима. Коллегия подчинена Национальному Державному святилищу данного устава во Франции.

В России есть около 30 масонов, посвященных в степень Королевской Арки под эгидой Верховного Великого Капитула Англии и Уэльса, которые состоят в российских ложах, но не имеют возможности проводить работы в этой степени на родине, поскольку в России капитул, подобный английскому, не учрежден. Точно так же вынуждены ездить на работы за границу российские братья, принявшие посвящение в степени Йоркского масонского устава в США или Германии. Насколько позволяют судить источники, другие масонские юрисдикции и степени в современной России не представлены. В стране существует несколько парамасонских и традиционно отождествляемых с масонством организаций (мартинисты, О. Т. О., розенкрейцеры), однако их систематизация не входит в задачи данной работы.

ЛИТЕРАТУРА

Никитин А. Л. Мистики, розенкрейцеры и тамплиеры в Советской России. Исследования и материалы. М., 1998.

Серков А. И. История русского масонства XX века. В 3-х т. М.: Издательство им. Н. И. Новикова, 2009.

Серков А. И. История русского масонства после второй мировой войны. СПб, 1999.

Серков А. И. Русское масонство. 1731–2000 гг. Энциклопедический словарь. М.: РОССПЭН, 2001.

Bauer A. The Great Divide: The Grand Orient of France and Dogmatic Freemasonry: Address To The 2002 California Masonic Symposium // [электронный ресурс]: <http://phoenixmasonry.org/>

Л. М. Макарова

РОЛЬ ЭЗОТЕРИКИ В КОНСТРУИРОВАНИИ ИДЕОЛОГИИ НАЦИОНАЛ-СОЦИАЛИЗМА

Применение нерационализируемых элементов в той или иной степени свойственно любой идеологии, претендующей на универсальность, пригодность для воздействия на разные категории населения. Чаще всего внедрение иррациональности достигается за счет размывания конкретного содержания идей, что, в свою очередь, связано с широким обращением к символике, с апелляцией к чувству, а не к разуму. В идеологии учитывается и опыт, приобретенный ранее. Так, задолго до Гитлера в Германии мистический оттенок приобрел национализм. Вероятно, из-за медленного развития страны национальная проблема не могла найти реалистического выражения.

В немецкой историографии отмечены невинные упоминания о божественной сущности народа (Volk), якобы присутствовавшие в творчестве немецкого поэта-романтика, публициста и историка Э. Арндта (1769–1860) [Samuel 1963, 63]. Примерно в тот же период немецкий философ и теолог П. де Лагард (1827–1891) выдвигал идею теократического политического идеала, при котором нация воспринималась как телесная и одновременно духовная субстанция; основу последней пред-

ставлял Бог. Такое интегрированное национально-религиозное чувство способно было привлечь на рубеже веков, когда традиционно усиливается мистическое восприятие реальности, самые широкие круги населения Германии [Lougee 1962, 259]. Именно с этого времени, как полагает М. Штайнерт, там зародился дух мессианизма, а немецкие историки стали защищать и пропагандировать могущество Германии [Steinert 1972, 17–18]. Усилению этой тенденции в дальнейшем способствовало восприятие итогов Первой мировой войны, когда катастрофа поражения не укладывалась в систему рациональных доводов.

Религиозное сознание становилось неустойчивым, стимулировало готовность к переменам. Наиболее склонными к трансформации культа оказывались тогда в Германии протестанты, поскольку религиозные поиски католиков контролировались Римом. Протестанты к тому же находили собственное вероучение слишком схоластичным, лишенным элемента поклонения, который у католиков занимает серьезное место.

К началу 1930-х гг. среди протестантов произошло политическое размежевание, выделились как группы противников нацизма, так и две группировки протестантов, тяготеющих к нему: «Немецкие христиане» (Deutsche Christen), последователи Гитлера, окончательное организационное оформление которых относится к 1932 г., и «Движение за веру» (Glaubensbewegung), больше ориентированное на мистические установки Розенберга.

«Немецкие христиане» считаются продолжателями раннего лютеранства с уклоном в расизм и явным тяготением к внедрению в религию принципа «фюрерства». Исследователи отмечают также попытки «немецких христиан» обосновать арийское происхождение Христа, превратить его из Бога в «героя» арийского прошлого, иными словами, перенести прежнюю, религиозную, символику в политический контекст.

В соответствии с этими установками корректировалась лексика. В нацистской интерпретации религиозные понятия, как полагает д'Аркур, с неизбежностью приобретают расистский оттенок, что приводит автора к вполне обоснованному предположению о стремлении нацистов внедрить расизм в религию. Особое внимание он уделяет дебатам в среде католического духовенства относительно 24-го пункта программы НСДАП.

Сохранение в нем термина «христианство», пусть и с добавлением «позитивное», он оценивает просто как проявление осторожности, определенное ограничение в манипулировании. Между тем новое понятие подразумевало существование и альтернативного, «негативного» христианства, открывая таким образом путь волюнтаристской трансформации религии [Harcourt 1938, 9–15, 46–47, 54].

При поддержке группировки «Немецких христиан» проводилась корректировка священных текстов. Из Священного писания полностью исключался Ветхий Завет, как неарийское сочинение, и все послания апостола Павла, считавшегося у нацистов глашатаем иудаизма, в противоположность Христу, чье арийское происхождение официально обосновывалось [Busch 1932, 23–26].

Второе пронацистское направление, «Движение за веру», предполагало заменить существовавшие в Германии религиозные течения эрзац-религией, поклонением языческим богам древних германцев. Оно было основано, как отмечают исследователи, на переработке в расистском духе трудов немецкого мистика Мейстера Эккарта (1260–1327). Непосредственным предшественником расистской религиозной политики специалист по истории религии Р. Патри считает Вильгельма II, видевшего истоки христианства не в иудаизме, а в язычестве и таким образом оправдывавшего антисемитские атаки со стороны церкви [Patry 1926, 165]. Нацистская пропаганда предпринимала достаточно масштабные попытки дехристианизации крестьянства, внешне выражавшиеся, в частности, в красочных шествиях, с поклонением Солнцу и огню, с возрождением рунических знаков. Архаические образы и средневековые языческие культы провозглашались выражением примитивной духовной силы нордического человека [Rosenberg 1934, 138–139].

Английский исследователь Р. Гранберджер на примере изменения названий месяцев года демонстрировал внедрение неопаганизма неоязычества через древнегерманскую лексику, отмечая, что и в случаях сохранения прежнего названия менялось содержание понятия [Grunberger 1971, 446]. Семантические манипуляции он считает основным приемом дехристианизации Германии.

Несмотря на резко негативное отношение Гитлера к христианству, открыто на него нацисты не покушались и по-

следовательно отвергали обвинения в атеизме, настойчиво подчеркивая, что речь идет о новой «религии крови», обладающей неопределимыми преимуществами перед сектантством существующих церквей. Целенаправленного преследования церкви не было и на оккупированных территориях; из системы богослужения ликвидировали лишь национальный элемент [Madańczyk 1970, Т. II, 190–191; Шкаровский 2002, 482–487].

Нацистский режим был вынужден урегулировать в приемлемом для себя ключе религиозный вопрос, поскольку церкви принадлежало приоритетное право на обслуживание жизненного цикла человека. Главной целью было обеспечить возможность постепенного замещения церкви альтернативной обрядовостью.

Разумеется, совмещение христианства с языческой обрядовостью, а тем более покушение на догматику вступало в конфликт с традиционным религиозным сознанием, хотя и пыталось опереться на привычные формы. Тем не менее, возмущение священнослужителей традиционных вероисповеданий было значительным и выражалось вначале в осуждении ими наиболее одиозных с их точки зрения проявлений новой религии, в частности, попыток сакрализации фюрера, а позднее способствовало консолидации сил представителей оппозиционной режиму исповедальной церкви (Bekennende Kirche) во главе с Мартином Нимеллером [Niemöller 1952]. Эта церковь формировала оппозицию нацизму именно в области церковной догматики.

С появлением в 1930 г. одного из основополагающих нацистских сочинений – книги А. Розенберга «Миф XX столетия» – новое дополнительное значение, с оттенком мистики, приобрел также термин «пространство», ставший обозначением фона, на котором разворачивалась эсхатологическая драма столкновения рас. Главная цель книги Розенберга – обосновать логику мирового исторического развития как процесса постоянного возрождения носителей арийской крови, своеобразного «вечного возвращения». Германская история в такой интерпретации становится арийской Вечностью с тысячелетним измерением, охватывает иное, статичное пространство и время, и предполагает в качестве эсхатологической перспективы будущее мировое господство арийцев [Гюнтер 2002, 62–81; Бердяев 1990, 25]. С точки зрения организации материала книга

Розенберга противопоставляется Библии и весьма напоминает Ветхий Завет, поскольку мифологическое и историческое времена в ней переплетаются, только вместо «колен Израилевых» речь идет о мифическом прошлом арийцев.

Конструирование и внедрение мифа – это реалии не познавательного, а поведенческого плана. Нацисты использовали почти механистический подход, конструируя идеологию из прежде существовавших идеологических систем, исходное назначение которых роли не играло. Имело значение только то обстоятельство, что любая идеология в своей основе мифологична.

Создавалась возможность выражения идеологии языком символов и таким образом усиления эзотеричности ее элементов. Символ обладает дополнительным значением, несущим нечто неопределенное, не поддающееся объяснению. Когда разум пытается определить некий символ, он неизбежно выходит за пределы логики, обращаясь к мифу. Исторический персонаж через миф может превратиться в архетип, реально действующее лицо приобрести черты мифического героя [Элиаде 2000, 173–176; Элиаде 1998, 69].

Символы могут работать на разных уровнях абстрагирования. Свастика на нарукавной повязке нациста или звезда Давида, пришитая к одежде, внешне свидетельствуют лишь о принадлежности к определенной расовой или идеологической группе. Однако каждое из этих обозначений вмещает символическое трехмерное пространство реальности, горнего и дольного миров, и их противопоставление должно сформировать на уровне подсознания картину противостоящих друг другу безмерных параллельных пространств, между которыми постоянно идет мистическая борьба [Hitler 1939, 72–73, 307].

Главным объединяющим элементом, наиболее универсальным и ассоциируемым в целом с нацизмом, оказывается свастика, символ одновременно Солнца, Германии, Бога и фюрера. Первоначально свастика была фамильным знаком императорского дома Гогенцоллернов и на этом основании могла восприниматься немецким сознанием как символ Германии. Но основной смысл постепенно трансформировался, свастика превращалась из германского в арийский символ, хотя по-прежнему с откровенным антисемитским подтекстом.

Лингвистическим эквивалентом свастики оказывается термин Volk (народ), понимаемый нацистами в расовом смысле,

как антипод нации, и имеющий, подобно его производным, выраженное антисемитское значение. В частности, через термин *Völkisch* внедрялась в массовое сознание идея абсолютного доминирования высших рас. Нацистская символика внедрялась в храмы, создавая в зрительном восприятии верующих устойчивую связь несоотносимых на первый взгляд положений: расизма и троичности Бога, идеологических постулатов нацизма и религиозного откровения.

Размывание христианства, таким образом, шло в сторону попытки его контаминации с языческими культами древних германцев, безусловно, модернизированными, поскольку языческие ритуалы искусственно накладывались на менталитет человека XX в. и заполняли в нем нишу, отведенную в сознании иррациональному. В этом направлении развивалась и новая нацистская обрядовость, в частности, так называемое «причащение знаменем крови», введенное для вновь созданных нацистских подразделений. Все это вместе позволяет говорить о нацистской ориентированности на гностицизм, для которого характерно именно смешение языческого и христианского начал [Тальберг 1991, 57–61].

Основное качество нацистской идеологии – конфронтационность – реализовалось при помощи вначале настойчивого самоассоциирования с солнцем, а затем противопоставления света и тьмы, что постоянно подчеркивается и дополняется как терминологическими (*Reich – Staat, Volk – Nation*, ариец – неариец), так и символическими (свастика – звезда Давида) противопоставлениями. Поскольку тьма определялась как выражение всего чуждого нацизму, конфронтационность демонстрировалась при помощи проведения части торжественных мероприятий в темное время суток, когда нацистские факелы буквально и символически рассеивали мрак. Это прекрасно продемонстрировано в фильме Л. Рифеншталь «Триумф воли» (1935) о нюрнбергском партийном съезде НСДАП 1934 г.

Торжественные мероприятия на этом съезде были распределены между темным и светлым временем суток, насколько можно судить на основании просмотра фильма, примерно поровну. Во время ночных празднований уровень освещенности действующих лиц варьировался в зависимости от степени их значимости. Ярко освещенная фигура Гитлера на трибу-

не партийного съезда НСДАП подчеркнуто контрастировала с окружающей тьмой и должна была передавать идею восторжествовавшего героя-лидера. На трибуну переносилось содержание символа заснеженной, неприступной горной вершины, создавалась устойчивая ассоциация с «горным миром».

Самолет Гитлера в начале фильма появлялся на фоне белых облаков. Эти символические характеристики можно рассматривать как своеобразную соляризацию, усиление культа фюрера при помощи его уподобления Солнцу – способ обожествления, принятый в традиционных обществах. Все это дополнялось свастикой на рукаве Гитлера и в когтях орла, простирающего крылья над трибуной. Наличие свастики придавало законченность всей композиции, поскольку торжество нацизма объявлялось единственным условием возрождения Германии.

Солнце и огонь нацистских факельных шествий (в статичных пространствах факелы иногда заменялись прожекторами) сливались в единый символ при помощи руны «соул», означающей солнечный свет [Платов, Дарт 1999, 53] – в первую очередь в виде аббревиатуры СС, организации, которой отводилась ведущая роль в борьбе с расовыми противниками нацизма. Официальными праздниками стали дни зимнего и летнего солнцестояний, с парадными построениями вокруг костров. Несмотря на искусственность новых ритуалов и обрядов, они все же выполняли традиционную функцию создания групповой энергии как варианта самогипноза.

Можно предполагать в этой связи, что нацистские приветствия типа «Heil Hitler» или «Sieg Heil» оказывали на хором произносящих их людей воздействие, подобное мантрам (магическим формулам призыва и заклинания богов в древнеиндийской традиции). В истории древних германцев нечто подобное применялось при подготовке к сражениям. Ставка делалась на интуитивное, нерационализируемое приобщение к нацизму на основе эксплуатации не только национального, но и мистического, чувства. Ритуал в данном случае являлся только вопросом формы, которая помогала выразить это чувство при его изменившейся направленности. Поэтому его двойное, языческо-христианское, происхождение оказывалось несущественным. Возникало явление, именуемое иногда в научной литературе «ритуалистической заменой», при котором прежний, известный из другого опыта ритуал включается в новую,

отличную от прежней систему идей. Для таких целей нацисты отбирали жизнеспособные ритуалы, имеющие универсальный характер, позволяющие многоплановое прочтение.

В нацистской идеологии исследователи обнаруживают отзвуки хилиастической идеи, включая лингвистическую кальку термина «тысячелетнее царство». Присутствие этой идеи с прямым употреблением термина содержится в речи А. Гитлера на партийном съезде 1934 г. в Нюрнберге, относительно нового рейха, который будет существовать тысячу лет [Das Dritte Reich 1990, 37].

Это была апелляция одновременно к реально существовавшей империи Оттонов (образованной в 962 г. и под разными названиями продержавшейся до 1806 г.) и к библейскому «тысячелетнему царству». Практически уже тогда начинается попытка моделировать историю Германии, ориентируясь не на реалии XX в., а обращаясь к библейской и средневековой истории.

Реалистическое начало в тысячелетней перспективе оказывалось существенно поколебленным, и конкретная политическая история незаметно выходила на уровень столкновения добра и зла, поскольку на пути к процветанию «тысячелетней империи» оказывались не просто конкретные страны (хотя впоследствии, при подготовке к войне, противник и конкретизировался), а извечный враг – жидомасоны, еврейский большевизм. Но, поскольку демонстрируемое зло имело вполне конкретное земное воплощение, то, в отличие от традиционной эсхатологии, это новое пространство одновременно оказалось принадлежащим земному, материальному плану. Тысячелетний рейх на практике стал царством «мира сего», что, наряду с попытками обожествления фюрера, вызвало со стороны священнослужителей, особенно католиков, обвинения нацистов в сатанизме.

Манипуляции с пространством на этом не заканчивались. Для торжественных манифестаций по случаю празднования памятных дат режима или съездов НСДАП особым образом оформлялось пространство, временно приобретающее сакральный характер. Такая сакрализация могла быть не только временной, но и постоянной. Постоянный характер она приобретала в местах культовых сооружений, в первую очередь связанных со смертью – погребений, призванных увековечить память борцов за идеи режима.

Пример подобного рода демонстрировался в фильме «Триумф воли», где уже достаточно подробно было показано формирование культа мертвых. Это полностью соответствовало духу вновь создаваемого мира, где смерти принадлежала основная регулирующая функция [Макарова 1994, 144–145]. Присутствие некрофильских тенденций в идеологии является результатом углубленной мифологизации, ориентированной на символы, а не на живых людей. Существование под постоянным воздействием подобных идей приобретает иррациональные черты и мало способствует осмыслению реальной жизни.

Пространство и время нацизма создавали, таким образом, некую иррациональную целостность, в которой отсутствовали реалистические ограничители. Продолжительность жизни населения регламентировалась в зависимости от степени его идеологического соответствия. Изменился отсчет реального времени, прошлое, настоящее и будущее сливались. Весьма серьезное значение придавалось архитектурной организации пространства: как в любом мифологизированном обществе, создавались бесчисленные проекты «городов будущего», имевших прототипом «град божий» и предназначенных для представителей высшей расы.

Пространственная и временная неопределенность дополнялась в нацистской Германии постоянно выдвигаемой идеей обновления при помощи использования языческой символики очищающего огня, Солнца. Заимствуемые внешние формы – например, помещение над алтарем в храме изображения Гитлера – также приобретали иное значение обожествления, отнюдь не тождественное прежней иконе.

Нацистская идеология представляла собой симбиоз примитивного космизма, сведенного к мистическому обоснованию германского превосходства, и элементов христианства. Манипулирование христианскими и псевдоязыческими обрядами имело целью доказать ведущую роль ариев в космическом масштабе.

ЛИТЕРАТУРА

- Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990.
Гюнтер Г. Ф. К. Избранные работы по расологии / Пер. с нем. М., 2002.

Макарова Л. М. Смерть в мировоззрении национал-социализма // Смерть как феномен культуры / Отв. ред. В. А. Семенов. Сыктывкар, 1994. С. 142–151.

Платов А., Дарт ван А. Практический курс рунического искусства. Киев, 1999.

Тальберг Н. История христианской церкви. М., Нью-Йорк, 1991.

Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь (Нацистская политика в отношении Православной Церкви и религиозное возрождение на оккупированной территории СССР). М., 2002.

Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с франц. М., 2000.

Элиаде М. Миф о вечном возвращении. / Пер. с франц. СПб., 1998.

Busch M. Völkische Weltanschauung und biblisches Christentum // Kirche und Staat. Berlin, 1932. № 2. S. 23–26.

Das Dritte Reich. Deutsche Geschichte 1933–1945. Eine Dokumentation. Bonn, 1990.

Grunberger R. The 12-Year Reich: A Social History of Nazi Germany. N. Y., 1971.

Harcourt R. de. Catholiques d'Allemagne. Paris, 1938.

Hitler A. Mein Kampf. München, 1939.

Lougee R.W. Paul de Lagarde (1827–1891). A Study of Radical Conservatism in Germany. Cambridge, 1962.

Madajczyk Cz. Polityka III Rzeszy w okupowanej Polsce. T. I–II. Warszawa, 1970.

Niemöller W. Macht geht von Recht. Der Prozess Martin Niemöllers. München, 1952.

Patry R. La religion dans l'Allemagne d'aujourd'hui. Paris, 1926.

Rosenberg A. Der Mythos des 20. Jahrhunderts: Eine Wertung der seelisch-geistigen gestaltenkämpfe unserer Zeit. München, 1934.

Samuel R. H. The Origin and Development of the Ideology of National Socialism // Australian Journal of Politics and History. 1963. N 1. P. 59–77.

Steinert M. G. Allemagne national-socialiste 1933–1945. Paris, 1972.

СИМВОЛЫ ТИГРА, ЛЬВА И ЛЕОПАРДА В КОЛОДЕ «ТАРО ТОТА» АЛИСТЕРА КРОУЛИ

Алистер Кроули – один из наиболее известных оккультистов XX века. Среди прочих его творений особое место занимает созданная им совместно с Фридой Харрис колода «Таро Тота». Ее глубокий многоплановый символизм, соединяющий в себе образы, заимствованные из Египта, Европы, Ближнего Востока и Индии, породил огромное количество комментариев и истолкований. В данной работе нам хотелось бы остановиться, прежде всего, на некоторых весьма значимых для колоды образах – образе тигра и связанных с ним образах льва и леопарда.

Однако, прежде чем приступить к дальнейшему исследованию, следует заметить, что реализация задуманного нами является делом весьма сложным и сопряженным с рядом проблем методологического характера. К сожалению, в рамках данной статьи не представляется возможным осветить их сколько-нибудь подробно, но в нескольких словах сказать об этом просто необходимо. В плане исследования символизма сакральных предметов (к каковым относится и колода Таро) к настоящему времени сформировался ряд подходов, имеющих различные предпосылки и, соответственно, по-разному решающих проблему. Основную проблему здесь можно сформулировать следующим образом: надо решить, каковы цели нашего исследования и статус исследуемых объектов. Мы можем, с одной стороны, рассматривать сакральный предмет как творение конкретного автора, творившего в конкретных исторических условиях. В таком случае, приоритетной целью для нас будет понимание того смысла, который сознательно вкладывался в данный предмет самим его создателем. Этот метод, например, широко используется в этнографии при описании верований исследуемых народов. С другой стороны, используя методы современной психологии, как это делает, например, К. Г. Юнг, мы можем попытаться проанализировать, каким образом те или иные символы проникали в творения автора бессознательно. К этой же области относится и исследование влияния социального окружения человека на его духовную деятельность. Наконец, мы можем рассматривать сакраль-

ный предмет как самодостаточную и автономную реальность и попытаться дать ему в соответствии с этим оригинальную интерпретацию, базируясь или на своих знаниях, или на своих ощущениях. Именно так поступают многие современные последователи различных школ и течений, в той или иной мере связанных с европейским оккультизмом, когда, например, пытаются изучать значение тех или иных карт Таро посредством медитации на них. Этот последний метод, однако, представляется нам совершенно не подходящим для научного исследования, поэтому к нему в рамках данной работы мы обращаться не будем. Напротив, первые два метода, призванные понять, что сам автор сознательно и бессознательно вкладывал в свое творение, кажутся нам дополняющими друг друга, и именно ими мы воспользуемся. Следует заметить, однако, что воплощение данной идеи в рамках исследования эзотерического феномена осложняется тем, что автор далеко не всегда готов поделиться с читателями смыслом, который он вкладывает в то или иное свое творение. Часто он и вовсе бросает читателям вызов, провоцируя их на самостоятельный анализ и интерпретацию тех или иных символов. В рамках данной работы мы постараемся преимущественно опираться на авторские истолкования тех или иных символических образов и, отталкиваясь от этого, а также от знания контекста, в котором произведение создавалось, попытаться провести процедуру истолкования и прояснить, какой смысл эти символические образы имеют в данной ситуации. Итак, сделав это вынужденное теоретическое введение, мы можем переходить, наконец, к основной части нашей работы.

Тигр встречается нам в Таро Тота на первой же карте, «Дурак» («Fool»). Сразу же бросается в глаза, что традиционную для Европы собаку здесь заменяет тигр, то ли кусающий дурака за ногу, то ли играющий с ним. Тигр – несчастный гость на изображениях карты «Дурак». Хотя Кроули и считает этот образ традиционным, не могу припомнить какой-либо колоды, существовавшей до Таро Тота, в которой бы он встречался. В Таро же Тота, напротив, Тигр появляется как минимум дважды: сначала на карте «Дурак», потом – на «Принцессе жезлов». Близкий к нему образ – леопард – имеется также и на карте «Королева жезлов». Кстати, на одном из набросков к карте «Дурак» вместо тигра изображен как раз леопард. Откуда про-

исходит этот символ? Сам Кроули объясняет его появление на карте «Дурак», отсылая нас к мифологическому образу Вакха (Диониса) [Кроули 2001], спутником которого на античных изображениях является обычно пантера или леопард. Сам Кроули полагает, что с Вакхом наиболее тесно соотносятся тигр и пантера [Там же]. С точки зрения символической это проливает нам свет на связь, имеющуюся между образами тигра, леопарда и льва (а также быка и овна, но это уже совсем другая тема) в колоде Тота Тота: ведь с точки зрения античности, всех этих животных объединяет их принадлежность Вакху-Дионису [Отто 2007, 41]. Крут понятий, этими символами выражаемый, также в целом соответствует образу безумного бога, какого, собственно, и представляет Дурак [Дюкетт]. Давайте отложим пока в сторону Дурака и обратимся к другим картам колоды, чтобы выявить, какой смысл несут изображенные на них животные Диониса.

Наиболее интересной с этой точки зрения, на наш взгляд, является Принцесса жезлов. Чрезвычайно динамичная, «огненная» карта. На ней одновременно присутствуют и символ барана (на алтаре), и тигр, спящий, обвивающий своим хвостом шею Принцессы. С бараньими головами, украшающими алтарь, все достаточно очевидно: баран, или овец, есть не что иное, как символ той самой силы и огненной энергии, которую выражает Принцесса жезлов. В этом же смысле он встречается на картах «Император» и «Дьявол». С тигром все гораздо сложнее. Непосредственно в «Книге Тота» истолкование спящего тигра не дается, однако то, что ключевой идеей карты является освобождение, позволяет некоторым комментаторам предположить, что тигр обозначает здесь страх, от которого ускользает Принцесса [Циглер 1989]. Это же значение Циглер приписывает и тигру на карте «Дурак», различая тигра и льва. Но если с Дураком все довольно логично (тигр-страх кусает Дурака за ногу, но тот этого не замечает), то в ситуации, изображенной на карте «Принцесса Жезлов», это выглядит, по меньшей мере, странно. Здесь следовало бы ожидать победы над энергичным противником, его подчинение, но никак не бегства от спящего врага. Интересно, что против такого варианта истолкования выступает и сам Кроули в «Книге Тота». Разъясняя значение карты «Дурак», он говорит: «Общепринято толковать эту карту как веселого, беззаботного юношу с заплечным мешком, пол-

ным глупостей и иллюзий, балансирующего на краю пропасти и не ведающего о готовых напасть на него тигре и крокодиле. Но это лишь точка зрения Маленькой скинии» [Кроули 2001]. Верное же истолкование таково: «К Дураку ластится тигр, а под его ногами в Ниле среди побегов лотоса изогнулся крокодил» [Там же]. Иными словами, тигра здесь следует понимать не как существо, агрессивно настроенное по отношению к Дураку, а как его спутника и помощника. Учитывая его размеры относительно Дурака, можно даже предположить, что перед нами здесь не взрослый тигр, а тигренок, в шутку кусающий Вакха за ногу. Так тигрята обычно играют со старшими тиграми; это еще раз подчеркивает родство и даже тождество между Вакхом и тигром. Если рассматривать карту с данной точки зрения, то получается, что тигр здесь – то же самое, что и лев: символ энергии, силы, мощи. В этом аспекте именно тигр-лев на карте «Королева жезлов» становится леопардом, символом сознательно ограниченной силы. Вот что пишет по этому поводу Циглер: «Королева жезлов освоила самопознание. Она посмотрела глубоко в свою собственную натуру, что привело к трансформации ее существа. Есть рассказ о том, что однажды у нее были черные волосы, а у пантеры – ее компаньонки – был черный мех. После того как она подверглась трансформации, ее волосы стали светло-золотистыми, а пантера превратилась во льва. Однако ее знание своего прежнего состояния наполнило ее состраданием к созданиям, еще не освобожденным. Чтобы быть в состоянии помогать другим, она предпочитает носить красновато-коричневые волосы и держит льва в форме леопарда, черные пятна которого свидетельствуют о тьме прошлого» [Циглер 1989]. Кстати, если мы сравним изображения тигра и леопарда в колоде Кроули, то заметим, что полосы тигра изображаются оранжевыми, что придает им сходство с языками пламени, в то время как пятна леопарда черны и похожи на пятна на Солнце. Однако и в данном случае истолкование, предлагаемое в работе Циглера [Там же], хотя и выдерживает, в общем, верное направление мысли, кажется не совсем адекватным посланию, вложенному в эту карту самим Кроули. С одной стороны, совершенно верно, что шкура с черными пятнами есть не что иное, как средство ограничения. Но что это за ограничение и ради чего оно производится? Во-первых, заметим, что «характерные черты этой Королевы – приспособо-

бляемость, настойчивая энергичность, спокойная властность, которую она умеет использовать для увеличения своей привлекательности» [Кроули 2001]. То есть пятна на шкуре, как им и положено, суть инструменты приспособления к среде, маскировки. Это также и символ сдержанности, той самой, которая порождает спокойствие, делающее Королеву столь прекрасной. И в негативном своем аспекте эта сдержанность означает склонность к «думам», как пишет сам Кроули, «из которых вытекают неверные решения и дикие реакции» [Там же]. В общем, леопард представляет собой энергию, сдерживаемую посредством разумности и сознательности, могущих переходить в крючоктворство и приводить к самообману.

Но вернемся к исследованию образа тигра. Здесь высказанные нами догадки могут быть подтверждены обращением к тому значению, которое придается образу тигра на Востоке, в Индии и Китае, культурах, которые были далеко не чужды Кроули. «Полная энциклопедия символов» говорит нам: «Некоторые боги передвигаются на тиграх, демонстрируя этим свое могущество, например Дурга. ... У китайцев тигр... занимает место, аналогичное льву на Западе, и олицетворяет власть, мужество, военную силу и ярость» [Полная энциклопедия символов 2006, 465]. Таким образом, мы вновь приходим к отождествлению образов льва и тигра. Подобное истолкование образа тигра может помочь нам лучше понять упомянутую выше карту «Принцесса жезлов». Если тигр – это творческая энергия, то спящий тигр, которого за хвост держит пробужденная Принцесса, есть не что иное, как скрытый творческий потенциал, переходящий в Принцессу и реализуемый ею.

Итак, образ тигра в колоде Таро Тота следует рассматривать скорее не в негативном ключе (как символ страха), а в позитивном (как символ силы и необузданной энергии Диониса). Однако тут же нам следует сказать и обратное: нельзя не рассмотреть и прямо противоположный аспект этого символа. Ведь Дионис – не только бог экстаза, но и бог ужаса, бог безумия. Это проявляется в самом образе Диониса, могущего не только оживить, но и убить, разорвать на части [Отто 2007, 45]. Он – «пожирающий живую плоть»; этот эпитет применяется обычно к существам подземного мира, вроде Цербера. Кстати, Диониса в Греции считали частым гостем подземного царства, и отшельника из девятого аркана колоды, по нашему мнению,

следует понимать не иначе как Диониса, спускающегося в подземное царство. Кроулевский образ тигра, разумеется, вбирает в себя и множество смыслов, связанных со смертью и подземным царством. Особенно показательны это можно заметить на примере карты, которую обычно в связи с тигром никогда не вспоминают – «Семерки чаш» («Погибель», «Debauch»). Действительно, если мы посмотрим на эту карту, то тигра на ней не увидим... точнее, не увидим явного его изображения. Однако косвенно он присутствует на ней в виде тигровых лилий. Сам Кроули пишет об этом так: «Лотосы стали ядовитыми и выглядят как тигровые лилии; вместо воды из них вытекает зеленая жижа, переполняющая чаши и превращающая Море в малярийное болото». [Кроули 2001]. Иначе говоря, «тигриность» здесь становится символом яда, заразы и смертельной опасности. Лилия также есть символ женского начала. Карта «Семерка чаш», в отличие от всех, рассматривавшихся нами выше, связана со стихией воды. В ней проявляется исключительно негативная женская природа тигра. Ее полное соответствие – Венера (женское начало) в Скорпионе (разрушительное начало) [Колесов 2003, 207] – также выражает эту идею.

Таким образом, кроулевский тигр соединяет в себе начало огненное, творческое и дающее жизнь, с началом женским и смертоносным. В целом в данном случае он не выходит за рамки исходного образа Диониса: «Дионис не только опален дыханием бездны, он сам – живущий в бездне монстр. Его маска выражает двойственность близкого и дальнего, жизни и смерти» [Отто 2007, 48]. А это, в свою очередь, укладывается в рамки ключевого для религиозного опыта понятия *coincidentia oppositorum*, раскрываемого Рудольфом Отто в его работе «Священное».

Однако все это наше рассуждение, вплоть до настоящего момента, не позволило нам ответить на один важный вопрос: каково среди прочих кроулевских образов место образа льва, встречающегося в Таро Тота гораздо чаще, чем тигр или леопард? Каково соотношение образов тигра и льва? Из всего, сказанного выше, можно сделать вывод о том, что тигр и лев – образы, полностью тождественные друг другу, однако это совершенно неверно. Чтобы понять различие между ними, обратим внимание на то, в каком виде эти звери присутствуют в рисунках карт. Итак, тигр встречается нам трижды: на картах

«Дурак», «Принцесса жезлов» и (в скрытой форме) на «Семерке чаш». Каждый раз тигр пребывает на карте ограниченным образом: тигренок на карте «Дурак», спящий тигр – на карте «Принцесса жезлов». Поэтому можно сказать, что тигр отражает скорее энергетический потенциал, чем его реализацию. Лев же всегда присутствует в активной позиции, что хорошо видно, например, на карте «Принц жезлов», представляющей собой полную противоположность «Принцессе жезлов». Если на карте «Принцесса жезлов» сама принцесса практически тянет тигра за собой, то на карте «Принц жезлов», напротив, лев впряжен в колесницу Принца. Второй лев, крылатый, парит над колесницей, символизируя свободный полет творчества. Итак, лев – это энергия, активная и облагороженная, подчиненная Воле, если говорить в телемитском духе. В некотором смысле, лев – это сама Истинная Воля, пробудившаяся и ведущая человека по дороге жизни.

Отдельно стоит рассмотреть образ красного льва с карты «Влюбленные» и белого льва с карты «Искусство», каковые, по сути, есть один и тот же лев, на что указывает сам Кроули [Кроули 2001]. Вот что он пишет об этих картах: «Эта карта и ее близнец под номером XIV, «Искусство», – самые сложные и туманные из всех Ату. Каждый из символов карты сам по себе двойной, так что смысла ветвится, и объединить его можно только при помощи ряда свадеб, отождествлений и некоторой формы гермафродитизма» [Там же]. При этом верно и то, что данная карта Таро – одна из самых фундаментальных, поскольку на ней изображено не что иное как история творения мира. При этом карты «Влюбленные» и «Искусство» вместе создают иллюстрацию фундаментального алхимического принципа «Solve et coagula», где аркан VI представляет собой стадию разъединения, а аркан XIV отображает соединение. Красный лев аркана VI представляет собой чистое воплощение мужского начала, в то время как белый лев аркана XIV есть результат соединения, произошедшего на новой стадии алхимической работы. Итак, лев, дополняющий собой орла, представляет на этих двух козырях не что иное, как мужское начало. На XIV козыре он дополняется женским началом в результате алхимической работы, проделанной фигурой на заднем фоне (которая, кстати, есть то же, что и фигура с аркана IX). Тем не менее, красный лев VI аркана однозначно выражает волю

и активную энергию, в точном соответствии с символизмом остальных карт, где он встречается.

Подведем итоги всему сказанному выше. Проанализировав образы льва, тигра и леопарда, встречающиеся в Таро Тота, мы считаем возможным дать этим символам следующую характеристику. Все они относятся к образу Диониса, являющемуся, в целом, ключевым для Таро Тота. Здесь мы приходим к той самой оппозиции дионисийского и апполонического начал в европейской культуре, которую констатировал еще Ницше (кстати, один из любимых философов Кроули). Сам Кроули, с точки зрения этой оппозиции, очевидно, мыслил себя как человек, возвращающий в европейскую культуру дионисийское начало, что отражается, в том числе, в созданной им колоде. При этом лев есть наиболее полное, активное и очевидное выражение дикой энергии и мощи, присущих Дионису; тигр – выражение этой энергии в латентной форме, можно сказать, символ потенциала; леопард же является выражением, с одной стороны (в позитивном смысле), энергии, сознательно скованной, с другой (в негативном смысле) – выражением энергии замутненной и ограниченной.

ЛИТЕРАТУРА

Кроули А. Книга Тота. М.: Экслибрис, 2001 // [электронный ресурс]: <http://literature.gothic.ru/articles/nightmare.htm/>

Отто В. Ф. Дионис. Миф и культ // Безумие и его бог / Сост. Е. В. Головин. М.: Эннеагон Пресс, 2007.

Циглер Г. Таро – зеркало души. Таро Тота Алистера Кроули. Швеция: Урания, 1989 // [электронный ресурс]: <http://m-do.narod.ru/arcana.htm/>

Дюкетт Л. М. Ату 0 – Дурак // [электронный ресурс]: <http://thelema.ru/main.php?lnk=taro/fool/>

Колесов Е. Магика как система. М.: Велигор, 2003.

Полная энциклопедия символов / Под. ред. В. М. Рошалья. М.: АСТ, 2006.

ЗАПАДНЫЙ ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ

Д. С. Бирюков

СТОИЧЕСКАЯ ТЕМА «ВСЕЦЕЛОГО СМЕШЕНИЯ» В КОНТЕКСТЕ ОПИСАНИЯ МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА В ВИЗАНТИЙСКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Пример с железом и огнем, иллюстрирующий взаимопроницаемость тел, восходит к стоической доктрине¹. Этот и ряд других примеров стоики приводили в доказательство своего учения о всецелом смешении тел (в отличие от слияния и составления). Согласно стоикам, смешение ($\mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$, $\kappa\rho\alpha\acute{\iota}\varsigma$ [$\kappa\rho\alpha\acute{\iota}\varsigma$ δι' ὄλων]²) тел происходит тогда, когда одно тело может принимать определенные качества другого, тем не менее, оставаясь самим собой. В то время как в случае слияния ($\sigma\acute{\upsilon}\chi\upsilon\sigma\iota\varsigma$) тела утрачивают свою идентичность, образуя новое соединение, а в случае составления ($\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$) они лишь соприкасаются внешне. Согласно традиции, о которой свидетельствует Стобей, стоики различали $\kappa\rho\alpha\acute{\iota}\varsigma$, т. е. смешение жидкостей, и $\mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$, смешение твердых тел (смешение- $\mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$ иллюстрировалось стоиками посредством примера железа и огня)³.

Стоическое учение о смешении, при котором смешивающиеся тела сохраняют свою идентичность, было воспринято и активно использовалось христианскими автора-

¹ Александр Афродисийский. О смешении и росте (218. 1–3, 227. 11–228. 4).

² В качестве технического термина чаще использовалось именно понятие «всецелого смешения».

³ «Проникающее смешение ($\mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$) – это полное взаимопроникновение двух или более тел при сохранении присущих им качеств, как это бывает с огнем и раскаленным железом, – тут оба тела всецело проникают друг друга. Подобно этому обстоит дело и с нашими душами: они проникают наши тела полностью (ибо стоики полагают, что тело проникают сквозь тело). Далее, слитным смешением ($\kappa\rho\alpha\acute{\iota}\varsigma$) они называют взаимопроникновение двух или более жидких тел при сохранении их собственных качеств» (Стобей. Эклоги I. XVII. 4 = Stoicorum Veterum Fragmenta II. 471; пер. М. А. Солоповой, цит. по: [Солопова 2002]).

ми. В святоотеческой литературе учение о всецелом смешении, иллюстрируемое примером железа и огня, привлекалось, во-первых, для прояснения характера взаимоотношения и взаимопроникновения двух природ Христа¹; во-вторых, в контексте описания состояния обожения святого, когда божественные качества становятся присущими обоженному человеку; в-третьих, в контексте учения о близости к Богу ангельских сил²; и, в-четвертых, вслед за античной философской традицией³ – для описания взаимопроникновения в человеке души и тела⁴.

Мы рассмотрим употребление темы «всецелого смешения» в связи с учением об обожении человека в византийской христианской традиции. В этом контексте данная тема намечается примерно в одно и то же время, в IV в., у Григория Нисского и в монашеской аскетической литературе – у автора Макариевского корпуса и у аввы Исаии. Григорий сравнивает тело человека и телесные привычки с неочищенным железом, в котором содержится изгарь; смерть, подобно огню, очищает человека от этих качеств⁵. Автор Макариевского корпуса, наряду с обращением к данной теме в эсхатологической

¹ Аполлинарий Лаодикийский, фр. 128 (Lietzmann); Пс.(?)-Василий Великий. Гомилия на Святое Рождество Христово (31. 1460); Феодорит Кирский. Еранист (2. 4. 116, 171); Кирилл Александрийский. О единстве Христа (776В); Иоанн Дамаскин. Послание яковиту (52).

² Василий Великий. О Святом Духе (16. 38); Он же. Против Евномия (660. 20)

³ Гиерокл. Этика (4. 8. 10); ср.: Плотин. Эннеады (4. 3. 22).

⁴ Немесий Эмесский. О природе человека (8. 45).

⁵ «Итак, да не порицают люди нерассудительные тело, которым в последствии, чрез преобразование его возрождением в превосходнейшее состояние украсится душа, когда смерть очистит его от излишнего и ненужного для наслаждения будущей жизнью ... Представим пример, потому что подобием с чем-нибудь известным лучше можно объяснить нашу мысль. Глыба железа полезна для кузнечного искусства, служа в необработанном виде наковальнею для кузнеца. Но когда нужно обработать железо для какой-нибудь более тонкой работы, тогда глыба тщательно очищается огнем и удаляется от нее все землистое и бесполезное, что искусные в этом деле называют изгарью. <...> Пример нам понятен; теперь применим смысла, который мы усмотрели в этом примере, к мысли, которую имеем в виду. Что это означает? В естестве тела находится ныне много подобных изгари качеств, которые хотя в настоящей жизни имеют некоторую полезную цель, совершенно бесполезны для ожидаемого после сей жизни блаженства и чужды ему. Итак, что бывает с железом в огне, когда плавильная печь отстраняет все бесполезное, то совершается с телом чрез смерть, когда чрез разрешение смертью отстраняется все излишнее» (IX. 59–60 (Gregorii Nysseni opera), пер. по: [ТСО, т. 44, кн. 3]).

перспективе¹, начинает активно использовать ее вообще для описания обожения человека, когда человеческая природа проникается Божеством и приобретает его свойства:

«Как железо, или свинец, или золото, или серебро, вложенные в огонь, теряют свойство жесткости, переменяясь в вещества мягкие, и пока бывают в огне, по силе огненной теплоты, расплавляются и изменяют природную жесткость, таким же образом и душа, отрехшись от мира и возлюбив единого Господа, с великим сердечным исканием, в труде, в подвиге, непрестанно ожидая Его с упованием и верою, и прирав в себя этот небесный огонь Божества и любви Духа, действительно уже отрешается тогда от всякой мирской любви, освобождается от всякого вреда страстей, все отменяет от себя, переменяет природное свое обладание и греховную свою жесткость, и все почитает излишним в едином небесном Женихе²».

«Как тело Христа, смешавшись с Божеством, есть Бог; как железо, вверженное в огонь, есть огонь, и никто не может прикоснуться или приблизиться к нему, не боясь быть уничтоженным или истребленным (только огонь с огнем и раскаленный уголь с раскаленным углем могут оставаться неповрежденными), – так и всякая душа, очищенная огнем Духа и ставшая [сама] огнем и духом, может быть вместе с чистым телом Христовым»³.

Макарий Великий и авва Исаия⁴ используют метафору проникновения огня в железо, но, будучи в первую очередь ре-

¹ «И каким образом игла, брошенная в огонь, переменяет цвет и превращается в огонь, между тем как естество железа не уничтожается, но остается тем же: так и в воскресение все члены будут воскрешены ... и все соделается световидным, все погрузится и предложится в свет и в огонь, но не разрешится и не сделается огнем, так чтобы не стало уже прежнего естества, как утверждают некоторые. Ибо Петр остается Петром, и Павел – Павлом, и Филипп – Филиппом; каждый, исполнившись Духа, пребывает в собственном своем естестве и существе» (Тип II, Послание 15. 10, пер. Московской духовной академии, цит. по: [Преподобного отца нашего Макария... 1880]).

² Тип II, Послание 4. 14; пер. Московской духовной академии, цит. по: [Преподобного отца нашего Макария... 1880], с изменениями автора.

³ Тип III, Послание (52. 6); пер. А. И. Сидорова, цит. по: [Макарий Египетский 1991]. Ср.: Тип II, Послание (37. 11).

⁴ «Душа похожа на железо, которое, если будет оставлено в небрежении, ржавеет, а когда разожгут его огнем, то огонь очищает его, и пока оно в огне, подобно бывает огню, и никто не может взять его, потому что оно огонь» (Поучения 24. 16; пер. еп. Феофана). На сходство писаний аввы Исаии и св. Макария в этом, так же как и в некоторых других отношениях, обращает внимание М. Плестед, см.: [Plested 2004, 184–185].

лигиозными писателями, они не употребляют терминологии, свойственной античной философии.

Тема железа и огня в контексте описания обожения человека довольно ярко в святоотеческой литературе была заявлена также прп. Максимом Исповедником (VII в.). В частности, прп. Максим пишет:

«[Вожделеющее] не останавливается, пока не окажется всецело (ὅλον) во всецелом вожделенном и не будет всем [им] объято, вольно приемля спасительное определение в том, что касается предпочтения, чтобы всецело окачествоваться определяющим его целым так, чтобы само это определяемое совсем больше не хотело иметь возможность узнаваться как целое по самому себе, но [только] по тому, что его определяет, как воздух, весь освещенный светом, и железо, все целиком раскаленное огнем, и что угодно иное, подобное тому»¹.

«[Святые,] сделанные целым [Им], по мере возможности присущей им естественной силы, целиком едиными настолько по возможности Им окачествовались, что познаются по [Нему] единому, имея, подобно чистейшему зеркалу, образ всего Бога Слова, видимого в них без малейшего изъяна, являемым посредством Его признаков, при том, что не остается ни одной из старых отличительных черт [или свойств], которыми обычно характеризуется человеческая природа, – [черт,] всецело уступающих лучшим, как неосвещенный [прежде] воздух, всецело смешавшийся со светом (φωτὶ δι' ὅλου μετεῦκραθεις)»².

Фактически Максим использует техническую терминологию стоиков: он говорит о «всецелом смешении» воздуха со светом, причем пример смешения воздуха со светом, так же как в случае стоиков³, употребляется им наравне и для тех же целей,

¹ Трудности 7, PG 91, 1073C–1076A; пер. А. М. Шуфрина, с изменениями автора.

² Трудности 10, PG 91, 1137B11–C6; пер. Г. И. Беневица, цит. по: [Максим Исповедник 2007].

³ Ср.: «Очевидным свидетельством, подтверждающим это, они [стоики] считают душу: существуя самостоятельно (как и принимающее ее тело), она всецело пронизывает тело, сохраняя в смешении с ним свою собственную сущность, – действительно, в обладающем душой теле нет ничего душе не причастного. Подобным же образом и природа присутствует в растениях, а структура – в суших, которые едины благодаря своей структуре. И огонь, по их словам, всецело пронизывает железо, но каждое из тел сохраняет свою сущность ... Хрисипп говорит также, что и воздух смешан со светом» (Александр Афродисийский. О смешении и росте 217. 32–218. 11; пер. М. А. Солоповой).

что и пример проникновения огня в железо. Кроме того, говоря о смешении воздуха со светом в смысле смешения-κράσις, прп. Максим, вероятно, следует техническому пониманию этого термина, который использовался для обозначения не твердых тел.

Как видно из приведенных цитат, Максиму тема огня и железа нужна для того, чтобы показать, что святой, всецело проникнутый всецелым Божеством, претерпевая окачествование со стороны Божественного, целиком воспринимает божественные качества – так, что уже и познается по ним, и осознает себя согласно этим качествам, однако не лишается и собственной тварной природы. Таким образом, рассматриваемая тема приобретает у прп. Максима новые обертоны: у него речь идет не просто о том, что святой человек обретает божественные качества, но и о том, что наделенный божественными свойствами человек познает и воспринимает себя согласно лучшей, божественной природе.

Данная тема появляется и у Симеона Нового Богослова (IX в.). В 30-м Гимне прп. Симеон следующим образом описывает соединение своей души с Богом:

«Он несказанно льнет ко мне,
Сливается несмешанно (μιγύντα ἀμίκτος), –
Железо будто бы и огонь,
В стекле прозрачном будто свет.
Содеял Он огнем меня,
И как бы в свет преобразил,
Тогда и обратился я,
Вдруг тем, что прежде видел лишь
И созерцал лишь издали» (Гимн 30. 425–434¹).

Несколько ниже, говоря о причащении тела и крови Христа, прп. Симеон описывает это причащение так:

«Да, обе эти сущности, [тело и душа],
Обеими природами,
Со Богом так моим слились,
Что Богу причастились,
И стали соименными

¹ Здесь и ниже «Гимны» прп. Симеона приводятся в пер. А. Ю. Голубца и Д. А. Поспелова (в печати).

Его Святому Имени,
Ему причастны сущностью¹.
Ведь уголь зовется и “огнем”,
Ведь и железо черное
Как огонь, когда раскалено.
Коль выглядит таким оно,
Таким и называется.
Что выглядит огнем – огонь!
Коль и таким же ты себя
Не ощутил, поверь тому,
Кто говорит тебе о сем» (Гимн 30. 481–493).

В 44-м гимне прп. Симеон снова обращается к теме проникновения огня в железо, для иллюстрирования соединения человека с Богом через Святого Духа:

«Как не сливается огонь
Со чернотой железных руд,
Но им тотчас передает
Все, что ему лишь свойственно?
Вот так же точно Дух Святой
Нетленный, непогибельный,
Бессмертный, сущий навсегда
Передает бессмертие,
А также незакатный свет,
И Он преобразует в свет
Тех, в ком Он обретается» (Гимн 44. 365–375).

Описывая свое приобщение к Богу, Симеон уподобляет себя железу, которое раскаляется огнем и приобретает его качества, а также стеклу, пронизываемому светом. Интересно, что, с одной стороны, используя образ огня и железа, а, с другой, употребляя в выражении «сливается несмешанно» (буквально: «смешивается несмешанно (μιγύντα ἀμίκτος)») слово μιγύντα, производное от μιΐς, Симеон (случайно или же нет) следует стоической терминологии, в рамках которой, как мы говорили, различалось *смешение, слияние и составление*, а в плане *смешения* различалось *смешение-κράσις* для жидкостей и *смешение-μιΐς* для твердых

¹ О специфике использования понятия «сущность» у прп. Симеона см.: [Perczel 2001, особенно 131–139].

тел (смешение-μῖξις как раз и иллюстрировалось стоиками посредством примера железа и огня)¹.

Использование темы «смешения» в «Гимнах», в указанном Симеоном контексте, довольно близко тому, как она звучит у Максима, который, говоря о наделенности святых божественными качествами, с одной стороны, использует примеры железа-огня и воздуха-света, а с другой, делает акцент на «пре-терпевательном» способе бытия обоживаемых людей. И эта особенность находит свое выражение, в частности, в учении Максима о том, что обожженный человек познается и желает знать себя по лучшей (т. е. божественной) природе. Симеон также приводит примеры железа-огня и стекла-света, говоря о познаваемости и именуемости соединяющегося с Богом человека по лучшей природе. Очевидно, можно говорить о влиянии, в первую очередь Макариевского корпуса, на специфику использования Симеоном темы огня и железа, как иллюстрации для описания наделенности человека божественными свойствами. Хотя в случае Симеона, с большей вероятностью можно вести речь о философской нагруженности употребляемой им терминологии². С другой стороны, тема железа и огня у Симеона содержит обертоны, близкие к тому, что имеет место в случае Максима Исповедника, но которые отсутствуют у автора Макариевского корпуса: акцент на именовании и познании обожженного человека по лучшей (божественной) природе, которой он причастен. То есть Симеон в данном отношении находился как минимум в рамках той же традиции, что и Максим.

ЛИТЕРАТУРА

Макарий Египетский. Новые поучения / Пер. А. И. Сидорова // Символ. 1991. № 26. С. 229–268.

¹ См.: «Проникающее смешение (μῖξις) – это полное взаимопроникновение двух или более тел при сохранении присущих им качеств, как это бывает с огнем и раскаленным железом, – тут оба тела всецело проникают друг друга. Подобно этому обстоит дело и с нашими душами: они проникают наши тела полностью (ибо стоики полагают, что тело проникают сквозь тело). Далее, слитным смешением (κράσις) они называют взаимопроникновение двух или более жидких тел при сохранении их собственных качеств» (Стобей. Эклоги I. XVII. 4 = Stoicorum Veterum Fragmenta II 471; пер. М. А. Солоповой, цит. по: [Солопова 2002]). В целом см.: [Солопова 2002, 55–61].

² Александр Афродисийский. О смешении и росте (218. 1–3, 227. 11–228. 4).

Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневиц, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин / Отв. ред. Д. С. Бирюков. СПб.: СПбГУ – РХГА, 2007.

Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послания и слова. М., 1880.

Солопова М. А. Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте» в контексте истории античного аристотелизма / Исследование, греческий текст, перевод. М.: Наука, 2002.

Perczel I. Saint Symeon the New Theologian and the Theology of the Divine Substance // Acta Antiqua. Academiae Scientiarum Hungaricae. 2001. Vol. 41. P. 125–146.

Plested M. The Macarian Legacy. The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Сокращенные названия первоисточников:

ТСО = Творения святых отцов в русском переводе, Т. 1–77. 1843–1917.

PG = Patrologiae cursus completus. Series graeca Т. 1–161 / Ed. J. Migne. Parisiis, 1857–1866.

Ю. Ю. Завгородний

ИДЕЯ ЦЕНТРА У РЕНЕ ГЕНОНА

Рене Генон (1886–1951) – известный французский эзотерик и метафизик, основатель современного интеллектуального течения, известного как философский традиционализм. На постсоветском пространстве переводы его работ впервые появились в печати в год распада Советского Союза (1991) благодаря усилиям Ю. Стефанова и А. Дугина. До этого тексты Рене Генона «ходили» в самиздатских переводах или же находились в спецхранах. Со временем появился и научный, исследовательский интерес к его интеллектуальному наследию. В России он представлен намного существеннее, чем в Украине. Сказать что-либо о других постсоветских государствах мне сложно. В странах же Запада интерес к творчеству Генона и философскому традиционализму присутствует довольно ощутимо (см.: [Giankola 1999, 218–220; Sedgwick 2004]).

Настоящей статьей мне бы хотелось продолжить возникшую практику осмысления текстов французского мыслителя на постсоветском пространстве, сосредоточившись на одной из его, как мне видится, главных идей, а именно, идее центра. Эта идея, так или иначе, присутствует во многих книгах Рене Генона (например, в таких как: «Эзотеризм Данте» (1925), «Кризис современного мира» (1927), «Царь мира» (1927), «Символизм креста» (1931)), а также в некоторых его статьях «Идея центра в древних традициях» («*Regnabit*», май 1926), «Хранители Святой Земли» («*Voile d'Isis*», август – сентябрь 1929)).

Не исключено, что идея центра была привнесена в современную научную и философскую литературу, а также общественно-политическую сферу, именно французским мыслителем. В последующее время к ней довольно активно обращаются в антропологии (К. Леви-Стросс), религиоведении (М. Элиаде¹), политической жизни (партия «Единый центр» в Украине), не говоря уже о других, размытых с концептуальной точки зрения случаях ее применения.

Прежде всего следует отметить, что, обращаясь к идее центра, Генон не пытается ее исследовать или конструировать, опираясь на имеющиеся в современной ему академической науке и философии типы знания, так как он считает, что и современная наука, и философия не только не интересуются этой идеей как таковой, но и в целом не способны ее осознать. Между тем сама идея центра, одна из наиболее архаических и важных для человечества, занимает «наибольшее место во всех древних традициях» [Генон 1997, 87]. Говоря о ней, Генон прежде всего обращается к доступным ему источникам разных традиций (в первую очередь индуизма, даосизма, христианства, ислама), а также, вероятно, к собственному практическому опыту. Идею центра он рассматривает в двух плоскостях: метафизически – в виде первопринципа, и феноменологически – в виде проявлений в различных традициях.

Обращаясь к анализу текстов Генона, следует помнить об особенностях его языка, необычной манере изложения, о которой Юрий Стефанов справедливо писал: «Дело в том, что парадоксальная, поистине “скорпионья” логика Генона имеет мало общего с академической логикой. Он не доказывает,

¹ В дальнейшем мы коснемся примеров влияния Р. Генона на М. Элиаде. См. также: [Элиаде, 1999а; Spineto, 2001].

а подсказывает, намекает, сопрягая между собой выкладки “традиционной” этимологии, обрывки древних легенд, символические параллели» [Стефанов 2006, 37–38].

Рассмотрим сначала метафизическую составляющую идеи центра¹. Одно из ее наиболее полных концептуальных объяснений Геноном мы находим в его статье «Идея Центра в древних традициях»: «Центр есть, прежде всего, начало, исходная точка всех вещей, точка первопричины, без формы и размеров, стало быть, неделимая, а следовательно, единственно возможное изображение изначально Единого. ... Центральная точка и есть Принцип, чистое бытие, а пространство, которое она наполняет своим излучением и которое существует лишь в силу этого излучения (“Да будет свет” Книги Бытия), без чего оно было бы лишь “отсутствием” и небытием, это Мир в смысле его беспредельности, совокупность всех существ и всех состояний Сущего, которые образуют универсальную проявленность» [Генон 1997, 87–88]². Развивая свое объяснение далее, Рене Генон обращается к символам, которые выступают, как бы промежуточной сферой между первопринципом и проявленным. При этом наибольшее внимание он уделяет точке и кругу / окружности: «Точка есть знак Принципа, круг – символ Мира» [Генон 1997, 88] и взаимоотношениям между ними: «Окружность не могла бы существовать без своего центра, в то время как центр абсолютно независим от нее» [Генон 1997, 89]. То есть сопряжение точки (метафизического Центра) и окружности (проявленного мира) – это символ полноты мира при сохранении его четкой центричности.

Чисто умозрительные рассуждения Генон подкрепляет как символическим, так и феноменологическим изложением. Графическое изображение окружности остается при этом центральным, приобретая различные модификации, разделяясь посредством лучей на четыре, шесть и восемь равных частей. Наибольшее внимание Рене Генон уделяет окружности с кре-

¹ Необходимо отметить, что обращение к идее центра имело место в интеллектуальной истории Европы и до Р. Генона, например, у Н. Кузанского [Кузанский 1979] и А. Пайка [Пайк]. Но эти попытки уступают степени осмысления проблематики в работах французского мыслителя.

Благодарю Е. Л. Кузьмишина за предоставленную возможность ознакомиться с текстом А. Пайка «Точка в круге».

² Ср.: «Центр есть след вертикальной оси на горизонтальной плоскости» [Генон 2008, 80].

стом внутри. Он считает, что такая окружность «олицетворяет цикл проявлений, подобный космическим циклам индуистской доктрины ... В этом случае части окружности, на которые разделяют ее оконечности креста, соответствуют различным периодам или фазам, на которые делится сам цикл. И подобное деление может рассматриваться, так сказать, в зависимости от протяженности циклов, о которых идет речь. Например, оставаясь на земном плане, мы имеем четыре главных времени суток, четыре лунных фазы, четыре времени года, а также, согласно традициям как Индии, так и Центральной Америки, так и греко-латинской античности, четыре «века» истории человечества» [Там же, 89]. Развивая символический универсализм окружности, Генон за подтверждением обращается к так называемому «кельтскому колесу», «индийскому “колесу Закона” и чакре», «зодиакальному колесу с двенадцатью лучами» и другим примерам.

Затем французский мыслитель предлагает перейти от рассмотрения центра «как приоритетного перед окружностью» к его соотношению с окружностью, или же проявленным, феноменальным миром¹: «То есть речь идет о действии Принципа в лоне творения» [Там же, 92]. Рене Генон называет три аспекта идеи центра как места, «где соединяются все противоположности и разрешаются все противоречия», а именно: равновесие, гармонию и справедливость [Там же]. При этом сам центр остается неподвижным и неизменным в постоянно изменяющемся феноменальном мире, что не только указывает на его абсолютный статус, но и на способность производить и поддерживать порядок во всем мироздании. Генон обращает внимание и на такие важные эквиваленты идеи центра, как «Ось мира» и «Полюс», сопоставляя их с вращением земной или небесной сферы вокруг своей оси. Французский мыслитель отмечает, что «символика, связанная с полюсом и обретающая иногда очень сложные формы, также встречается во всех традициях и занимает там весьма значительное место». И, оставаясь верным своему отношению к современной науке, добавляет: «Если большая часть современных ученых этого не заметила, то вот и еще одно доказательство полного отсутствия у них истинно-

¹ В данном случае уместно привести следующую цитату, свидетельствующую об особенностях понимания феномена(-ов) Геноном: «феномены, т. е. внешние и поверхностные модификации бытия» [Генон 2005, 91].

го понимания символов» [Генон 1997, 93–94]. Наиболее ярким и одновременно универсальным примером, символически олицетворяющим идею полюса-центра, Генон называет свастику, или «знак Полюса»: «Свастика есть изображение не Мира, но действие Принципа в Мире» [Генон 1997, 95]. Он отмечает, что свастика встречается во многих культурах как Старого, так и Нового света, и относит ее истоки не только к доисторическим эпохам, но и к одному, наряду с точкой в центре круга, «из обломков изначальной традиции» [Генон 1997, 96]¹.

Кроме того, что центр выступает «точкой начала» и «исхождения», он, согласно Генону, также есть и «точка конца и завершения»: «Поскольку все явления существуют лишь благодаря действию Принципа и никак иначе, то между Ним и всем проявленным должна существовать постоянная связь, изображаемая лучами, которые соединяют в центре все точки окружности» [Генон 1997, 96]. И то, что эти лучи могут проходить в двух противоположных направлениях: от центра к окружности и от окружности к центру, по мысли Генона, не только олицетворяет центробежное и центростремительное движение соответственно, но и указывает на соотношение с фазами дыхания в индуистской доктрине и вызывает аналогию с физиологической функцией сердца – органического центра². Тем самым символический ряд соответствий идеи центра, как одной из фундаментальных, имеет свое продолжение за пределами физического пространства и пространства артефактов, включая и природу человека. То есть возникает аналогия макро- и микромиров³.

Отдельно Рене Генон отмечает такую важную характеристику идеи центра, как осознанное или бессознательное стремление человека вернуться к нему. Прежде всего предполагается «ритуальная ориентация», «которая, собственно, указывает на духовный центр, видимый образ, собственно «Центр мира» [Генон 1997, 97]. При этом Генон обращает внимание и на четко установленную ориентацию христианских церквей (т. е. сооружений) и исламских мечетей. Отметим,

¹ Подробнее о свастике см.: [Багдасаров 2001].

² Хотя в этом случае нарушается буквальное понимание центра, т. е. его центричность, или равноудаленность от краин. Ведь сердце не находится в центре организма человека.

³ Подробнее о символизме сердца см.: [Генон 1997].

что мотив «ностальгии по истокам» со временем был детально проанализирован на богатом религиозноведческом материале М. Элиаде [Элиаде 1999б].

Генон завершает свое изложение уподоблением идеи центра или «Центра» как такового, который есть и начало, и середина, и конец, слогу «АУМ», который в индуистской традиции отождествляется с Абсолютом. Тем самым, обращая внимание на глубинные истоки идеи центра, французский мыслитель отметил ее поразительную вездесущность, хотя и не всегда очевидную для неподготовленного восприятия, отдавая при этом предпочтение индуистской традиции, как наиболее хорошо сохранившейся в наше время.

Помимо только что рассмотренной нами статьи, наиболее полно к идее центра Генон возвращается в работе «Царь мира». В ней французский мыслитель представил свидетельства различных европейских и азиатских традиций о наличии на Земле иерархии духовных (сакральных) центров во главе с таинственным владыкой «Царем мира», находящимся в «Центре мира»¹ – главном сакральном центре, и предложил их интерпретацию. Думаю, не будет преувеличением сравнить данную работу Генона со своего рода энциклопедическим справочником, посвященным «сакральной географии», одной из отраслей традиционной науки. Не исключено, что выход «Царя мира» ознаменовал не только систематизацию данных о наличии в земном пространстве особого измерения, но и придал ему концептуальный характер².

Если в небольшой статье «Идея Центра в древних традициях» Рене Генон главное внимание уделял все-таки метафизическим размышлениям, то в «Царе мира» французский мыслитель представляет материал более сбалансированно, возможно, пытаясь найти оптимальный вариант между отвлеченными размышлениями и необходимым изложением конкретных феноменов. Понимая, что в данном случае нам не удастся тщательно проана-

¹ Центр мира – он же сакральный максимум земного пространства.

² Интересно отметить, что почти одновременно с выходом «Царя Мира» публикуется путевой дневник Центрально-азиатской экспедиции (1923–1928) Н. К. Рериха (1874–1947) «Алтай – Гималаи» (1929), в котором тема сакральной географии является одной из центральных (см.: [Рерих 1992]), а в 1930 г. он издает книгу с красноречивым названием «Шамбала» [Roerich 1930]. Однако тема святых мест и паломничества к ним интересовала Николая Рериха и намного раньше Генона.

лизировать многие, заслуживающие внимания аспекты «Царя мира», мы остановимся лишь на некоторых из них.

Так, в начале первой главы «Царя мира», которая называется «Представления об Агартхе на Западе», Рене Генон отмечает, что «выход в свет книги Фердинанда Оссендовского “И звери, и люди, и боги”» (в 1924 г. – Ю. З.)¹ и «шумиха, поднятая вокруг этой публикации», послужили «подходящим поводом для того, чтобы прервать заговор молчания вокруг вопроса об *Агартхе*» [Генон 1993, 97]. Эти строчки свидетельствуют не только о наличии существенного интереса в Европе в конце XIX – начале XX вв. к сакральному пространству в целом, но и к его максимуму в частности. Последний, как правило, локализовали в Центральной Азии. Очевидно, что Генон разделял эту позицию, считая Агартху также и подземным центром, действующим в современных условиях кали-юги [Генон 1993, 122]. Однако, если Ф. Оссендовский и Р. Генон, а еще ранее Д. А. Сент-Ив д’Альвейдр (1842–1910), называли сакральный максимум именно Агартхой (Агхарты, Агартхи, Агарты)², то Николай Рерих – Шамбалой [Roerich 1930]³. Юрий Стефанов, не вдаваясь в детальные объяснения, отождествляет Агартху с Шамбалой, а последнюю тесно связывает с традицией тибетского буддизма [Стефанов 1993, 93–95; 1994, 6, 28; 2006, 132–133, 193]. Тем самым Стефанов присоединился к преобладающей точке зрения на Шамбалу (Шамбхалу) как сакральный центр мира (или, точнее, Центр мира, сакральный максимум мира) в последующей за Геноном и Рерихом эзотерической, научно-популярной и научной литературе (см.: [Алдошин 1987; Волков 2008; Vernbaum 1989; Thurman 1996] и мн. др.). Однако в литературе встречается не только отождествление Агартхи с Шамбалой, но и их взаимоисключающие противопоставления, в которых роль «светлого»

¹ Один из последних русских переводов упомянутой работы Ф. Оссендовского (1878–1945) был издан в 1994 г. [Оссендовский 1994] с довольно обширным предисловием Юрия Стефанова [Стефанов 1994, 3–33].

² Нам не удалось встретить в работах Р. Генона слова «Шамбала». Соответственно, возникает вопрос, а знал ли он о его существовании? В то же время, например, Е. И. Рерих обращает внимание на противопоставление Шамбалы и Агартхи Р. Геноном [Письма Е. Рерих Асееву].

³ Однако в ранее упомянутом путевом дневнике Н. Рериха «Алтай – Гималаи» вместо Агартхи-страны встречается упоминание о народе *агартти*: «Среднеазиатское предание говорит о таинственном подземном народе агартти. Приближаясь ко входам в его благое царство, все живые существа умолкают и благоговейно прерывают путь» [Рерих 1992, 43].

(или же противоположного, «темного») начала может закрепляться как за Агартхой, так и за Шамбалой¹. Поэтому, как нам кажется, дальнейшее исследование понимания идеи центра Рене Геноном в «Царе мира» не в последнюю очередь предполагает прояснение истоков самого названия «Агартха» («Агартти») и его соотношения с названием «Шамбала» вне европейского контекста. Также остаются открытыми вопросы: чем можно объяснить тот факт, что Р. Генон, в отличие, например, от Н. Рериха, отдал предпочтение употреблению именно Агартхе вместо Шамбалы? Ведь если о Шамбале сообщают, например, не вызывающие сомнений источники буддийской традиции, то об Агартхе таковых свидетельств вроде бы и нет.

Хотелось бы кратко остановиться еще на нескольких важных моментах «Царя мира». Рассматривая существование духовных (сакральных) центров различных традиций, Рене Генон утверждает главную характеристику пространства – его неоднородность, гетерогенность или же качественность², которая в земных условиях наиболее полно проявлена именно в таких духовных центрах. Присутствие последних (например, Дельфийский храм, Иерусалим, Рим, Лхаса) как бы создает необходимый промежуточный уровень между земным и небесным мирами. Это пространственное измерение, относящееся к сакральной географии, имеет свою иерархию: «“Святая Земля” (т. е. «Центр мира» – Ю. З.), прототип всех остальных “Святых Земель”, духовный центр, которому подчинены все остальные центры, существует на самом деле. “Святая Земля” – это еще и “Земля святых”, “Земля Живых”, “Земля Блаженных”, “Земля Бессмертия”, все эти названия, к которым следует еще добавить “Чистую Землю” Платона, “Прибежище Блаженных”, эквивалентны друг другу» [Генон 1993, 132–133]³. И если пространственный сакральный максимум текущего цикла локализуется в районе Гималаев (и Тибета – «крыши мира»), то

¹ Так, например, российский автор О. В. Фомин считает, что «Шамбала – проявленный центр, связанный с ванами. Агартха – тайный центр, связанный с асами» [Фомин 2005, 236]. См. также статьи: «Агартха», «Царь мира» [Агартха, или Агарта] [Царь мира], «Агартти» [Агартти].

² «Истинное пространство – это как раз “качественное пространство”» [Генон 2003, 36].

³ В статье «Хранители Святой земли» Р. Генон приводит дополнительные примеры синонимов: «Чистая земля», «Земля Бессмертия» и «Сердце Мира» [Генон 1997, 110]. К прообразам «Центра мира» принадлежит и «Земной рай» [Генон 1993, 111].

региональные сакральные центры («локальные», или «вторичные центры»), служащие внешним отражением «Центра мира») присутствуют во многих частях мира. Кроме Иерусалима, Рима, Лхасы, а также Дельфийского храма, Рене Генон называет Вефиль (Вифлеем), Каабу, Монсальват и др. Также он обращается к изофункциональным топосам-символам сакрального центра, таким как священный остров, пещера, гора, камень, омфалос¹. Встречаются в работе и упоминания о сакральных центрах предыдущих циклов, например, Тула гипербореев и Тула атлантов, город Луз, острова Ку-ши и Шветадвипа.

Вкратце Генон останавливается на существовавшей в средневековой Европе институциональной эзотерической связи с «Центром мира» на Востоке, которую поддерживали рыцарские ордена, в первую очередь орден храмовников (тамплиеры) и розенкрейцеры. Однако, как пишет автор «Царя мира», прямая связь была утрачена в период между XIV в. и второй половиной XVI в. [Генон 1993, 123]. Утрата же существующей связи с «Центром мира» означает, что «сокровищница подлинных инициатических знаний перестала быть достоянием Запада; отныне Сведенборг мог с подлинным правом утверждать, что “Потерянное слово” надлежит искать у мудрецов Татари и Тибета» [Генон 1993, 123–124].

Этот последний сюжет перекликается с тематикой паломничества (хождений и странничества), также представленной в работах Генона и имеющей самое непосредственное отношение к идее центра. Например, в уже упомянутой статье «Хранители Святой земли» паломничество характеризуется «одним из олицетворений посвящения», а «“паломничество” в Святую Землю в смысле эзотерическом есть то же самое, что и ... “поиски Святого Грааля”» [Генон 1997, 115]. В посмертно изданном сборнике «Франкмасонство и компаньонаж» феномен паломничества французский мыслитель относит к «посреднической» сфере: «В самом деле, именно к сфере, ка-

¹ Также см.: [Генон 1997]. Различные религиозные и культурные представления об упомянутых сакральных центрах наиболее подробно представлены в работах М. Элиаде [Элиаде 1994; 1998; 1999б], в которых слова и выражения «центр», «Центр», «Центр мира» относятся к наиболее частотным и ключевым. См. также беседы М. Элиаде с Клодом-Анри Роке, в которых идея Центра занимает важное место [Элиаде 1999а, 161, 180, 182, 188, 206 и др.]. Тем самым, как нам видится, имело место влияние идеи Р. Генона о Центре на научные взгляды, а, возможно, и на мировоззрение румынского ученого.

ковую можно было бы назвать “посреднической”, относится все то, что связано с паломничествами, а равно и с традициями компаньонажа, или цыганами. Знание “малых мистерий”, или законов “становления”, обретается в прохождении через “колесо вещей”, однако, овладение “великими мистериями”, кои являются знанием неизменных принципов, требует неподвижного созерцания в “великом уединении” в недвижимой точке, каковая есть центр колеса, точке, вокруг которой вращается проявленная вселенная» [Генон 2009, 96].

В заключение хотелось бы отметить несколько моментов.

Идея центра занимает важное место в творчестве Р. Генона¹. Обращаясь к идее центра, французский эзотерик, как нам видится, оказался, по сути, первым, кто концептуально осмыслил в Новое время измерение сакральной географии, т. е. иерархию святых мест и феномен паломничества в целом. Однако интерес Генона к сакральной географии оказался востребованным не только в эзотерических, но и в академических кругах.

Например, в дальнейшем интерес как к идее центра, так и к сакральной географии в целом, но уже в академической среде, будет успешно развивать М. Элиаде, испытавший в свое время влияние Р. Генона. В частности, Элиаде предложит новое и важное понятие «иерофания». И благодаря уже румынскому религиоведу сакральная география становится отдельным объектом академических исследований.

После распада Советского Союза интерес к сакральной географии появляется и на постсоветском пространстве. Наиболее активное его развитие наблюдается в России. Так, в 2004 г. московский византолог и искусствовед А. М. Лидов предложил новое понятие – «иеротопия»², которое способствовало становлению отдельного научного направления междисциплинарных исследований. Таким образом, иерофания, как вызов абсолютного, трансцендентного, Божественного, дополняется иеротопией, ответом человека на появившийся вызов.

¹ К сожалению, важное исследование М. Тамаша «Рене Генон и Центр мира» для нас оказалось недоступным [Tămaş 2007]. Однако примечательно то, что о существовании исследования мы узнали уже в ходе нашей работы. Тем самым выбор темы оказался неслучайным.

² «Иеротопия – создание сакральных пространств, рассмотренное как особый вид творчества, а также специальная область исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры данного творчества» [Лидов 2009, 11].

В результате изучения сакральной географии, начатое в свое время Р. Геноном, приобретает новые очертания, а значит, и возможности для дальнейшего осмысления сакрального пространства.

ЛИТЕРАТУРА

- Агарты* // Википедия [электронный ресурс]: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Агарты/>
- Алдошин В. А.* Сведения о стране Шамбала в сочинениях тибетской Трипитаки // Письменные памятники и проблемы исторической культуры народов Востока. XXI годичная научная сессия ЛО ИВАН АН СССР. М., 1987. Ч. I. С. 11–17.
- Багдасаров Р. В.* Свастика: священный символ. Этнорелигиоведческие очерки. М.: Белые альвы, 2001.
- Волков С.* Тибет на крыше мира: В поисках легендарной Шамбалы. Среди песков и мифов Центральной Азии. Загадки империи Чингисхана. – М.: АСТ: Хранитель, 2008.
- Генон Р.* Восток и Запад. М.: Беловодье, 2005.
- Генон Р.* Символизм креста. М.: Беловодье, 2008.
- Генон Р.* Символы священной науки. М.: Беловодье, 1997.
- Генон Р.* Франкмасонство и компаньонаж. Легенды и символы вольных каменщиков. – Воронеж: TERRA FOLIATA, 2009.
- Генон Р.* Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. М.: Беловодье, 2003.
- Генон Р.* Царь мира // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 97–133.
- Кузанский Н.* Сочинения. В 2-х т. М: Мысль, 1979.
- Лидов А. М.* Иеротопия. Пространственные иконы и образы парадигмы в византийской культуре. М.: Феория; Дизайн. Информация. Картография; Троица, 2009.
- Оссендовский Ф.* И звери, и люди, и боги. Москва: РИЦ «Пилигрим», 1994.
- Пайк А.* Точка в круге // [электронный ресурс]: http://mason.ru/public_rus/mason_rus_biblio/99_htmlfile.pdf
- Письма Е. Рерих Асееву.* Т. 1. 12.01.1949 // Агартха, Агарты [электронный ресурс]: <http://www.myshambhala.com/obitel/comments/agarta.htm/>

Рерих Н. К. Алтай – Гималаи: Путевой дневник. Рига: Виеда, 1992.

Стефанов Ю. Н. Мистики, оккультисты, эзотерики. М.: Вече, 2006.

Стефанов Ю. Н. Не заблудиться по пути в Шамбалу // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 92–96.

Стефанов Ю. Ни звери, ни люди, ни боги // *Оссендовский Ф.* И звери, и люди, и боги. Москва: РИЦ «Пилигрим», 1994. С. 3–33.

Фомин О. В. Священная Артания. М.: Вече, 2005.

Элиаде М. Азиатская алхимия. Сборник эссе. М.: Янус-К., 1998.

Элиаде М. Испытание лабиринтом. Беседы с Клодом-Анри Роке // Иностранная литература. М., 1999 (а). № 4. С. 151–208.

Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999 (б).

Элиаде М. Священное и мирское. М.: Издательство МГУ, 1994.

Агартха, или Агарта // Энциклопедия «Символы, знаки, эмблемы» // [электронный ресурс]: <http://slovari.yandex.ru/dict/encsym/article/SYM/sym-0013.htm/>

Царь мира // Энциклопедия «Символы, знаки, эмблемы» // [электронный ресурс]: <http://slovari.yandex.ru/dict/encsym/article/SYM/sym-0716.htm/>

Bernbaum E. The Way to Shambhala. A Search for the Mythical Kingdom Beyond the Himalayas. Los Angeles, 1989 (Пер. на русс. яз.: *Бернбаум Э.* В поисках Шамбалы. М.: РИПОЛ классик, 2005).

Gjankola D. M. Review / *Quinn W. W.* The Only Tradition. Albany: State University of New York Press, 1997 // Philosophy East and West. 1999. Vol. 49. Number 2, April. P. 218–220.

Roerich N. Shambhala. N. Y.: Frederick A. Stokes, 1930.

Sedgwick M. Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Spineto N. Mircea Eliade and Traditionalism // Leiden, 2001. Aries. Vol. I, # 1. P. 62–87.

Tāmaṣ M. René Guénon et le Centre du Monde. Toronto: Rose-Cross Books, 2007.

Thurman R. A. F. Essential Tibetan Buddhism. San Francisco: Harper San Francisco, 1996.

АЛХИМИЧЕСКАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ Ф. НИЦШЕ

Знаменитый французский алхимик Фулканелли неоднократно писал, что у средневековых горшечников было принято помечать горшки, глиняные реторты и тигли для плавления (*creuset*) небольшим знаком креста (*crucibulum*), откуда и происходит само название тигля. Алхимический смысл здесь очевиден – «материя должна претерпеть многое» [Майринк 2008, 214], пройти через *горнило* испытаний. В тигле она, «подобно Христу, претерпевает мучения и умирает, чтобы потом воскреснуть очищенной, одухотворенной, преображенной» [Фулканелли 2008, 77]. Исследуя символику готических соборов, Фулканелли неслучайно затрагивает данный аспект символизма креста. Поскольку соборы и некоторые другие церковные сооружения имеют форму распростертого *на земле* креста, то и сам земной шар по аналогии является тем самым тиглем – гигантской плавильной печью (так его видели даосские алхимики), где множество разнородных стихий и веществ, в том числе и человеческая субстанция, претерпевают радикальную алхимическую трансформацию.

Каков же ее характер? Интересно обратить внимание на лаконичное, но по-своему верное определение алхимии, данное в знаменитом «Лексиконе» Мартина Руланда: «Алхимия есть искусство отделения нечистот от более чистой субстанции» [Rulandus Martin]. Если рассматривать его на уровне макрокосма¹, оно напомнит идею отделения зерен от плевел христианского апокалипсиса, и неслучайно Е. Головин отмечает, что главный аспект европейской алхимии (претерпевшей значительное влияние христианства) – эсхатологический [Головин 2003, 32]. Подтверждение этого тезиса современного исследователя можно легко найти в трудах крупнейших современных алхимиков – Фулканелли и Канселе.

Именно в данном контексте я предлагаю рассмотреть некоторые ключевые образы и идеи из книги Ф. Ницше «Так говорил Заратустра» – безусловно эсхатологического произ-

¹ Теория аналогических соответствий между разными уровнями бытия является, как известно, одной из главных особенностей эзотеризма вообще и герметико-алхимической традиции в частности.

ведения о конце истории, последнем человеке и, вместе с тем, заре нового человечества. По моему мнению, при описании феномена сверхчеловека и связанных с его появлением процессов, Ницше прибегает к тому типу символического языка, который нашел свое наиболее полное воплощение именно в алхимической традиции, и, пожалуй, его творчество будет трудно осмыслить без алхимической амплификации. Влияние алхимии на немецкую философию и литературу известно (можно вспомнить Я. Беме, И. В. Гете, Г. Майринка и Т. Манна), при этом алхимический подтекст ницшевского «Заратустры» неоднократно подчеркивал К. Г. Юнг [Юнг 2008, 308–310]. В случае Ницше трудно определить, насколько сознательно им использована алхимическая символика. Однако если принять точку зрения Юнга, что алхимический символизм является своего рода универсальным языком коллективного бессознательного (а сама алхимия представляет собой «вечную и не относящуюся к тому или иному времени дисциплину» [Головин 2003, 17]), то его манифестация у Ницше не представляется столь удивительной, хотя подобное «расширение» подхода к алхимии может привести к размыванию ее понятия, что уже произошло с термином «гностицизм». Так или иначе, в рамках сравнительного анализа сопоставление идей аутентичных алхимических источников с творчеством Ницше не лишено интереса – даже без уточнения границ алхимического мировоззрения. Одним из наиболее подходящих методов будет так называемая амплификация – стандартная психотерапевтическая процедура, направленная на прояснение конкретного значения слишком темной символики путем рассмотрения ее в более широком культурном контексте¹ [Юнг 2008, 303–304]. Перед дальнейшим рассмотрением идей «Заратустры» следует выяснить специфику процесса очищения материи – важнейшего в представлении алхимиков.

¹ В книге «Веселая наука» Е. Головин фактически предлагает схему, если можно так выразиться, обращенной амплификации, задавая риторическим вопросом: «Следует ли стихотворением современного поэта иллюстрировать античную космогонию, античное восприятие? Новая поэзия отличается метафорической сложностью и темнотой – ее зачастую не умеет разьяснить даже автор» [Головин 2006, 184]. Очевидно, что Ницше относится именно к такой категории современных поэтов. В свете сказанного для рассмотрения идей Ницше представляется оправданным обращение к алхимии.

По мнению многих авторов, алхимическое Великое Делание состоит из трех основных и последовательных этапов: получения философской серы, затем эликсира и, наконец, философского камня [Фулканелли 2004, 323]. Каждый из этих этапов подразделяется на 7 планетарных режимов, которые связаны с цветовой символикой и обычно редуцируются до четырех основных стадий (часто даже до трех) в соответствии с главными цветами – черным, белым, желтым и красным [Там же, 322]. Для наших целей удобнее воспользоваться терминологией Герхарда Дорна, у которого три основных этапа Делания названы соответственно *unio mentalis*, *unio corporalis* и *unus mundus* [Dorneus].

Первая стадия алхимического процесса заключается в экстракции из несовершенного металла философской серы – т. е. извлечении души материи (квинтэссенции) путем многократной циркулярной дистилляции (*distillatio circulatoria*) [Юнг 2008, 145–146], другими словами, создание *unio mentalis* из *unio naturalis*. *Unio naturalis* представляет собой естественное соединение души и телесной субстанции, греховное и несовершенное. Для того чтобы создать совершенный союз души и тела (второй этап, *unio corporalis* – получение эликсира), необходимо сначала отделить, очистить и одухотворить оба этих компонента. На первом этапе душа (сера, сульфур) отделяется от содержащей ее телесной субстанции в ходе постепенного разложения и непрерывной дистилляции. Решающую роль здесь играет «первая ртуть» – тайный духовный агент, универсальный растворитель, являющийся катализатором растворения и разложения материи и соответственно движущей силой всего процесса дистилляции. Говоря о соответствующем физико-химическом процессе, надо указать, что в ходе дистилляции происходит испарение воды (символический эквивалент души [Юнг 2008, 98]), которая, отделяясь от основной массы раствора, соединялась (в представлении алхимиков) со стихией воздуха (эквивалентом духа), образуя пар – символический эквивалент *unio mentalis*, единение души и духа в отрыве (*separatio*) от телесной субстанции, которая в конечном итоге образует *caput mortuum* – прах и пепел, полностью лишённые живительной влаги. Смысл процесса дистилляции сводится к отделению более духовного от менее духовного, выделению квинтэссенции – души материи, преображенной в высших духовных сферах

(caelum). Это есть первая и главная задача алхимика (не считая предварительной стадии получения самого растворителя), что и отразилось в определении Руланда.

Описанный выше процесс протекает на стадии *nigredo*, черной стадии алхимии, с которой связан специфический символизм смерти, гниения и разложения, ярко представленный в алхимической литературе. Также эту стадию характеризуют образы ночи, беспроглядной тьмы, хаоса и неведения. Надо сразу заметить, что, с точки зрения алхимических авторов, одновременно с нарастанием тьмы подспудно происходит аккумуляция света, или, в соответствии с известной формулой «*solve et coagula*», идет процесс растворения материи и одновременно кристаллизации или сгущения (извлекаемого) духа. Поэтому в момент окончательного разложения происходит переход от тьмы к свету, от черного цвета к белому, т. е. стадия *albedo*.

Для иллюстрации описанных процессов на макрокосмическом уровне приведу отрывок из трактата «*De Sulphure*» Михаила Сендивогия: «Таким образом Творец мира как бы проводит дистилляцию, и в его руке перегонный куб, по примеру которого созданы все подобные аппараты Философов». И в результате, как пишет автор, «все воды паром поднимутся в воздух и земля прокалится добела; истребив все нечистое, огонь вернет очищенной земле принявшие более тонкую природу ранее улетучившиеся воды. Таким способом (если нам позволено будет пофилософствовать на эту тему) Бог сотворит мир не в пример более благородный» (цит. по: [Фулканелли 2004, 35–36]).

Дистилляция как способ отделения чистого от нечистого лежит в основе как микро-, так и макрокосмического процессов и носит отчетливый эсхатологический характер. Мир, лишенный мировой души (*anima mundi*), погибает, но затем очищенная земля возрождается в новом акте творения. Это второй этап Делания (*unio corporalis*), подразумевающий *coniunctio* одухотворенной души с телесной субстанцией, разложенной на первой стадии до первоматерии и так очищенной через смерть.

На макрокосмическом уровне дистилляция предполагает выделение души мира – *animae mundi*, универсальной одушевляющей сущности, пропитывающей всю природу, от

мельчайшего атома до человека и Бога, от которого она исходит. Хотя в алхимии понятие *anima mundi* трактуется очень широко, распространяясь и на неорганическую материю (которая в менее заметной форме также содержит божественную субстанцию или квинтэссенцию), следует отметить, что, как и в гностицизме, прежде всего¹ говорится о неких пневматических частицах человеческих душ – заключенных в материальную оболочку искрах божественного света, погребенных во тьме коллективного бессознательного отдельного человека или в глубинах всего «человеческого моря»² в виде отдельных индивидов³. В данном контексте можно утверждать, что происходящие с человеческим сообществом процессы являются своего рода индикатором для макрокосмических процессов в целом. Эта идея, по сути своей тоже гностико-герметическая, была сформулирована Рене Геноном, полагавшим, что мир («среда», «природа») в ходе истории когерентно реагирует на изменения, происходящие с человеком, и тем самым именно человечество, изменяя свой облик, становится инициатором перемен космического порядка [Генон 2008, 485, 558].

Что же в таком контексте означает циркулярная алхимическая дистилляция? Можно предположить, что речь идет о последовательной деградации мира и человека, причина чего – постепенное изъятие организующего начала, «души мира». Значит, нарастающая деградация вызвана острой потребностью обновления греховного мироздания, достичь которого можно лишь через смерть и возрождение.

Теперь обратимся к книге Фридриха Ницше «Так говорил Заратустра». В ней идет речь о радикальной трансформации человека и человечества по типу отделения зерен от плевел, как это мы встречаем в религиях спасения – христианстве, гностицизме и, безусловно, в алхимии.

Рассуждение о сверхчеловеке как квинтэссенции человечества Ницше начинает с констатации обреченности человека⁴: «В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он *переход и гибель*» [Ницше 2008, 301].

¹ Ввиду присущего алхимии антропоморфизма.

² К этому образу, к которому прибегают христиане и гностики, мы вернемся позже.

³ Здесь в общем случае речь идет об идее церкви, за пределами которой нет спасения.

⁴ Речь идет о человеке в состоянии *unio naturalis*.

То есть, по сути своей, человек олицетворяет некий процесс, которому остается лишь содействовать, поскольку препятствовать бессмысленно: «Все, что от сегодня, – падает и распадается; кто захотел бы удержать его! Но я – я хочу еще толкнуть его!» [Ницше 2008, 461]. Человечество движется к неминуемой гибели, хаосу и распаду¹, но именно в этом и состоит оптимизм Ницше, который относится к происходящему как истинный алхимик, осознающий необходимость и ключевое значение этой стадии для всего процесса Великого Делания: «Нужно пройти через врата разделения, тогда дальше можно повернуть к вратам священной конъюнкции» [Василий Валентин 2008, 55]. Можно сказать, что «врата разделения» у Ницше – это та самая пропасть², что отделяет животное от сверхчеловека. «Человек – это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, – канат над пропастью» [Ницше 2008, 301]. Человек, подобно канатоходцу в знаменитом эпизоде, неизбежно падает в эту пропасть, и его смерть символизирует разделение природ. Вместе со сверхчеловеком приходит эра «последнего человека». Это видно в возгласе народа, отвечающего Заратустре: «Дай нам этого последнего человека, о Заратустра, сделай нас похожими на этих последних людей³! И мы подарим тебе сверхчеловека!» [Ницше 2008, 304]. Любопытна ремарка Ницше о человеке, который «возник из обезьяны и снова станет обезьяной» [Ницше 2008, 167]: речь идет о редукции к первоматерии как конечном результате дистилляции.

Рассматриваемый процесс трансформации уже зашел далеко: «Время королей прошло, народ недостойн их» [Ницше 2008, 462]. Духовная аристократия и элита, «последний остаток Бога среди людей» [Ницше 2008, 518] все меньше соотносят себя с остальным человечеством, маргинализуются и, в конечном счете, стремятся покинуть «человеческое море», чтобы подняться на гору Заратустры. Однако о последних временах говорить еще рано, так как самый большой и самый малый человек «еще слишком похожи друг на друга» [Ницше 2008, 365], т. е. процесс отделения более духовного от менее духовного

¹ «Все живущее стало для меня человеческой гнилью» [Ницше 2008, 470].

² Пропасть, или бездна, очевидно, также является одним из характерных образов стадии *pigredo*.

³ Интересна сама форма обращения людей к Заратустре – у него особая роль мастера, способного преобразовывать человеческую субстанцию. О роли Заратустры см. ниже.

еще далек от завершения. Даже когда в конце книги на гору со всех сторон прибывают «высшие люди», Заратустра, проводя с ними тайную вечерю, заявляет: «Не вас жду я здесь, в этих горах, не с вами спущусь я вниз в последний раз»¹ [Ницше 2008, 519]. Не пришло еще время для «заката Заратустры» (см. ниже), ведь сверхчеловек – «смеющийся лев» – еще не появился, и видны лишь первые предвестия его грядущего прихода. Лев – символ философской серы – часто противопоставляется дракону, Меркурию² – грубой хтонической субстанции, – с которым он должен будет вступить в схватку на втором этапе делания (Заратустра неустанно воспекает и сакрализует вражду) и образовать «философский меркурий» в результате соединения (coniunctio) двух разнородных начал [Фулканелли 2004, 421]. Любопытно отражение этой идеи у Ницше: «Чтобы сверхчеловек не был лишен своего дракона, сверхдракона, достойного его, – надо, чтобы знойное солнце долго еще пылало над влажным девственным лесом» [Ницше 2008, 408]. Трудно не увидеть в этой метафоре далекий от завершения процесс дистилляции, так как «самый знойный юг не открыт еще для человека» [Там же]. Более того, становится очевидна фундаментальная схема дистилляции: согласно Ницше, человечество в ходе этого процесса движется от севера к югу, где и должна окончательно свершиться мистерия трансформации³.

Кульминационный момент последнего превращения Ницше описывает на первый взгляд противоречиво, одновременно характеризуя его как «великий полдень» и «великую полночь»⁴. Самые значимые в метафизическом плане события наиболее незаметны⁵, поэтому важнейший момент истории уже не найдет зрителя среди «последних людей», которые про-

¹ Процесс дистилляции обычно состоит из нескольких циклов, например, 7 или 9.

² Многозначному образу Меркурия посвящена соответствующая работа Юнга [Юнг 1996].

³ Символика севера и юга имеет прямое отношение к процессу дистилляции, подтверждение чему можно, в частности, найти у Михаила Сендивогия, описывающего процесс вселенской дистилляции в этих сакрально-географических терминах (см.: <http://www.alchemywebsite.com/newchem3.html>).

⁴ И более того, «полночь – тот же полдень» [Ницше 2008, 552], поэтому здесь нельзя не вспомнить о принципиальной двойственности сакральной символики, неоднократно отмечавшейся многими авторами.

⁵ Принцип обратной аналогии, согласно Р. Генону.

сто спят¹. Люди, достигшие метафизического юга, оказываются неотличимы от субстанции мрака и хаоса, т. е. первоматерии. Те же, кто не дремлет, собираются на горе Заратустры, выступающей антиподом юга и полуночи². Здесь и должно произойти явление сверхчеловека, которого Ницше называет молнией, пронизывающей «темную тучу, называемую человеком». Эта молния, по словам Парацельса, «метнувшаяся из тьмы Сатурна» (цит. по: [Юнг 1996, 121]), в алхимии как раз означает знаменательный переход от тьмы к свету, когда на смену *nigredo* приходит *albedo*.

«Закат Заратустры», следующий непосредственно за «великим полуднем», возможно, следует связать со вторым этапом Делания (*unio corporalis*). В алхимии для этого используется символ *sol niger*. Солнце и море (или все те же лев и дракон, забывшие о вражде)³ – классическая пара для алхимического брака, *coniunctio*, когда отделенный духовный принцип подобно солнцу погружается обратно в материнскую субстанцию⁴, преобразая и оплодотворяя ее, но при этом умирая в ней и вместе с ней⁵, чтобы в конце концов дать рождение *filio philosophorum* – философскому камню (интересно, что в речи «О трех превращениях» лев в конце концов становится ребенком). Ницше так описывает заходящее солнце: «Морем хочет упитаться оно и впивать глубину его к себе на высоту – и тысячу грудей поднимается к нему страстное море» [Ницше 2008, 391]. Однако час последнего нисхождения (и смерти) еще не наступил, как об этом вещает Заратустра: «Пусть же люди поднимаются вверх ко мне: ибо жду я еще знамения, что час

¹ «Мир спит» – говорит Заратустра [Ницше 2008, 549].

² Гора во многих культурах выступает в роли центра мира и полярного символа.

³ Антиподом сверхчеловека (смеющегося льва) как солярного героя (появление которого знаменует «великий полдень»), как отмечалось выше, является сверхдракон, а также «человеческое море» («Спокойна глубина моего моря; кто бы угадал, что она скрывает шутовых чудовищ!» [Ницше 2008, 385]). Все эти образы оказываются в каком-то смысле взаимозаменяемыми в рамках своей оппозиции (см. также характерные для Ницше символические пары север-юг, полдень-полночь и др.)

⁴ Ср. с ностальгическими словами Ницше: «Есть ли еще море, где бы можно было утонуть» [Ницше 2008, 399].

⁵ Ср. с химической свадьбой Габриция и Бейи в *Visio Arislei* [Юнг 2008, 338–339]. Можно отметить любопытную деталь: смерть символизирует как исхождение духа, так и нисхождение его в материю, и эта двойственность находит свое отражение в словах Заратустры.

нисхождения моего настал, еще сам я не умираю, как я должен среди людей» [Ницше 2008, 483].

Теперь обратимся к образу самого Заратустры, ключевого для понимания архетипической основы творчества Ницше и его алхимических параллелей. «Я северный ветер для спелых плодов» [Ницше 2008, 358] – заявляет наш герой. Выше я уже отмечал полярный характер дистилляции. Человечество движется на юг, но Заратустра и его гора связаны с северным полюсом – поэтому маргинализация Заратустры и его спутников неизбежна. В алхимии северный полюс связан со сложным образом летучего духа Меркурия как универсального растворителя, магнетического центра и тайного агента Делания. В одном из самых авторитетных алхимических текстов¹ сказано, что «сердце Меркурия находится на северном полюсе» (цит. по: [Юнг 1996, 25]). В другом месте читаем: «Меркурий есть философский ветер»² [Завещание Фламея]. Фулканелли называет Меркурия «абсолютным Мастером Делания», он – «творец, скрытый в творении», но в то же время «преданный слуга Философа» [Фулканелли 2004, 275]. Таким образом, Меркурий в понимании алхимиков выступает «внутренней действующей силой делания» [Пернети 2006, 145], но его власть не абсолютна и распространяется только на содержимое герметического сосуда. Он является слугой трансцендентной ему воли мастера, будучи, по сути, запертым в бутылку джином. Посмотрим на образ Заратустры в таком контексте. В книге Ницше Меркурий-Заратустра обладает абсолютной властью³, как бы стремясь исправить творение и намекая на глубокое несовершенство мира, созданного христианским Богом: «Слишком многое не удавалось ему, этому горшечнику» [Ницше 2008, 501]. Идеей «вечного возвращения» Заратустра фактически воскрешает традиционную доктрину цикличности истории, и его «великий полдень», очевидно, есть «золотой век», о котором мечтали также и многие алхимики⁴. Но и золотой век не вечен, так как за ним последует

¹ «Introitus apertus...» Ириней Филалета.

² Ср. у Ницше: «Могучий ветер Заратустра» [Ницше 2008, 370].

³ Он оказывается причастен к самым основам ницшевского мироздания, заявляя: «Я сам принадлежу к причинам вечного возвращения» [Ницше 2008, 471].

⁴ Гутин из Бармы даже назвал свой трактат «Царство Сатурна, преобразующееся в век золота».

«закат Заратустры» – в предельном случае этот процесс бесконечен, как и само Великое Делание: «Ты можешь поворачивать это колесо сколько пожелаешь, хоть тысячу раз»¹ [Завещание Фламелья]. Эти слова обращены к алхимику, который по своему усмотрению должен решать, чего он хочет достичь в своем Делании. Кто стоит за действиями Заратустры, «преданного слуги» Мастера, неизвестно. Этого не знает и сам Заратустра, олицетворяющий некую безличную силу, действующую за кулисами истории.

Меркурий-Заратустра Ницше выполняет сотериологическую функцию; он великий Рыболов, закидывающий «золотую удочку в человеческое море» [Ницше 2008, 482–484]. Подобно Христу, он посредник между небом и землей и являет собой «путь, истину и жизнь». Особенно интересен Заратустра-Меркурий как олицетворяющий истину, алхимическую *theoria* (*veritas, sapientia, aqua doctrinae*), что оказывает чудесное действие на материю, инициируя процесс дистилляции. Это и есть тот самый магнит, который высвобождает, по словам Дорна, из тел их «центр истины» [Юнг 2009, 188]. Подобное притягивает подобное, и Меркурий, как и «спасенный спаситель» в гностицизме, возвращает себе свое. Именно это возвещает Заратустра: «И что во всех морях принадлежит *мне*, что мое и для меня во всех вещах, – это выуди мне, это извлеки ко мне наверх: этого жду я, злейший из всех ловцов рыб» [Ницше 2008, 484].

Роль Заратустры, как универсального растворителя, станет более ясной, если вспомнить знаменитый эпизод с «криком о помощи». У Ницше читаем: «Разве ты еще ничего не слышишь? – продолжал прорицатель. – Не доносятся ли шум и клокотанье из глубины?» – Заратустра снова молчал и прислушивался: тогда он услышал долгий, протяжный крик, который пучины перебрасывали одна другой, ибо ни одна из них не хотела оставить его у себя: так гибельно звучал он» [Ницше 2008, 485]. Представленная здесь вариация мотива из 129-го псалма встречается также в гностицизме и алхимии. Для сравнения можно рассмотреть образ тонущего в море царя, запечатленный в 31-й эмблеме «Убегающей Аталанты» Михаила Майера [Майер 2004, 188–191]. В трактате «*Symbola aurae mensae*» он так описывает тонущего царя: «Живет он в глубине морской и взы-

¹ Имеется в виду так называемая стадия мультипликации.

вает оттуда: “Кто вызволит меня из вод и выведет на сушу?” Но даже если многими услышан крик этот, никто, движимый состраданием, не берет на себя труд отправиться на поиски короля. ... Лишь немногие верят горестному плачу его, и мнится им, что слышат они рокот и рев Сциллы и Харибды. Потому остаются они, нерадивые, дома и не пекутся ни о царском сокровище, ни о собственном своем спасении» (цит. по: [Юнг 1996, 112–113]). Последние слова намекают на гностический образ «спасенного спасителя» и его алхимический аналог – дух Меркурий, вызволяющий *animam mundi*, царственную душу из глубины *maris nostrum*, в данном случае – человеческого моря: «Кто сей царь славы? Червь, а не человек, позор для человека, гонимый между людьми» (цит. по: [Юнг 1996, 114]). Такова в последние времена судьба личности, отмеченной печатью сверхчеловека. Неудивительно, что Заратустра, отправившись на поиски кричащего о помощи, встретил двух царей – первых из «высших людей», к которым неслучайно были обращены его слова: «И поистине, я люблю вас за то, что вы сегодня не умеете жить, о высшие люди!» [Ницше 2008, 523].

ЛИТЕРАТУРА

Dorneus G. De Philosophia Meditativa // Theatrum Chemicum. Ursel: Zetzner, 1602. V. 1. P. 399–417 // [электронный ресурс]: <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/docmetadata?id=11637&dirds=1&tab=3/>

Rulandus Martin (Elder). A Lexicon of Alchemy. London: John M. Watkins, 1964 / Tr. by A. E. Waite // [электронный ресурс]: <http://www.rexresearch.com/rulandus/rulxa.htm/>

Василий Валентин. Алхимические трактаты. К.: Автограф, 2008.

Генон Р. Кризис современного мира. М.: Эксмо, 2008.

Головин Е. Веселая наука. Протоколы совещаний. М.: Эннеагон, 2006.

Головин Е. Приближение к Снежной Королеве. М.: Арктогея-Центр, 2003.

Завещание Фламея // [электронный ресурс]: http://www.levity.com/alchemy/testament_russian.html/

Майер М. Убегающая Аталанта. М.: Энигма, 2004.

Майринк Г. Ангел Западного Окна. М.: Энигма, 2008.

- Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: Эксмо, 2008.
- Пернети А.-Ж., *дом*. Мифы Древнего Египта и Древней Греции. К.: Пор-Рояль, 2006.
- Фулканелли. Тайна соборов. М.: Энигма, 2008.
- Фулканелли. Философские обители. М.: Энигма, 2004.
- Юнг К. Г. Дух Меркурий. М.: Канон, 1996.
- Юнг К. Г. Психология и алхимия. М.: АСТ, 2008.
- Юнг К. Г. Эон. М.: АСТ, 2009.

Е. А. Кузьмишин

ЕГИПЕТСКОЕ МАСОНСТВО В МИРЕ И РОССИИ

История масонства Египетского устава в России началась 24 июля 2009 г. или, считая вместе с подготовительным периодом, в середине марта 2006 г. До этого времени говорить о каком бы то ни было его присутствии в России нельзя. Поэтому логично будет рассказать о данном послушании в мире в целом, а также о его проникновении на территорию России.

Если верить легенде, когда Цезарю представили Сципиона Африканского, Первый консул с сомнением протянул: «*Ex Africa est-ne atque bonum?..*» – «Что ж хорошего может быть из Африки?..». Однако в мировой эзотерической традиции именно Африке и, в частности, Египту суждено было сыграть роль, совершенно несопоставимую с ролью любой другой цивилизации. И не в последнюю очередь за счет деятельности другого Первого консула, на этот раз французского.

Практически все известные нам герметические знания и эзотерические школы так или иначе восходят своими легендарными корнями к землям в дельте Нила. Имя Гермеса Тота Трисмегиста для мировой духовной истории значит ничуть не меньше, чем имя, например, того же Цезаря для истории военной. Мантика, алхимия, Таро, астрология, ритуальная магия, – вот лишь немного, что мы привычно ассоциируем с Египтом. Ничего удивительного поэтому нет и в том, что масонство объективно не могло, а субъективно – не хотело оставаться в стороне от мистико-исторической египтологии и приняло самое деятельное участие в исследованиях древнеегипетских мифологии и символики.

Середина XVIII в. застала масонство в ожесточенных поисках собственной идентичности. Как грибы после дождя, росли новые степени и их совокупности – уставы, каждая европейская страна почитала своим долгом разработать собственную масонскую систему и, по возможности, подчинить ей все прочие системы других стран. Именно к этому времени относится возникновение течений в масонской мысли, призванных найти и постичь «истинное происхождение» и «истинное предназначение» масонства. В конце XVIII в. на свет появляются «тамплиерская» масонская теория последователей кавалера Рамзая деятельность многочисленных «тамплиерские» послушания. На это же время приходится возникновение (или, в зависимости от точки зрения, «выход на поверхность») розенкрейцерского масонского движения. Тогда же научные открытия эпохи вызывают к жизни особое «сциентифическое» масонство Месмера, чуть позже – духовидческое масонство Сведенборга. С другой стороны, зарождается воинственное политическое масонство Средиземноморья, которому суждено вскоре перевернуть и поставить вверх ногами Францию, Италию и Испанию, а потом возвратить их в прежнее положение, но на новом витке исторической спирали [Waite 2008, 212]. Только в начале XIX века, с установлением новых империй и во времена ледяной реакции на пожар Великой французской революции, центр масонского ритуального творчества перемещается в американские колонии, где ему и суждено оставаться вплоть до самого последнего времени.

Традиционно считается, что египетское масонство в самом широком смысле этого слова принес в Европу (или создал) граф Калиостро [Leadbeater 1990, 17]. Однако это совершенно не так. Египетская тема пронизывала почти все известные нам эзотерические школы Европы, и в масонстве она проявилась тоже в самом начале его развития. «Египетские» ритуалы посвящения с соответствующим антуражем в духе версальских комических опер практиковались во Франции уже в 1750-е годы, если доверять свидетельству А. Уэйта [Уэйт 2003, 91]. Этому же исследователю принадлежит замечательное исследование (впоследствии развернутое М. Холлом) о весьма своеобразном и характерном для эпохи труде «Krata Repoa», или «восстановленных» таинствах Древнего Египта, претворенных в форму масонского устава.

«Krata Reroa» возникла предположительно в Германии трудами брата фон Кеппена, «обретшего» ранее не известные таблички с описанием ритуалов жреческого мистериального посвящения. Сами таблички представлены не были, однако широкое распространение в масонских кругах приобрел манускрипт с описанием структуры четырехградусного посвящения на базе Школы пирамид с использованием греческих терминов, целых абзацев из Диодора Сицилийского, Ямвлиха и Плутарха, а также европейских масонских ритуальных традиций [Холл 2003, 206 и сл.].

Впрочем, именно Калиостро сумел придать египетскому масонству первоначальный импульс развития, во время второго лондонского визита заявив о себе как о Великом Иерофанте египетского масонства с правом выдачи патентов на работы лож. На деньги английских братьев он развернул деятельность в Париже, где, собственно, и был достигнут расцвет данного направления. Открывая бесконечное количество новых лож для лиц обоего пола, Калиостро, однако, не создавал Устава Мемфиса и Мицраима, как это часто приходится слышать. Его египетское масонство в наше время скорее оставило ритуальные следы в практике французских женских послушаний (особенно «высших» градусов), в обоеполом «Со-масонстве» (Co-Masonry) и в организации «Право человека» (Droit Humain), в то время как степени современных «египетских» уставов являются плодами усилий иных авторов несколько более позднего времени [Burt 1993, 34].

Следующей вехой на пути этого направления эзотерики стал египетский поход Наполеона 1798 г., после которого культура и история Египта хлынули в Европу бурным потоком. В 1801 г. египетские иероглифы увидел 11-летний Шампольон, и вскоре началась эпоха научного египтоведения. А между тем в середине 40-х гг. XVIII века некто Лешанжер из ложи ранее созданного Устава Филадельфов переработал часть градусов Шотландского устава с учетом новомодной «египетской» темы, используя доступные современные материалы, и предложил Коллегии высших градусов при Великом Востоке Франции свой новый Устав Мицраима, названный по библейскому имени основателя Египта. Коллегия отвергла его. Однако к тому времени уже было открыто несколько «египетских» лож, продолживших работы, не будучи признаны юрисдикцией своей

страны. В 80-е годы XVIII в. он был широко распространен в Генуе, Милане и Неаполе, а во Франции прославился тем, что объединял в своих ложах сторонников самых разных политических сил, проявлявших интерес к алхимии и астрологии. Закономерный перерыв в его работах наступил на все время кровавой Революции, а во времена Империи его работы несколько раз запрещались бонапартистским Великим Востоком Франции [Ambelain 2006, 50].

Орден Мемфиса, согласно своей легенде основания, был создан неким выходцем из Египта Самуэлем Они, который совместно с Габриэлем Матье Маркони де Негре открыл в 1815 г. в Монтобане первую ложу «Учеников Мемфиса». Она прекратила работы в следующем году, а весь устав был «отдан на сохранение» «местоблюстителю поста Великого Иерофанта» Маркони. Тот передал пост своему сыну Жаку-Этьену, и уже Жак-Этьен возобновил работы в 1838 г., сразу создав Великую ложу Осириса. В силу политической обстановки и беспрестанных конфликтов между французскими юрисдикциями как внутри устава, так и с другими уставами, Устав Мемфиса в период с 1838 по 1851 г. несколько раз объявлялся «уснувшим» в полном составе. Тогда же Орден стал дробиться, поскольку различные его офицеры открывали филиалы в Европе (Бельгия, Нидерланды, Швейцария) и Америке, не особенно заботясь об отчетности и даже о названии: например, представители формально одной и той же французской великой юрисдикции основали в Америке ложи Ордена Мемфиса, Египетского Древнего устава, Древнего и Изначального устава, Египетского Храма Осириса, и, наконец, Ордена Мемфиса и Мицраима. К настоящему времени различные линии посвящения привели к одновременному существованию в мире как Устава Мемфиса, так и Устава Мемфиса-Мицраима, формально отдельных, но содними и теми же степенями и ритуалами. В Европе формальное объединение и сам термин «Устав Мемфиса-Мицраима» приписывают Джузеппе Гарибальди, действительно носившему титул Верховного Командора этого устава в 1881 г., однако не оставившему никаких следов своей активной ритуальной масонской работы. Последовавший вскоре всплеск активности уже объединенного устава исследователи связывают с избранием заместителем его Иерофанта, а затем Иерофантом великого энтузиаста масонского и оккультного движения Джона Яркера

[Ambelain 2006, 32]. После него высший пост в уставе последовательно занимали другие виднейшие деятели мировой эзотерики — Теодор Ройсс (также основатель *Ordo Templi Orientis*), Жан Брико (также один из основателей «тамплиерского» Исправленного Шотландского устава), Констант Шевильон и Робер Амбелен (также крупные деятели Традиционного ордена мартинистов).

После смерти Р. Амбелена и добровольной отставки его преемника Жерара Клоппеля, который затем самостоятельно возвратился на высший пост в ордене, последовала серия расколов, приведших к тому, что в настоящее время существуют около полутора десятков масонских и парамасонских организаций, претендующих на название и наследие Устава Мемфиса-Мицраима. Однако прямая линия преемственности от Амбелена и Клоппеля, наличествует только у трех из них, крупнейшая из которых имеет ложи во Франции, США, Великобритании, Аргентине, Бразилии, Чили, Испании, Швеции и Дании, на Мартинике, в Канаде, Швейцарии, Уругвае и Венесуэле. Между ними существует взаимное признание, равно как налажена и сеть братских отношений с многочисленными оккультными орденами и обществами розенкрейцеров, мартинистов, «Золотой Зари» и иными [Vail 1995, 76].

Основные претензии к Египетским уставам у членов иных масонских организаций всегда сводились к неприятию «присвоения» ими уже имеющихся в других уставах степеней. Действительно, изучение ритуалов подтверждает, что они во многом досконально копируют степени Древнего и Принятого Шотландского устава в его французском варианте. Это не удивительно, если вспомнить, что ДПШУ в то время был фактически полузабыт, и его степени использовались создателями Египетских ритуалов «чтобы не пропали». Однако после всплеска в развитии ДПШУ в Штатах, а затем в Европе претензии носителей 33-го «египетского» градуса на признание в Верховных советах ДПШУ не могли встретить понимания. Не говоря уже о претензиях носителей градусов выше 33-го.

Некоторые отличия в ритуальной практике, конечно, существуют, однако они касаются в первую очередь внешнего антуража, особых «египетских» облачений, убранства храмов, изображения Всевидящего Ока и офицерских званий. В ритуале ученического и мастерского посвящений присутствует

рассказ о неразрывной традиции посвящения от мистерий Древнего Египта, хотя в общем и целом, как суть, так и фразеология ритуалов остаются общемасонскими, основанными на гуманистической традиции XVIII века и христианско-деистских натурфилософских концепциях [Пайк 2007, т. I, 95 и сл.].

Степени Устава сгруппированы в девять классов; в среднем в каждом из них – по десять степеней, и управляются вертикально, иерархически. Подробные написанные ритуалы в настоящее время существуют только для 34, 36, 49, 62 и еще нескольких градусов. Как и в Шотландском уставе, они содержат посвящение кандидата в практически все известные мировые эзотерические традиции, в более или менее точной интерпретации авторов ритуалов. Просто в Египетском уставе этих традиций больше или они дополнительно дробятся искусственно. К примеру, индуистская сакральная традиция с большими или меньшими вариациями излагается в степенях Патриарха Вед, Князя Брамина, Рыцаря Священного Огня и пр. Всего посвячительных степеней в современных уставах Мемфиса и Мемфиса-Мицраима девяносто. Также в них есть еще семь или девять административных степеней, которые являются формально-наградными и никакого особого посвящения в себе не несут.

Основополагающим отличием современных Египетских уставов от мэйнстрима мирового масонства является, по утверждению самих масонов «египетского» посвящения, то, что в их уставах сделан особый упор на изучение именно мистической, эзотерической, сокровенной стороны масонства. В отличие от регулярных масонских уставов, Мемфис-Мицраим признает членство женщин, однако при своем основании каждая ложа должна заявить о режиме своей работы на все время существования: мужская, женская или смешанная, – и впоследствии правил не менять без особого распоряжения. Ритуальные церемонии в этом уставе обычно совершаются со всей серьезностью и длятся по 3 – 4 часа без сокращений, с полной отдачей. Мастера ордена поощряют кандидатов к внимательному изучению каббалы, герметических наук, алхимии, магии – словом, всего арсенала, некогда принесенного европейским опытом (или европейской фантазией) с берегов Нила.

В России, судя по известным открытым и закрытым масонским документам, вплоть до самого последнего времени не было

ни одной ложи и ни одного посвященного в масонство какого-либо «египетского» устава. Устав Мемфиса-Мицраима впервые утвердился на российской почве 24 июля 2009 г., когда в Москве прошла первая аффилиация российских вольных каменщиков – принятие их в этот устав из других послушаний. Как и ранее в другие страны, Египетский устав пришел в Россию в период раскола и конфликтов в российском масонстве, связанных с крепким ранее утвердившимся масонским организациям в сторону политизации и с различными неурядицами в их руководстве. Инициативная группа российских каменщиков, самоорганизовавшаяся в отдельную ложу и испросившая учредительный патент у Международного Державного святилища Древнего и Изначального устава Мемфиса-Мицраима, положила в основу своей деятельности поиски подлинно эзотерических путей в развитии масонства в России и духовное совершенствование своих членов на основе древних истоков герметической мудрости. 24 октября 2009 г. в новообразованной московской ложе «Имхотеп» прошли первые посвящения новых кандидатов, и остается надеяться на дальнейший численный и духовный рост этого эзотерического направления в России.

Естественно, конфликтное положение Египетского устава с самого начала его существования не могло облегчить ему вхождение в братскую цепь масонских послушаний. Однако никто из известных масонских авторитетов никогда не пытался оспаривать его посвятельную ценность. В свое время в труде «Смысл масонства» А. Пайк сравнивал основные масонские уставы с колоннами трех архитектурных орденов. Примечательно, что роль дорической колонны (сила, простота) он отводил Английскому уставу (чаще называется Йоркским), коринфской колонны (красота, изысканность) – Шотландскому уставу, в то время как роль колонны ионической (мудрость, изящество) он отводил Древнему и Изначальному Египетскому уставу Мемфиса [Пайк 2005]. Всякое эзотерическое общество имеет как фактическую, так и легендарную историю, и в случае Египетского масонства эти две истории создают уникальное сочетание вековой традиции и активной борьбы за существование, которое, вероятно, и придает этому мистико-философскому общественному движению импульс постоянного развития, при сохранении в неизменном виде первоначальных принципов и идей.

ЛИТЕРАТУРА

Пайк А. Мораль и Догма Древнего и Принятого Шотландского Устава вольного каменничества. В 3-х т. М.: Ганга, 2007 – 2008.

Пайк А. Смысл масонства. 2005 // [электронный ресурс]: <http://mason.ru/>

Уэйт А. Новая энциклопедия масонства (великого искусства каменщиков) и родственных таинств. М.: Лань, 2003.

Холл М. Ступени посвящения. М.: Сфера, 2003.

Ambelain R. Freemasonry in Olden Times Ceremonies and Rituals from the Rites of Mizraim and Memphis. 2006 // [электронный ресурс]: <http://www.scribd.com/>

Burt C. C. Egyptian Masonic History of the Original and Unabridged Ancient and Ninety-Six 96th Degree Rite of Memphis. New York: Kessinger Publishing, 1993.

Leadbeater C. W. Freemasonry and Its Ancient Mystic Rites. Chicago: Gramercy, 1990.

Vail Ch. H. Ancient Mysteries and Modern Masonry. 1995. [электронный ресурс]: <http://www.scribd.com/>

Waite A. E. The Secret Tradition in Freemasonry. New York: Cornerstone Book Publishers, 2008.

М. В. Кутьева

МАГИЯ И МИСТИКА В РОМАНАХ Г. ГАРСИИ МАРКЕСА

Габриэль Гарсиа Маркес – не только романист, но и журналист. Даже в небольшом эссе, посвященном Уго Чавесу и написанном в жанре политического очерка, писатель нашел место мистике и эзотерике. Во-первых, называется его материал «Два Чавеса. Загадки чудесной жизни» [García Márquez 2000, 17]. В коротком названии уместились категории и двойственности, и загадки, и чуда. Во-вторых, рассказывая о том, как нынешнему венесуэльскому президенту удалось вынести все превратности политических интриг, Маркес приписывает благосклонность судьбы к своему герою чудодейственной шерстяной накидке – эскапуларио, которой уже больше ста лет. Чавес носит ее с детства. Досталась она ему по наследству от прадеда, полковника

Педро Переса Дельгадо. Его Уго считает одним из своих героев-покровителей, творя тем самым на ходу новые мифы.

На вопрос, заданный в 1979 г. в редакции журнала «Латинская Америка»: «Во что вы верите: в магический реализм или в магию литературы?», Гарсиа Маркес ответил: «Я верю в магию реальной жизни» [Багно 1994, 14].

Творчество Маркеса тесно связано с латиноамериканской мифологией и являет собой фантастическое переплетение реальности и запороговости, проникновения в сокровенные глубины сознания. Законы алхимии и эзотерические знания задействованы в раскрытии авторского замысла и судеб его героев в романах «Сто лет одиночества», «Полковнику никто не пишет», «Любовь во время чумы», «Воспоминания о моих грустных шляхах». Мистическими предстают и названия рассказов этого колумбийского автора, сумма их читается как некое магическое заклинание: «Я нанимаюсь видеть сны», «Глаза голубой собаки», «Ева внутри своей кошки», «Ночь, когда хозяйничали выпив», «Очень старый человек с огромными крыльями», «Диалог с зеркалом», «Следы твоей крови на снегу», «История одной смерти, о которой знали заранее». Все, что написано Маркесом, – это интерпретация предназначения человека, попытка эзотерически объяснить причину его бед, это ретроспекция и предсказание судьбы всего латиноамериканского континента, это мысли о перипетиях истории и культуры – от античных мифов до нынешнего кризиса тотальной глобализации.

В романе «Сто лет одиночества» нам открывается мир, такой первозданный, что многое в нем еще не названо, и приходится указывать на вещи пальцем, потому что имен у них еще нет. Это мир, где летают ковры, воскресают мертвецы, дождь длится ровно сорок лет, одиннадцать месяцев и два дня... Когда умирает родоначальник династии Буэндия, то с неба падают маленькие желтые цветы. Последний отпрыск рода Буэндия из-за инцеста рождается со свинячим хвостом и будет сожран армией муравьев – так сбывается проклятие, несмотря на все старания избежать его.

Находясь под сильным впечатлением от романа, американский критик Уильям Макферсон писал: «Это настоящие литературные джунгли. Это фантастическое создание магии, метафоры и мифа» (creation of magic, metaphor and myth) [McPherson 1993, 27]. А по словам ведущего перуанского писателя Варгаса Льосы, этот роман Маркеса вызвал «un terremoto

literario en América Latina» – «литературное землетрясение в Латинской Америке» [Vargas Llosa 1971, 31].

Действие происходит в вымышленной деревне Макондо (ее прообраз – городок Аракатака, где Маркес провел свое детство). Она символизирует собой Латинскую Америку, а ее основатель Буэндиа со своими потомками – историю человечества, перипетии которой обусловлены чертами латиноамериканского мачо, сына дикой природы, не признающего никаких нравственных ограничений, жаждущего власти, удовольствий, любящего состязаться, уважающего только грубую силу. Заканчивается эта история деградацией и одиночеством. Микроскопический масштаб Макондо становится вселенским. Перед нами разворачивается «мифологизированный образ латиноамериканского универсума в развитии, мифологизированный образ людей-мачо, истории, вытекающей из «зародыша», константы которой – одиночество, виоленсия, вырождение – суть константы ее «деятеля» [Земсков 1976, 273].

Мир романа Маркеса «Сто лет одиночества» имеет много точек соприкосновения с Библией (идея потопа, возмездия за первородный грех), оккультной философией, алхимией и эзотерическими знаниями. Герои произведения – Мельхиадес, Хосе Аркадио Буэндиа и последний Аурельяно всерьез интересуются оккультными науками и колдовскими навыками цыган. Магическим предстает их мировоззрение, магическими же – их поведение и образ жизни. Мельхиадес дарит Аркадио алхимическую лабораторию. Это должно оказать решающее влияние на будущее деревни Макондо. В лаборатории имелись инструменты, необходимые для проведения алхимических реакций: спиртовки, пробирки, дистилляторы, система трубочек. К лаборатории наследнику в придачу были отданы рисунки, записи формул и зашифрованные тексты. Хосе Аркадио пытается изготовить философский камень, но в этом предприятии терпит поражение, так как неверно истолковывает закодированные письма и не вникает в глубокий смысл герметического аскетизма. «En azarosos y desesperados procesos de destilación, fundida con los siete metales planetarios, trabajada con el mercurio hermético y el vitriolo de Chipre, y vuelta a cocer en manteca de cerdo a falta de aceite de rábano, la preciosa herencia de Úrsula quedó reducida a un chicharrón carbonizado que no pudo ser desprendido del fondo del caldero» («В рискованных и отчаянных попытках дистилляции,

плавления с семью планетарными металлами, обработки герметической ртутью и купоросом, повторного кипячения в свином сале – за неимением масла редьки – драгоценное наследство Урсулы превратилось в обугленные шкварки, которые так и не удалось отодрать от днища котелка»¹) [García Márquez 1980, 5].

Чтобы получить философский камень, алхимики Маркеса переплавляли металлы, раскаляя их в стеклянной колбе, называемой «сосуд Гермеса» или «философское яйцо». Семь металлов соответствовали семи планетам. Цель алхимических наук состояла, в конечном итоге, в очищении человека посредством герметического учения. Метаморфозы материи, преобразование свинца в золото – это метафоры самосовершенствования, переплавления себя в другого, лучшего человека. А соотношение каждого металла с зодиакальным знаком можно интерпретировать как намек на поиски своей индивидуальности, своей стихии, на уяснение своей миссии в расшифровке тайн жизни. Философское яйцо – это алхимический символ всеобщности, тотальности, в нем формируется некий зародыш-гермафродит, несущий в себе как мужское, так и женское начало. В европейской алхимии это называется «химической свадьбой», «королевским браком», соитием брата и сестры, Солнца и Луны, Гермафродита и Салмакиды, самца и самки разных животных, трактуется как взаимопроникновение чувственного и духовного начал. Очищение (совершенствование) и диалектическое соединение противоположных начал – это и есть основные идеи алхимии, легко переносимые на жизнь человека.

Хосе Аркадио не смог разгадать тайн алхимии и добиться искомого соединения. Последним из племени Макондо – брату и сестре Аурельяно и Амаранте, не знавшим о своем родстве и полюбившим друг друга, – суждено прикоснуться к алхимическому символу всеобщности. О результате их союза сказано: «*A medida que avanzaba el embarazo se iban convirtiendo en un ser único*» («по мере развития беременности они становились единым существом») [García Márquez 1980, 169]. Это единое существо стало аллегорией единства материи и духа; именно оно и позволяет расшифровать рукописи. Нам важна и мысль Габриэля Гарсии Маркеса о полном тождестве между интеллектуальным знанием и выяснением своего предназначения. Но выяснение своего предназначения влечет за собой смерть.

¹ Здесь и далее перевод мой – М. К.

Алхимический мотив смерти и воскрешения также прослеживается в романе. И жизнь, и смерть, и воскресение проходят под знаком обреченности на одиночество.

Мельхиадес, чернокнижник и алхимик, прорицатель, умирает в первой главе книги и воскресает немного позднее. Он владеет ключом Нострадамуса, а, значит, способностью разгадывать и предсказывать будущее человечества. Он пишет зашифрованное предсказание судьбы деревни Макондо (читай – Латинской Америки). Разгадать его смысл предстоит Аурельяно Буэндиа. Прочтение послания совпадает с прекращением рода. Иероглифические письма, оказавшиеся у Хосе Аркадио, представляют собой конспект наследия астролога XI в. Германа фон Ришено. Эти откровения являются составной частью так называемых герметических знаний. В них Мельхиадес и предсказывает, и зашифровывает развязку. Но выяснения текста предсказания недостаточно. Нужно суметь правильно его прочесть и понять. Мысль изреченная есть ложь, и понимания в чистом виде нет вообще. Есть *со-понимание*, достоверное лишь до некоторой степени. Хосе Аркадио с огромным вниманием отнесся к пророчеству Мельхиадеса, но не понял его, или, другими словами, понял его по-своему. Последнее желание старика – символическое. Он просит ученика на алхимическом языке жечь ртуть три дня в его комнате. И Хосе Аркадио понимает эту просьбу буквально: он кипятит в котле ртуть рядом с трупом учителя в течение 72 часов. Ртуть – один из трех главных алхимических элементов, вместе с серой и солью.

В конечном итоге удастся расшифровать фразу: «El primero de la estirpe está amarrado a un árbol y al último se lo están comiendo las hormigas» («Первый из рода привязан к дереву, последнего пожирают муравьи») [García Márquez 1980, 357]. Однако то, что мы читаем, является не самим предсказанием, а лишь его дешифровкой, еще одним вариантом текста, близким в чем-то оригиналу, но не идентичным ему, неким переводом, почти всегда таящим в себе предательские вольные или невольные лакуны или уловки. Нужна особая методика считывания информации, зафиксированной на энергетическом уровне. Кстати, в опубликованном и хорошо известном переводе романа «Сто лет одиночества» финальное пророчество дано не в настоящем, как у автора, времени, а в будущем: «Первый в роду будет к дереву привязан, последнего съедят муравьи» [Маркес 1979, 576].

Нам это представляется не совсем верным. План настоящего лучше передает отсутствие временного среза, чем план будущего. В романе искажается течение времени, так что оно кажется цикличным или отсутствующим. Настоящее и будущее повторяют или напоминают прошлое, происходит так называемый коллапс времени. В целом весь роман утверждает, что все повторяется, и все есть прошлое. Будущее включает в себя прошедшее, но ни того, ни другого нет в настоящем. Живя в доме предков, герои сталкиваются с их призраками, и само время тоже постепенно становится призраком. Всех детей в роду называют так же, как их родителей. А имя, как известно, формирует судьбу. Повторяемость имен становится материальным носителем цикличности времени, или отсутствия его движения.

Создавая художественное пространство и время, автор соотносит его с объективной действительностью, как бы отраженной в кривом зеркале, выступающей как внутренняя субъективная модель мира, сложившаяся в авторском сознании. Эта модель закрепляется динамическими изменениями, проистекающими из реализованной в тексте художественной модели мира. «Прошлое, настоящее и будущее, как и время вообще, – замечает в книге «Биология познания» чилийский биолог Умберто Матурана, – принадлежит исключительно когнитивной области наблюдателя» [Матурана 1996, 121].

В необозримом прошлом, в ночи времен был написан текст подлежащего расшифровке оригинала. Написан он был на санскрите, священном языке. И вот перед героями романа он предстает в их время. Он и не он. До героев романа доходит некий амбивалентный, открытый для интерпретаций текст, переложенный неоднократно с языка на язык переводчиками и гадалками, подбиравшими эквиваленты по наитию. Любой текст обладает потенциалом для вариативности его прочтения, а уж текст кодированный, да еще и древний – тем более. Он, так же как и жизнь, не познаваем целиком. Идея универсума как апокалиптического текста, вбирающего в себя историю человечества, перекликается с идеями иудейской каббалы, а также Библии, написанной как священная книга всего человечества и не подлежащей буквальному прочтению. Читать текст вне эпохи его создания нельзя, но альтернативы нет. С другой стороны, послание на санскрите заведомо писалось так, чтобы не всякий мог его воспринять. Невозможность корректной дешиф-

ровки сакрального текста объясняется необходимостью уберечь истинные знания от произвола профана. Эти сокровенные знания связаны с Гермесом Трисмегистом (Трижды Величайшим). Рассказывать о законах вечности, читать о них и толковать их – означает жить. Листы написанной Гермесом книги – это кванты времени, а содержание написанного – замысел Всевышнего и предназначение судьбы. Завершается прочтение, постигается содержание прочитанного – жизнь персонажа кончается. Так и в реальности: как только человек стал зрелым, постиг суть, понял свои ошибки, осознал, «куда жить», – ему приходит время умирать. Безысходные поиски символизирует мощная метафора пыльного вихря, забивающего глаза. Он длится всю вторую половину романа, он неизбежен, как суета сует, мешающая разглядеть главное. Смерть – единственная правда бытия, как это ни ужасно. К такому выводу склоняет читателя автор.

Как и в герметическом тексте, Маркес собирает в своей книге премудрости западного мира – алхимию, магию, астрологию. Как и в герметическом тексте, в романе возникает потребность выйти на высшее знание в поисках нас самих и нашей судьбы. Как и герметический текст, книга не поддается истолкованию. Ее надо ощущать. Познание мира через образ, чувство, эмоцию – весьма характерная для испаноязычного миропонимания черта, особенно заметная в сравнении, скажем, с немецким или английским.

Маркес создает свой собственный мир, а не воспроизводит действительность. Открытый финал позволяет читателю определить самому, что же было более правдивым и соответствующим строению мира – фантастическое или повседневное, мистическое или обыденное, интуиция или опыт. История семьи Буэндия помогает углубиться в эволюцию человеческого сознания, прошедшую под знаком индивидуализма: от истоков, у которых стоит творческий человек Ренессанса, до итога, воплощенного в образе полковника Аурельяно Буэндия, ставшего жертвой отчуждения, столь характерного для XX в. В романе «Сто лет одиночества» нам придется проститься с Макондо и его обитателями. Тема одиночества, получившая здесь блестящее завершение, отступит на второй план в последующих произведениях Маркеса.

Герою одного из последних романов писателя, «Воспоминания о моих грустных шляхах» – 90 лет, но в его жизни не было, по сути, ничего. Настоящие чувства, возникающие теперь, собственно, уже после жизни, являются истинными и одновременно

никак не связаны с действительностью. Герой не хочет знать, как зовут на самом деле девушку, с которой он спит каждую ночь, не хочет слышать ее голоса, а хочет, чтобы она молчала, дабы не разрушить созданного им мифа о ней. Он придумывает ей имя – Дельгадина, взяв его из волшебной сказки. В сказках же Дельгадина – это принцесса, которой пришлось бежать от сексуальных домогательств ее отца. Дельгадина на протяжении всего романа спит, как спящая красавица, и мы никогда не увидим ее бодрствующей. Известно, что она работает на швейной фабрике, пришивает пуговицы. Эта деталь опять отсылает нас к сказке «Спящая красавица», в которой героиня уколола пальчик о веретено. Дельгадина напоминает нам и Дульсинею Тобосскую, о которой мы так никогда и не узнаем, была ли она плодом воображения Дон Кихота или существовала в действительности. Старик обожает свою возлюбленную, как икону, поет ей, шепчет, читает ей книги. Предполагается, что она воспримет всю эту любовь и внимание кожей, воспримет мистически и проснется, став новым человеком и невольно сделав другим, более совершенным человеком своего почитателя. Но проснется ли?

Мистическим безвременьем кончается и роман Маркеса «Любовь во время чумы» (на самом деле, в оригинале: «en los tiempos del cólera» – холеры). Герой этой книги, Флорентино, в уже весьма почтенном возрасте, добивается любви Фермины Даса. Происходит это спустя пятьдесят один год, девять месяцев и четыре дня после первой встречи, когда она достигает возраста 72 лет, а он – 76. Гарсиа Маркес, столь щедрый обычно на предостережения и на намеки о том, что случайностей не бывает, на этот раз как бы забывает о них, замороженный осенним пиром во время чумы с горьковатым привкусом прожитых лет. Рок, преследующий людей, одержимых страстями и причудами – одна из главных, мистически завораживающих тем творчества Маркеса.

Вдвоем влюбленные оказываются на корабле, который никогда не причалит ни к какому берегу и обречен на вечные странствия по реке. Вокруг свирепствует чума (или, если строго следовать оригиналу, холера) как символ смерти. Еще один символ смерти – *ворон* – сопровождает Фермину с самого начала романа. Ее отец держал дома в клетке трех воронов. Выйдя замуж, уже в новом доме, Фермина Даса удваивает их число:

«... Compraron ... una jaula de alambre con seis cuervos perfumados, iguales a los que Fermina Daza había tenido de niña ... Pero nadie pudo soportar los aleteos continuos que saturaban la casa con sus efluvios de coronas de muertos» («Купили проволочную клетку с шестью надушенными воронами, точно такими же, какие были у Фермины Дасы в детстве ... Однако никто не смог терпеть беспрерывных взмахов их крыльев, наполнявших дом запахом траурных венков») [García Márquez 1988, 251]. Покидая дом Фермины, ее будущий муж наталкивается на клетку с воронами: «Los cuervos despiertos bajo las sábanas lanzaron un chillido fúnebre. “Te sacarán los ojos”, dijo el médico en voz alta, pensando en ella» («Разбуженные вороны под простыней издали погребальный крик. «Они выключат тебе глаза», – произнес доктор вслух, думая о ней») [García Márquez 1988, 172]. Как знак неотвратимости судьбы, ворон, как и Флорентино, добившийся любви Фермины уже в конце жизни, сопровождает ее, ставшую вдовой: «En sus amaneceres de cazador furtivo, Florentino Ariza las encontraba a la salida de la misa ..., amortajadas de negro y con el cuervo del destino en el hombro» («На рассвете во время своей тайной охоты Флорентино Ариса видел их у выхода из церкви после заутрени ..., закутанных в черное, с вороном своей судьбы на плече») [García Márquez 1988, 315].

Кстати, упоминавшийся нами Мельхиадес носил шляпу с крыльями ворона и вышедший из моды, анахронический жилет. Возможно, эти детали призваны подчеркнуть его связь с темными силами и его «выпадение» из времени, намекнуть, что он «не отсюда».

Читателя романов Маркеса охватывает странное впечатление предопределенности трагического исхода любых событий и, как это ни парадоксально, полной неопределенности. Человек одинок. Никто не может ему помочь понять, зачем он родился. Стремясь к себе, он постоянно предает себя, а попутно и других. Он и только он – автор своего прошлого, из которого вытекает и не вытекает будущее. В это будущее, чтобы его увидеть, лучше смотреть внутренним взором, например, незрячими глазами старухи Урсулы.

Книги Маркеса – призыв остановиться и увидеть себе подобных, помочь друг другу. Магия и мистика – инструмент в руках писателя, приходящий ему на помощь, когда реальности становится мало.

ЛИТЕРАТУРА

- García Márquez G.* Cien años de soledad. М.: Progreso, 1980.
- García Márquez G.* El amor en los tiempos del cólera. Madrid: Mondadori, 1988.
- García Márquez G.* El enigma de los dos Chávez // *Le Monde Diplomatique*. 2000 (Agosto). N° 14. P. 15–20.
- McPherson W.* Magic Realism: A Typology // *Oxford: Forum for Modern Language Studies*, 1993. XXIX (1). P. 75–85.
- Vargas Llosa M.* García Márquez: historia de un deicidio. Barcelona: Colección breve biblioteca de respuesta, Barral Editores, 1971.
- Багно В.* Об одиночестве, смерти, любви и о прочей жизни // *Маркес Г. Г. Собрание сочинений: в 6 т. СПб., 1994 – 1998. Т. I. С. 5–31.*
- Земсков В. Б.* Особенности венесуэльско-колумбийской прозы. // *Художественное своеобразие литератур Латинской Америки. М.: Наука, 1979. С. 233–281.*
- Маркес Г. Г. Избранное: Сто лет одиночества. Повести и рассказы. М.: Прогресс. 1979.*
- Матурана У.* Биология познания / Пер. с англ. Ю. М. Мешанина // *Язык и интеллект. М.: Прогресс, 1996. С. 95–142.*

В. Н. Морозов

ТЕНЬ ПРОБЛЕМЫ УНИВЕРСАЛИЙ В АЛХИМИИ ХРИСТИАНСКИХ ДОКТОРОВ

Но знайте, что мы всегда согласны между собою, что бы ни говорилось.

Turba Philosophorum

В современных исследованиях истории науки все чаще прибегают к поликонтекстуальному подходу, который, с одной стороны, дает возможность избежать односторонних трактовок, не позволяющих адекватно отобразить интересующие события, а с другой стороны, сам порождает целый ряд новых проблемных полей, не только неизученных, но и ранее непредставимых.

Одной из таких проблем в истории герметической традиции является связь алхимических трактатов христианских докторов XII–XIV вв. с полемикой между реалистами и номиналистами касательно онтологического статуса универсалий. На сегодняшний день мне не попадалось ни одного исследования, в котором упоминалась бы эта связь, не говоря уже об изучении ее причин, хотя косвенным образом она затрагивает проблему акта творения и деления на искусство и природу, чему был посвящен целый ряд зарубежных исследований.

Говоря о европейской алхимии, нельзя выделить ни одного трактата, в котором напрямую разбирался бы вопрос об универсалиях, то есть «общих понятиях» (лат. *universale* – общее). Между тем не вызывает никаких сомнений тот факт, что герметические писания христианских докторов были созданы крупнейшими схоластами эпохи, или уж, по крайней мере, от их имени. Исходя из этого, можно говорить лишь о «тени проблемы универсалий» в алхимии, но тем не менее, как будет показано в статье, эта *тень* имеет весьма четкий контур и заслуживает отдельного и внимательного рассмотрения.

Существует обширный корпус алхимических трактатов у Раймунда Луллия, кстати сказать, посетившего в конце XIII в. в Монпелье лекции Арнольда из Виллановы; множество трудов приписывается Роджеру Бэкону, чтившему Роберта Гроссетеста как «своего учителя»; ряд работ по герметическому искусству и минералогии написал Альберт Великий; также имеется несколько трактатов у Алана Лилльского, Роберта Гроссетеста и Фомы Аквинского. Перечисляю здесь только тех, кто получил мировую известность не (или не только) за алхимические трактаты. Во многих случаях под сомнение ставится как авторство (случай Роджера Бэкона), так и сама причастность христианских докторов к герметическому искусству (случай Фомы Аквинского). Оставляя в стороне тонкий вопрос об аутентичности трактатов (в данном случае он не принципиален), рассмотрим, на что вообще могут указывать все вышеперечисленные имена.

Пойдем по списку: Раймунд Луллий – сторонник крайней формы реализма в споре об универсалиях; Альберт Великий, Роджер Бэкон, Алан Лилльский, Роберт Гроссетест и Фома Аквинский, очевидно, несмотря на определенные расхождения в позициях, все сторонники умеренного реализма. Отметим,

что Арнольд из Виллановы и Иоанн Рупесцисса, известные сугубо благодаря своим алхимическим штудиям, также среди номиналистов не числятся. Таким образом, среди схоластов, именами коих были подписаны герметические писания, нет ни одного номиналиста. В действительности, не существует алхимических трактатов, приписываемых Уильяму Оккаму, Жану Буридану или Николаю Орему.

Любопытно, что если обратиться к историям легендарных алхимиков этого периода, например, к жизнеописанию аббата Джона Кремера, то последний, как гласит предание, был учеником Раймунда Луллия. Таких уз на герметической почве у номиналистов опять-таки нет.

В связи с этим возникает вопрос: имеет здесь место некоего рода случайность или же закономерность? Ответ может быть дан только исходя из детального анализа герметической мысли всех вышеупомянутых авторов. Нужно понять, как вообще могут быть связаны спор об универсалиях – с одной стороны, и поиски философского камня – с другой. Очевидно, что проблема онтологического статуса общих понятий не играет никакой роли в лабораторной работе, а значит, эта связь коренится в концептуальных полях, сокрытых в потертых фоллиантах за аллегориями и символами.

В проблеме универсалий в связи с европейской алхимией XII–XIV вв. представляют интерес, прежде всего, два аспекта: 1) онтологический статус универсалий и его косвенное влияние на теоретическое обоснование Магистерия; и 2) проблема акта творения в связи с решением вопроса о статусе универсалий.

«Закон исключенного третьего»

*Они говорят: «Универсалии, несомненно, реальны, но они суть лишь реальные мысли».
– Но то же может быть сказано и о философском камне.*

Ч. С. Пирс.
«Принципы философии»

В самом общем виде суть проблемы универсалий заключается в реальности общих понятий. К примеру, можно вести речь

о «лошадях» или о «каменистых породах» – все они уникальны, но подводятся под общее понятие. В связи с чем возникает справедливый вопрос: «Соответствуют ли этим терминам некие особые реальности, существующие вне человеческого сознания, такие как “лошадь вообще” или “камень вообще” (в средневековой терминологии такие объекты назывались *naturae communes*, “общие природы”), или же, напротив, в действительности существуют только индивидуальные объекты?» Средние века предложили два основных пути решения указанной проблемы. Первый из них, номинализм, предполагает, что в экстраментальной реальности существуют исключительно индивидуальные вещи, а общие термины являются только именами (*nomina*), прилагательными, в силу определенных обстоятельств к индивидуальным вещам. Второй путь получил название «реализм» (от лат. *realis* – реальный); он предполагает, что вне человеческого сознания существуют определенные реальные объекты, которым соответствуют общие термины. При этом реализм подразделяется на два основных направления – умеренный и ультрареализм (крайний реализм – В. М.). Первый предполагает реальное существование общего в индивидуальных вещах, а второй – существование общего вне вещей, в качестве отдельных особых объектов» [Апполонов 2004, 100–101].

Наряду с двумя направлениями в решении проблемы универсалий также часто выделяют третье – концептуализм. Однако последний я буду рассматривать исключительно как разновидность номинализма. Справедливые возражения против концептуализма выдвинул Чарльз Сандерс Пирс: «...То, что они считают “концептуализм” средним термином между номинализмом и реализмом, само по себе показательно как пример чисто номиналистической точки зрения. Ибо поскольку дилемма между номинализмом и реализмом по своей природе допускает только два ответа: да и нет, данная точка зрения пуста и не решает дела, и это со всей отчетливостью понимали все великие реалисты» [Пирс 2001, 50]. И далее: «Концептуалисты стремятся занять третью позицию, вступая тем самым в противоречие с законом исключенного третьего» [Там же, 51]. Аналогичного мнения в отношении употребления термина «концептуализм» придерживается отечественный медиовист Алексей Валентинович Апполонов [Апполонов 2004, 207]. В контексте алхимии такой подход к концептуализму

оправдан уже потому, что нет никаких алхимических трактатов у концептуалистов, равно как у номиналистов, и проведение различий между ними в этом плане излишне.

«*Tam ethice quam physice*»

Один из известных европейских алхимических афоризмов, «сколько этики, столько и физики», по сути, раскрывает специфику всей герметической онтологии в целом. Интерпретируя этот афоризм, Константин Андреевич Сергеев в своих неизданных лекциях по алхимии замечает, что образы и идеи, которые алхимик проецирует на вещество, он вычитывает из самой природы. Алхимик верит в полную гармонию между структурой мироздания и своей собственной. Он не проецирует образы, но, напротив, извлекает их из реальности.

Говоря об алхимии христианских докторов XII–XIV вв., крайне важно подчеркнуть, что химические реакции, получаемые герметическим философом, не просто отражают соблюдение условий эксперимента, но саму способность именно этого алхимика к осуществлению конкретной фазы Магистерия. Наглядным примером такого размытого понимания «эксперимента» служит «Большое сочинение» монаха Роджера Бэкона, где в разделе «Об опытной науке» термины «опыт» (*experimentum*) и «переживание» (*experientia*) употребляются в качестве синонимов [Бэкон 2005, 336–347].

В алхимии христианских докторов синтез эксперимента с переживанием получил теоретическое обоснование через аристотелевскую натурфилософию. Прежде всего, был заимствован логический запрет на гетерогенность «эксплананса» (суммы положений, объясняющих экспланандум) и «экспланандума» (того, что подлежит объяснению). Аристотель в «Метафизике» утверждает (1038a, 10–16): «Необходимо разделять видовое отличие с помощью соответствующих им отличий, например видовое отличие... [рода] “живое существо” – “имеющее ноги”... на “со ступнями, расщепленными на пальцы” и “со ступнями, не расщепленными на пальцы”, но не следует говорить, что имеющее ноги одно “пернатое”, а другое “бесперое”, так как именно “имеющее ступни, расщепленные на пальцы”, [но не пернатость], есть вид имеющего ноги» (цит. по: [Родин 2003, 84; ср.: Аристотель 1976, 212]). Андрей Вячеславович Родин дает следующую трактовку принципу гомогенности экспланан-

са и экспланандума у Аристотеля: «Отношение “присущности” во всякой посылке “по природе” является симметричным, хотя, проводя доказательство, мы берем что-то в качестве “первого” термина, а что-то в качестве последнего. “И то и другое”, о которых говорит Аристотель, есть на самом деле одна и та же чтойность начального объекта, о котором ведется это доказательство» [Родин 2003, 119]. Именно такими «первым» и «вторым» оказываются в алхимии сам герметический философ и его Магистерий: они не просто связаны, но буквально воплощают одну и ту же чтойность, *они едины*.

Реалистическое толкование virtus

Virtus ejus integra est, si versa fuerit in terrain.

Tabula smaragdina, VI

Важнейшую роль в алхимии играет латинский термин *virtus*. В нем одновременно сочетается и физические значения – «сила», «энергия», «превосходное качество», «стойкость» и этические – «достоинство», «доблесть», «мужество», и опять-таки, «стойкость». В алхимических трактатах христианских докторов *virtus* совершенно свободно может относиться как к алхимику, так и к Магистерию. Таким образом, в этом понятии раскрывается и принцип гомогенности эксплананса и экспланандума, и суть афоризма «сколько этики, столько и физики».

Этьен Жильсон, интерпретируя Фому Аквинского, справедливо заключил: «Истина есть исключительное согласие между разумом, который судит, и реальностью, которая подтверждает это суждение. Ошибка, с другой стороны, есть не что иное, как их несогласие» [Gilson 1956, 231]. Реалистическая позиция в толковании *virtus* оказывается необходимым условием такого согласия между разумом алхимика и реальностью Магистерия, происходящего в экстраментальной реальности. Пирс раскрывает позицию реалиста следующим образом: «Любой, может так случиться, будет придерживаться того мнения, что артикль *the* есть реальное слово английского языка, но это не сделает из него реалиста. Но если он, независимо от того, является ли слово “жесткий” само по себе реальным или нет, полагает, что свойство, характер, предикат *жесткость* не изобретается че-

ловеком так, как изобретается слово, но реально и поистине имеет место в жестких вещах и остается одним и тем же в них всех ..., тогда он является реалистом» [Пирс 2001, 51]. Следуя Пирсу, можно утверждать, что *virtus* – не просто имя (*nomen*), но реальность, данная в Магистерии. Если добавить к его словам принцип аристотелевской гомогенности эксплананса и экспланандума, то алхимическая картина мира обретет законченный вид. *Virtus* не просто присутствует в Магистерии, он реальным образом совпадает с *virtus* алхимика.

Приведем пример. «Философ» в «Золотом трактате» говорит, что получение «лимонной тинктуры» из «красного корня» не может быть достигнуто «ни заботой, ни высвобождением из красноты, ни занятиями» [Гермес Трисмегист 2006, 303–304]. Герметический философ должен источать «божественную мудрость», даруемую свыше, тогда он получит «лимонную тинктуру и никакую другую», т. е. алхимик достигает *virtus* для получения лимонной тинктуры непосредственно через Творца, и как тут не вспомнить Генриха Гентского с его «экземплярными формами»! Одного этого примера уже достаточно, чтобы убедиться в необходимости реалистической трактовки универсалий в алхимии.

Акт творения

Перейдем ко второму аспекту проблемы онтологического статуса общих понятий, а именно к «акту творения». Эта проблема предстает совершенно по-разному в номиналистической и реалистической трактовках. Если у Фомы Аквинского Всевышний творит мир исходя из разума, то у Дунса Скота Бог творит из воли [Душин 2005, 172–177]. Фома, как умеренный реалист, исходит из того, что универсалии существуют до акта творения (*ante rem*) в качестве идей Бога, стало быть, Творец обладает замыслом тварного мира до непосредственного творения. Далее универсалии претворяются в самих вещах (*in rem*), и наконец, после вещей (*post rem*) они оказываются в мышлении человека. У Скота, исходящего из номиналистических воззрений, Бог творит исходя из воли: поскольку универсалий *ante rem* нет, то и предсущие творению идеи оказываются не нужными.

В алхимии христианских докторов проблема акта творения представляет интерес в связи с: 1) толкованием дихотомии между искусством и природой, чему посвящены труды Арнольда

из Виллановы, Ричарда Английского и многих других [Newman 1998, 81–90]; и 2) пониманием трансмутации как актом возвращения первородной, догреховной природы.

Проблема деления на искусство и природу имеет глубокие аристотелианские корни. Критика лабораторной алхимии Авиценной, проводившая водораздел между искусством и природой, в XIII в. по ошибке была включена в «Метеорологию» Аристотеля Альфредом Сарешальским [Newman 1989, 427], в связи с чем породила массу апологетических рассуждений и теорий. Если искусство и природа гетерогенны, то они ведут к различным результатам, а значит, алхимическое совпадение *virtus* герметического философа и Магистерия ставится под сомнение. Однако христианские доктора исходили из того, что природа сама есть творенье Божье, а значит, в каком-то смысле она есть и *искусство* Творца. Таким образом, между искусством и природой вновь устанавливается уже рассмотренная однородность эксплананса и экспланандума.

Наконец, исходя из идеи предсущих универсалий (*ante rem*), получает обоснование специфическое понимание трансмутации как возвращения природе первозданной, догреховной чистоты. Адам не просто давал имена вещам, он нарекал их «истинными именами», не сводимыми к простому означиванию. В связи с этим в иудейской и христианской алхимии появляются такие понятия, как, например, «адамическое золото». М. М. Пэттисон Мур совершенно верно заметил, что «задача человека – воссоздать бранный мир в своем образе и найти в этом воссозданном мире иное выражение божественного единства и божественной простоты» [Pattison Muir 1914, 286]. Таким образом, мысль о существовании универсалий до акта творения в качестве идей Всевышнего является определяющей для понимания трансмутации в иудео-христианской традиции, в связи с возвращением природе догреховного, первозданного состояния.

Заключение

Исходя из всех вышеприведенных доводов, можно прийти к выводу о необходимости реалистического решения спора об онтологическом статусе универсалий в алхимии христианских докторов. К этому прежде всего подвигает тождество *virtus* алхимика и его Магистерия, а также специфическое влияние иудео-христианской традиции на понимание трансмутации.

Однако остается открытым вопрос о том, понимали ли сами авторы герметических трактатов эту связь? Я полагаю, что в большинстве случаев ответ будет отрицательным. Конечно, когда аутентичность трактата не вызывает сомнений, как, скажем, у Альберта Великого или Роджера Бэкона, трудно представить, что столь ученые умы не понимали эту связь. Однако, если взять подложные сочинения, то связь с автором, как правило, ограничивается номинальной ссылкой на авторитет и редко прослеживается на уровне концепции. В таких случаях скорее срабатывало подспудное чувство несовместимости алхимии с номинализмом, нежели реальное осознание онтологической необходимости разрешения проблемы универсалий в пользу реализма.

Очевидно, к примеру, что идея множества имен и символов, относящихся к одной и той же тинктуре, не сочеталась с «бритвой Оккама», а «осел Буридана» никогда не смог бы выбрать «первоматерию», описанную в многочисленных фолиантах и нигде явным образом так и не раскрытую. Принцип «темное через еще более темное, неизвестное через еще более неизвестное» (*obscurum per obscurius, ignotum per ignotius*), никак не сочетался с логикой, которая легла в основание номинализма. Все эти препятствия вставали перед авторами подлогов куда раньше, нежели общие понятия.

Моя позиция в этом вопросе такова: реалистическое понимание онтологического статуса универсалий являлось необходимым условием обоснованности притязаний, вытекавших из герметической философии, однако осознание этой проблемы самими алхимиками в ряде случаев вызывает большие сомнения. Детальный анализ этого феномена окажется возможным только после кропотливого анализа всех трактатов XII–XIV вв.

ЛИТЕРАТУРА

Gilson E. The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas. New York, 1956.

Newman W. R. Alchemical and Baconian Views on the Art/Nature Division // Reading the Book of Nature / Ed. by A. G. Debus, M. T. Walton. Kirksville: Sixteenth Century Journal Publishers, 1998. P. 81–90.

Newman W. R. Technology and Alchemical Debate in the Late Middle Ages // *Isis* (80). 1989. P. 423–445.

Pattison Muir M. M. Roger Bacon: His Relations to Alchemy and Chemistry // *Roger Bacon Essays Contributed by Various Writers on the Occasion of the Commemoration of the Seventh Centenary of His Birth / Coll.*, ed. by A. G. Little. Oxford, 1914. P. 285–320.

Апполонов А. В. Латинский авероизм XIII века. М.: ИФ РАН, 2004.

Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. I. М.: Мысль, 1976.

Бэкон Р. Избранное / Под ред. И. В. Лупандина. М.: Издательство францисканцев, 2005.

Гермес Трисмегист. Золотой трактат / Пер. В. Н. Морозова // *Studia culturae.* Вып. 9. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2006. С. 291–317.

Душин О. Э. Основоположения схоластического дискурса: проблемы и понятия средневековой мысли XIII–XIV вв. // *Философия западноевропейского Средневековья.* СПб.: СПбГУ, 2005. С. 154–210.

Родин А. В. Математика Евклида в свете философии Платона и Аристотеля. М.: Наука, 2003.

Пирс Ч. С. Принципы философии. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.

К. М. Покотило, А. В. Шарыпин

ФЕНОМЕН СИНКРЕТИЗМА В МИСТИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЯХ УКРАИНЫ

Ретроспективный взгляд на мировую историю убеждает нас в том, что зарождение «микрокосма украинской души» связано с активной жизнью одного поколения, точкой на безбрежном пространстве истории – временем, когда коренным образом изменилась вся совокупность сил евразийской части этносферы – от «фаворского света» исихастских споров в Византии (1341) до круговых ритмов в образах Мамая (1380)¹. В XIV–XV вв., во время становления, развития и «окамене-

¹ Речь идет о значении 40-летнего (1340–1380) золотоордынского периода правления темника Мамая на украинских землях для становления народной культуры.

ния» (согласно О. Шпенглеру) нового этнокультурного ареала причерноморского региона, возникает общая тенденция вытеснения «неканонических» мистических практик «на периферию» («у край»). Эта особенность характерна практически для всех культур, находящихся в геополитической близости к «великому кордону Европы» – османо-исламской, русско-православной, польско-католической, еврейско-талмудической. Возможно, именно поэтому украинские земли в справочных изданиях имперской России вплоть до XIX в. принято было считать «главным источником новых идей и новых людей» [Адрианов 1915, 4].

Исихазм, как одна из радикальных мистических ветвей православия, появляется на территории Украины на закате Византийской империи [Жиртуева 2000, 4–8], и с распространением традиций христианского обряда укрепляет свои позиции во времена палеологовского ренессанса. Для этого периода характерна утрата лидирующих позиций исихазма в конституировании системы власти и влияния на нее. Подмена принципа «диалога содружеств» христоцентризмом и евхаристией византийского патриархата приводила исихастов к неприятию иерархии духовной и светской власти, отказу от земных «вожделений и страстей», намеренному отходу от богослужебных обрядов официальной церкви. Более того, постоянная концентрация на духовных мистических практиках «обожения» («умного делания» и созерцания «Света фаворского») способствовала открытому неповиновению системе власти. Как следствие, превращение учения «расцвета» римско-византийских традиций в оппозиционную идеологию их «упадка». Это привело к усилению влияния исихазма на дальних границах империи и в ее метрополиях. При этом православные христианские миссионеры, перебивавшиеся в пещерные кельи на берега Днепра, Северского Донца, Днестра и Черного моря, никогда не прерывали духовную связь с христианскими святынями Средиземноморья и Ближнего Востока благодаря афонскому духовному наставничеству и паломничеству («пелгримации» Антония Печерского, иеромонахов Зосимы, Ипполита Вишенского и др.) [Милюков 2005, 112–121].

Другим, не менее значимым мистическим направлением, повлиявшим на становление украинской культуры, стал османский и татарский суфизм, представители которого еще при дворе византийского императора Иоанна Кантакузина,

покровителя исихастов, наставляли его в благочестии через «божественный свет созерцания танца вращающегося дервиша» [Прохоров 2000, 25]. Сам суфизм, возникший на Ближнем Востоке (Сирия) во время правления Омейядов (VII–VIII вв.) и вобравший в себя большое разнообразие мистических практик Средиземноморья и традиций раннего христианского монашества (неоплатонизм, гностицизм, манихейство и т. д.), послужил духовной основой возникновения и становления Османской империи, а также распространения ее культурного влияния на завоеванные территории [История Османского государства 2006, т. I, 6]. Начиная с XV в. борьба между официальным (исламом медресе, «высоким исламом») и народным исламом (мистическим, «исламом обители») привела к централизации духовной власти, доминирующая роль в которой отводилась исключительно *улема-и захир*, отрицающим практики эзотерического (мистического) опыта суфиев [История Османского государства 2006, т. II, 129–131, 139]. Первые дервиши, а впоследствии и суфийские братства, в конце концов освобождаются от духовного давления захвативших власть в Османской империи суннитов не только на территории Балкан, но и Крыма, Приазовья и Северного Причерноморья. Исходя из выше упомянутых условий, на территории современной Украины возникла уникальная ситуация реального и довольно интенсивного диалога культур [Україна: хронологія розвитку 2009, т. IV, 14–15]. Отправной точкой диалога стал «принцип согласия» с необходимостью и самоценностью мистического опыта. Яркой иллюстрацией данного положения, уравнивающего мистический опыт различных культурных традиций, является фрагмент из свода сочинений известного турецкого ученого и путешественника Эвлии Челеби. В этом фрагменте, датированном 1660-ми гг., автор вспоминает беседу с крымским суфием в окрестностях современного Симферополя, суфием, подобных которому он «в жизни не видывал». Испытуемый «в колпаке с мисваками, обернутом муслином», сразу разгадывает замысел провокационного вопроса, касающийся внутриисламской теологической проблемы происхождения Мухаммеда, и высказывает блестящий контраргумент: «...не знаю, кем были его мать и отец, ... но мать Иисуса, пророка казаков, воюющих с нами, была мать Мария, и наши казаки любят его доброго отца» [Челеби 1996, 126–127]. Другими словами, мистики, вы-

тесненные на нейтральную территорию пограничных земель, оказываются в ситуации «трансцендентального согласия»¹ [Єрмоленко 1999, 35–38] по отношению друг к другу, и, как правило, не придают особого значения имманентным формам его реализации (от отношения к смерти до способов решения бытовых проблем). Ведь для суфия даже враг, постоянно обращающийся к Богу, гораздо ближе единоверцев, занимающихся пустой болтовней.

Если опираться на «энциклопедию мистического опыта», которая содержится в капитальном труде Л. Торндайка «История магии и экспериментальной науки» («History of Magic and Experimental Science»), то тривиальный афоризм – «теория без практики бесплодна, практика без теории слепа» – превращается в своего рода «просвет бытия». Поэтому наше рассуждение будет неполным, если не приоткрыть завесу над мистическим течением, которое столетиями вносило «светоносный эфир сфирот» в пространство мистических практик. Речь идет о каббалистическом мистицизме, точнее, о саббатинской ереси, хасидизме, миссионерский порыв которого невозможно ощутить и понять вне истории украинских земель. Ведь в состоянии мистического откровения *ба'ал шема* «родовые муки» ожидания мессии одинаково соотносимы как с «крестовыми походами», так и с многочисленными жертвами среди мирного еврейского населения во время национально-освободительной войны украинского народа середины XVII в. [Субтельный 1992, 120; Україна: хронологія розвитку 2009, т. IV, 251]. Известно, что еврейские поселения на территории современной Украины существовали еще во времена Римской империи и больше тысячи лет вели относительно благополучную торговую деятельность под властью

¹ Понятие «трансцендентального согласия» мы используем в значении, которое придает ему К.-О. Апель, разрабатывая принципы теории «трансцендентальной прагматики». Будучи регулятивным принципом, «трансцендентальное согласие» существует априори и не выводится из реальной исторической ситуации. Его наличие определяется верой. По нашему мнению, вера мистического откровения, практическая в своей основе, позволяет реализовать желаемое Апелем «диалектическое примирение» между идеализмом и материализмом через реализацию в исторически конкретном обществе ничем не обусловленных нормативных и идеальных предпосылок трансцендентальных мистических практик. Именно здесь идеальное находит свои корреляции в реальных исторических обстоятельствах, по крылатому выражению К. Лоренца, как духовная и социально-историческая «оборотная сторона зеркала» любого возможного чувственного и рационального познания.

раввинов, хранителей талмудических традиций. Сначала это были греческие и римские колонии Северного Причерноморья, Крыма, Хазария, позднее – города Приднепровья, Киев и т. д. Но позже, в XII–XIII вв., размеренная жизнь еврейских общин в геополитическом соотношении сил на «великом кордоне Европы» оказывается подверженной «религиозному брожению». Консервативный, по своей сути, свод законов Галаха, регламентирующий жизнь любого представителя еврейской общины, не мог дать адекватный ответ на драматически быстро изменяющийся мир. Пассивные мессианские ожидания евреев постепенно принимали мистические и аскетические формы. И только следование наставлениям мистиков было способно побудить к «активному выражению чаяний и реальному осуществлению надежд» [Саббатай Цви]. Но активная пропаганда нового мировоззрения не могла не вызвать ожесточенное противодействие власть имущей и привилегированной раввинской элиты, которая усматривала в мистиках угрозу своему владычеству и пыталась изолировать их от общины. С другой стороны, католическое духовенство Речи Посполитой, в целом враждебно настроенное к евреям, больше всего могло применить репрессивные действия к наименее защищенным членам еврейской общины, которые по идейным причинам были лишены ее поддержки. С третьей стороны, каббалистическая ученость мистиков иногда составляла существенную проблему для московского православия. В истории этот прецедент связан с деятельностью *жидовствующих* в Новгороде и Москве, точнее, с именем Схария Жидовина, подданного киевского князя Михаила Олельковича. Таким образом, находясь под давлением различных сторон, представители еврейских мистических движений принудительно вытеснялись, придавая своей деятельности то ли характер конспирации, то ли перманентного поиска для ее свободного осуществления, иногда даже объединяя обе возможности. Как свидетельствует история, благоприятными для этого оказывались приграничные территории украинского Подолья с центрами в городах Меджибож, Тульчин, Немиров, Умань. В результате дух неоплатонического экстаза, получая исключительно мощный импульс в каббалистическом учении о *десяти сфирот* (мировом древе божественных эманаций) и составляя основу экстатической мистики, предоставляет внутри себя интерсубъективную возможность реализации для любой

мистической практики, будь то исихазм, суфизм, хасидизм или элементы мистики в украинских народных верованиях.

Саббатрианство, характерное для пограничных территорий Османской империи и Речи Посполитой течение еврейской мистики (лурианская каббала), в порывах экзальтации или болезненной меланхолии стремилось осуществить *тиккун* («исправить мир») не через *эйн-соф* («Бога самого по себе»), а через сферу Теферет (восхищение его великолепием и красотой, преодолевающее гностический дуализм *эйн-соф*). Его основатель, известный ученый каббалист Саббатай Цви, а впоследствии и его ученики, соединяя каббалистическую ученость с «озарением божественным светом», пытались воплотить, порой, не осознавая этого, идеал *трансцендентального согласия*, оставаясь трагически непонятыми в среде своих последователей. К примеру, на этих принципах в XVII в. была организована деятельность османской каббалистической секты *дёнме*, которая поддерживала постоянный экуменический диалог с воинственным суфийским братством бекташи (они же янычары), «хорошо известным» запорожским казакам. Саббатрианский опыт совместного экстатического переживания «мистического откровения» позволил выйти на качественно новый уровень хасидизму бештианского толка, возникшему на Подолье и вошедшему в себя «безмолвную радость» исихастских братств, и «движение к истине» суфийских орденов, дополняя рафинированное знание каббалы атрибутами мистической медитации. Плотность синкретического символизма в Украине в XIV–XV вв. настолько превысила критическую массу, что вызвала к жизни мощный культурно-творческий импульс, коснувшийся без исключения всего этнокультурного ареала Причерноморского региона. Но, на наш взгляд, его главным результатом стало зарождение всего своеобразия украинской культуры. Ведь «божественные искры» этого импульса, говоря языком каббалы, и до сегодняшнего дня оттеняют народную, к сожалению, во многом забытую, культуру телодвижений, ликований, радостных песен и плясок в Украине.

Подводя промежуточные итоги, необходимо отметить, что, во-первых, культурно-историческая ситуация, сложившаяся на украинских землях позднего средневековья в связи с возникновением «великого кордона Европы», породила уникальную динамику в концентрации гностических форм осмысления

и мистических практик, которые можно условно свести к трем мистическим течениям: исихазму, суфизму, каббалистическому мессианству. Во-вторых, духовные особенности, общность происхождения, географическая близость и геополитические условия мистических практик дали возможность в экуменическом диалоге реализовать интересубъективный принцип «трансцендентального согласия». В-третьих, украинская культура возникает как результат синкретического слияния религиозных мистических традиций иудаизма, христианства и ислама, вытесненных в «сферу» кросс-культурных взаимодействий на «великом кордоне Европы».

Очевидно, что пространство поиска отправной точки культурных трансформаций не может обойтись без прикосновения к символическому носителю духа, к бьющемуся сердцу каждой культуры – ее языку. Тем более, что, по утверждению выдающихся русского и украинского филологов А. Шахматова и А. Крымского, уже в XI в. язык Приднепровья и Западной Украины полностью обособился и представлял рельефную, явно определенную и выраженную единицу [Кримський 1924, 87–128, 107]. Если не принимать во внимание многочисленные спекуляции об архаике украинского языка, сомнению не подлежит лишь его автохтонность, т. е. этногенетическая принадлежность тем территориям, на которых он представлен и сегодня. Балканские языки, идиш и тюркизмы, ассимилируясь друг с другом на пересечении собственных ареалов, к XIII–XIV вв. оставляют заметный след в лексиконах друг друга и образуют неповторимую форму пограничного наречия – языка порубежья, вобравшего как утонченность восточной фразеологии, так и греческий логоцентризм. Декоративность данному положению придает мнение упомянутого выше Эвлии Челеби, согласно которому украинский язык «более всеобъемлющ и богат, чем фарси, китайский, монгольский и всякие прочие» [Челеби 1961, 80]. В итоге, своеобразие социально-экономического положения и достаточная оформленность языка позволили на огромных просторах географической степи возникнуть такой оригинальной культуре, которая связана не только общностью характера и быта, но и своеобразной философией «трансцендентального согласия», базирующейся на мистике. С этим мнением можно не соглашаться, но не учитывать его уже нельзя. Ведь, как показывает наше исследование, черты национального наследия,

со всеми позитивными и негативными сторонами и с латентно представленными вкраплениями исихастского, суфийского, возможно, каббалистического символизма в псалмах, плачах, кантах, думах, народных песнях, пословицах, присказках, поговорках, ритуальных заговорах и поныне сберегает и передает народная традиция.

В подтверждение сказанного приведем некоторые характерные факты из истории Украины, малоизвестные широкому научному кругу. Первым примером может послужить рукопись суфийского трактата XIII в. «Светильник в вопросах суфизма», найденная в 1926 г. в Крыму [Кемаль 1930, 159–168]. Это руководство долгое время служило пособием для мистических практик суфийских братств и религиозно-суфийских движений Северного Причерноморья – степного ордена *йесеви*, «вращающихся» дервишей *мевлеви*, «качающихся» дервишей *хальвети*, янычарских корпусов и их духовных наставников (дервишей бекташи). Из 63 глав трактата многие требования праведной жизни узнаются позднее в обычаях казаков Великого Луга¹ [Григорьев 1983, 110–111], еще долгие годы славившихся своим бесстрашием, боевой выучкой, монашеским аскетизмом. Параллели четко прослеживаются в обетах безбрачия, отношении к музыке как священнодействию, правилах в еде, собственности и т. д. Более того, сами казаки признавали, что «божия наша церковь меж кочевниками агарянскими застаючая, неподлежит власти Ясне Освѣдцьоного» [Скальковский 1846, 165]. Интересно, что бердыш (топор), врученный Богдану Хмельницкому еще в 1648 г. под Замостьем, во многом напоминает уже не боевое оружие, а предмет некоего культового ритуала, прямую анало-

¹ Великий Луг – территория, занятая Каховским водохранилищем, на северо-западе Запорожской области Украины. Конец февраля в Северном Приазовье – время, мало удобное для перекочевков или военных походов. Скорее всего, именно где-то здесь, в районе Великого Луга, располагался постоянный военный лагерь хана Бюлека и его предшественника Абдуллы. Этот лагерь мог служить форпостом, охранявшим подступы к Крыму, где находилась резиденция Мамаю. Именно там располагались канцелярия и монетный двор хана-чингисида. Поэтому и назывался этот лагерь Орда – ставка хана. Благодаря археологическим раскопкам, которые проводились в начале 1950-х гг. было выявлено городище Большие Кучутуры (город Орду). Оно расположено в 30 км южнее Запорожья, т. е. в районе Великого Луга. Археологи предполагают, что на месте Большого Кучутурского городища находился значительный золотоордынский город, не исключено, что это могла быть столица мамаяевой Орды в 1360–1380-х гг. [Сльников 2008, 128–130]. С другой стороны, Великий Луг, по преданиям – первое гнездо Запорожья [Скальковский 1846, 118].

гию которому можно увидеть в дервишских топорах-амулетах янычарских бекташей. О близости боевого духа казаков и янычар, об их схожем отношении к смерти можно судить из фразы, выгравированной на лопасти суфийского боевого топора XV в.: «В своей руке я держал топор, // Когда отправился в путь. // Себя не осознавая, // Я осознал Того, // Кто Прекрасен (Бога – К. П., А. Ш.)» [Николле 2004, 60].

Вторым примером, иллюстрирующим синкретизм культуры Украины, являются «Устиянські книги» старцівських братств мандрівних співців-музикантів (старческих братств странствующих певцов-музыкантов), которые можно назвать «патериком несуществующей обители» исихастского-суфийского толка в украинских землях в XVII–XVIII вв. Среди 13 обязательных для изучения учениками-братчиками псалмов и молитв (12 апостолов и Иисус Христос) основу духовного репертуара составляли «До Ісуса молитва» и «Ісусові молитва» [Кушпет 2007, 351]. При этом исследователи, отмечая уникальность феномена старчества для европейской культуры и близость к восточным традициям, свидетельствуют о противодействии *старцівських братств* официальному богословию и приверженности их членов высоким религиозным, этическим и моральным ценностям, что помогало им завоевать себе славу «божиих старцев» [Грица 1995, 76]. Глубокое знание и опыт религиозно-духовных мистических практик приравнивало «братчиков» к священникам и придавало еще большее значение их культурно-созидающей деятельности, в основе которой было синкретическое переплетение истории, философского мистицизма, религиозной символики, поэзии и музыкального понимания.

Становление украинского мелоса неразрывно связано с появлением в казацкой среде музыкального инструмента *кобзы*, который заложил основы для восприятия в украинских землях и трансляции на географически-сопредельные земли древнейших музыкально-поэтических традиций Востока, а вместе с музыкой и поэзией – глубинного мистического осмысления сути трансцендентно-целостного единства бытия. Кобза стала сакральным символом украинской души, а ее псалмо-молитвенный строй – неотъемлемым стремлением к трансцендентному бытию. Значительно позже, фактически исчезнув из обихода, она дала жизнь мифологизированному образу кобзаря, как воспоминанию о «золотом веке» высшего духовно-

го подъема и переживания единства. Пришедшая ей на смену *бандура* трансформировала прежний духовно-ценностный строй «обращения к Богу» и придала ему больше трансцендентально-общественной направленности. Именно с ней, а также с лирой, связана деятельность *старцівських братств*. Но также следует отметить факт сохранения и в вокальном исполнении, и в аккомпанементе *бандуры* и лиры, влияния восточной (суфийской) музыкальной культуры, элементы которой интегрировались в украинский музыкальный быт на протяжении XIII–XVI вв. Это касается и звукоряда, и мелизматике, и импровизационной формы в музыкально-поэтическом исполнении. Подобная музыкальная выразительность существует не только в Украине, но и у крымских татар, у балканских народов, что может свидетельствовать об их духовной близости и взаимном влиянии. Заслуживает внимания мнение современного украинского искусствоведа В. Кушпета, согласно которому географические карты территорий, близких по этномызыкальным характеристикам, намного точнее отражают духовно-родственную близость, чем государственно-политические границы [Кушпет 2007, 377]. *Старцівські братства мандрівних співців-музикантів* уже в XVII–XVIII вв. взяли на себя задачу сохранения и передачи синкретических знаний и опыта, которые, без сомнения, носили глубоко мистический характер. Одним из наивысших достижений братств, на наш взгляд, стало создание в их среде *казацких псалмов (псалмів)*, или, другими словами, *дум*, которые вобрали древние способы вхождения в медитативное просветленное состояние духа, идущие от разных мистических традиций, и придали им синкретически-неповторимый национальный колорит. Жанровая форма *дум* оказала влияние не только на непосредственное развитие большинства исполнительских жанров (от псалмов до сатирически-юмористических и танцевальных произведений), но и вышла далеко за пределы, хотя и духовно направленного, но все же музыкального искусства: в сферу индивидуальной жизни и межличностного общения, одухотворяя его, внося смысловую целостность, эпический и уникально-индивидуальный характер импровизации.

Синкретизм и музыкально-поэтическая образность украинской народной культуры исторически также находит свое выражение и в образном языке пластики изобразительного искусства и танца.

Божественный язык кружения дервиша, во многом воспринятый и дополненный искусством казацкого танца (*гопак*), и по сей день является визитной карточкой Украины в мире танцевальной пластики. Исследованию этого феномена посвящено значительное количество работ, среди которых можно выделить концепции В. Верховинца, А. Гуменюка, А. Нагачевского, Р. Герасимчука. Обращаясь к истокам возникновения гопака, исследователи основное внимание уделяют его ритуально-военному происхождению. Но тот, кто внимательно наблюдал за исполнением этого поразительного танца, как правило, ловил себя на мысли, что все эти «витынанки», «подскоки», «пидтупы», «мелкие скоки», «тропаки», «закрутки» имеют большое сходство с некоторыми магическими движениями, центральное место среди которых занимает микроструктура кружений и сам *гопак* – «прыжок к Богу». Название с таким же значением можно найти и в турецком языке. Время возникновения гопака совпадает с временем расцвета *сама* – ритуального танца дервишей. Традиция сама восходит к XIII в., когда суфии под началом Джелаладдина Руми, философа и поэта, предаваясь молитве и аскезе, познавали Бога. Ордены, исповедующие его идеи, действовали в Египте, Сирии, Алжире, Крыму. Изначально сама был храмовым ритуалом, действием для посвященных. Вихревой ритм музыки и танца, создаваемый прыжками казаков в гопаке и кружением дервишей в сама, открывает все богатство элементов пластики, восходящих к единому истоку, общим корням. Общие корни просматриваются еще более отчетливо, если обратиться к военной музыке янычар, воспитанников суфийского ордена бекташи. Огромное количество параллелей, которые мы находим между обычаями, военным искусством, духовной жизнью янычар и их военных противников, казаков, требует более тщательного, отдельного исследования, выходящего за рамки данной статьи. Единственный момент, иллюстрирующий упомянутое сходство, и который мы не можем обойти вниманием – это народная картина «Казак Мамай».

Особенная композиция на основе линейно-ритмических круговых элементов, глубокий религиозно-мистический символизм цветовой гаммы и изображенных предметов – это далеко не полная характеристика картины, которая занимает заметное место в украинской народной культуре. Говоря о картине

«Казак Мамай», следует обратить внимание на очевидную связь «мамаев» с религиозным искусством православной традиции, в которой, как уже отмечалось, значительная идеологическая роль принадлежит исихазму [Козак Мамай 2008, 48]. С религиозным искусством картину роднит наличие композиционного канона архетипических образов [Найден 2005, 56]. Эта связь больше всего просматривается в особенностях композиции «мамаев», основой для которой служат характерные для лучших образцов иконописи (в этом смысле можно вспомнить наиболее известную «Троицу» А. Рублева) линейно-ритмические круговые элементы. Много общего можно найти между «классическими мамаями», к примеру, картины «Казак бандурист» из собрания Национального художественного музея в Киеве, и иконами, посвященными «Св. Георгию Победоносцу» (или же Юрию Змееборцу), который, к слову, является равнопочитаемым и в исламе. С другой стороны, еще с первых искусствоведческих работ, касающихся картины, постоянно присутствовала тема восточного происхождения образов и композиции. Один из первых исследователей картины «Казак Мамай», Д. Щербаковский небезосновательно считал, что композиционная основа картины является прямым заимствованием из персидского или турецко-мусульманского искусства. Он был убежден в восточном происхождении картины: «Спокойная, в меланхолическом, медитативном настроении фигура казака бандуриста сидящего в “турецкой позе”, заставляет нас искать параллели на Востоке» [Щербаківський 1913, 253].

В свете вышеизложенного нам представляется возможным примирить две предыдущие позиции, исходя из синкретизма бытующих мистических практик в Украине, которые пребывали в постоянном духовном диалоге во время появления первых полотен как христианской, так и исламской мистической традиций. По мнению авторов, остается недостаточно исследованным влияние каббалистической мистической традиции на развитие украинской народной культуры в целом и на конкретные культурные феномены. Мы попытаемся восполнить этот пробел в следующем своем исследовании.

В заключение хотелось бы еще раз подчеркнуть, что, начиная с XIII в., когда закладываются важнейшие основы украинской народной культуры, территория современной Украины, как ареал расселения многих народов, становится, образно выражаясь, «ка-

зацким казаном», в котором сплавились различные верования, знания, обычаи, традиции, впервые пришедшие к *трансцендентальному согласию* на бескрайних просторах украинской степи.

ЛИТЕРАТУРА

Адрианов В. П. Пелгримация Ипполита Вишенского. Петроград, 1915.

Григорьев А. П. Золотоордынские ханы 60–70-х гг. XIV в. Хронология правлений // *Историография и источниковедение стран Азии и Африки*. Л.: Издательство Ленинградского Университета, 1983. Вып. VII. С. 9–112.

Грица С. Й. Українські думи в міжетнічному діалозі // *Родовід*. 1995. №11. С. 68–81.

Ельников М. Золотоордынські часи на українських землях. К.: Наш час, 2008.

Ермоленко А. М. Комунікативна практична філософія Підручник. К.: Лібра, 1999.

Жиртуєва Н. С. Ісіхазм в духовній культурі середньовічної України та Росії. Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.11. К.: Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2000.

История Османского государства, общества и цивилизации. В 2 т. М.: Восточная литература, 2006.

Кемаль Я. Арабський суфійський рукопис XIII віку, в Криму знайдений і чи не в Криму й писаний // *Студії з Криму*. I–IX / *Ред.: А. Е. Кримський*. Київ, 1930. С. 159–164.

Козак Мамай: альбом. Автор вступної статті: С. Бушак. К.: Родовід, 2008.

Кримський А. Ю. Українська мова, звідкіля вона взялася і як розвивалася // *Шахматов О. О., Кримський А. Ю.* Нариси з історії української мови та хрестоматія з пам'ятників письменської староукраїнщини XI–XVIII вв. К.: Друкарня Української Академії Наук, 1924. С. 87–128.

Кушпет В. Старцтво: мандрівні старці-музиканти в Україні (XIX–поч. XX ст.). К.: Темпора, 2007.

Мильков В. В. Переводная литература эпохи исихазма и ее отражение в творчестве древнерусских писателей // *Богословское и философское осмысление исихастской традиции: материалы международной научной конференции*. Киев, 21–25 сентября 2005 г. К., 2005. С. 112–121.

Найден О. С. Образ воіна в українському фольклорі: Семантичні та образні аспекти. К.: Стилос, 2005.

Николле Д. Янычары. М.: АСТ – Астрель, 2004.

Прохоров Г. М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Статьи. СПб.: Алетейя, 2000.

Саббатай Цви // Электронная еврейская энциклопедия // [Электронный ресурс]: <http://www.eleven.co.il/>

Скальковский А. История Новой-Сечи или Последнего Коша Запорожского. Ч. 1. Одесса, 1846.

Субтельний О. Україна: історія. К.: Либідь, 1992.

Україна: хронологія розвитку. У 4 т. К.: Кріон, 2009.

Щербаківський Д. Козак Мамай (народна картина) // Сяйво. 1913. № 10–12. С. 251–258.

Челеби Э. Книга путешествий. Походы с татарами и путешествия по Крыму (1641–1667 гг.). Симферополь: Таврия, 1996.

Челеби Э. Книга путешествия. М.: Наука, 1961. Вып. 1. Земли Молдавии и Украины.

Ю. Ф. Родиченков

ТРОЙСТВЕННОСТЬ И ТРИЕДИНСТВО В ФИЛОСОФИИ ПОЗДНЕЙ АЛХИМИИ

Концепции строения вещества, идеи творения, хаоса, первоматерии и трансмутации наиболее ярко проявились в позднеалхимическом философствовании. Если в трудах представителей классического средневекового периода (XIII–XIV вв.) – так называемого периода христианских докторов – Альберта Великого, Роджера Бэкона, Арнольда из Виллановы и др., – алхимический текст выглядит рационально-дидактическим предписанием, практически не обращающимся к теоретическим изысканиям и онтологическим построениям, то в трактатах позднеалхимических авторов (М. Сендзивой, Ф. М. ван Гельмонт, Дж. Ди, М. Майер и др.) наибольший интерес вызывает именно всеохватывающее понимание вещественного мира, трактовка основополагающих концептов алхимической доктрины.

Широко известна идея алхимиков о том, что все сотворенное (в том числе металлы) является воплощением ртутно-серного первоначала, что было переосмыслением античной четырех-

элементной схемы. Естественно, речь идет не только о реальных, осязаемых веществах, а об онтологизированном воплощении качеств. Горючая, уходящая в испарения, дым сера, как мужское начало, должна была соединяться с жидкостью, ртутью, представляющей женское начало, в недрах земли, образуя металлы. При этом определяющим считалось влияние планет, под воздействием которых формируются металлы. Какой именно металл образуется в земных недрах, зависело, наряду с влиянием планет, также и от соотношения составных частей в металле, от места и времени его возникновения. В основу этих воззрений легло неоплатоническое представление об эманациях, посредством которых и объяснялся механизм воздействия светил на зарождение металлов. Так называемая металлопланетная система у греков, арабов и алхимиков Европы явилась одним из основополагающих построений алхимической философии. Имитируя условия зарождения металлов, алхимик стремился добиться в своей лаборатории творения того, что было произведено таинствами природы. Считалось, что соединив начала в нужных условиях, можно получить золото, нарушение же условий соединения приводит к появлению серебра, олова, свинца, железа, меди. При этом совершенно необходимо представлять разницу между ртутью-первоначалом и обычной ртутью, иначе, ртутью черни (*лат. mercurius vulgi*). Аналогична разница и между серой-первоначалом и серой обычной (*лат. sulphur vulgi*). При превращении металлов алхимик полагал, что делает в короткое время то, на что природе требуется длительный период.

Поэт и алхимик Жан из Менга¹ замечает по поводу превращения металлов, что все металлы являются одним веществом, сделанным Природой из серы и ртути. Основные металлы могут превращаться в золото очищением их от горючей серы, т. е. устранением их тенденции к ржавлению и обработкой их духом, который проникает в них и заставляет становиться фиксированными, приобретая цвет и вес. Поэт также считает, что драгоценные камни могут быть изготовлены из чистого золота, но здесь он расходится с большинством алхимиков [Walker 1930].

Дихотомия первоначал, сочетание ртути и серы вполне устраивала алхимических философов на протяжении несколь-

¹ Франц. Jean de Meung, настоящее имя Клопинель (Clopinell, ок. 1240 / 1250 – ок. 1305).

ких столетий. Но, вероятно, резко контрастная система единства двух противоположностей с течением времени показалась несовершенной. Нужен был посредник, с помощью которого и формируется это единство мужского-женского, холодного-теплого, серно-ртутного. Таким мужеско-женским, или, скорее, бесполом началом стала соль. Конечно же, речь также идет о соли-первоначале, в отличие от солей осязаемых, которые можно подвергнуть каким-то воздействиям. Создателем новой концепции считают знаменитого Парацельса, который прославился не только своим вкладом в медицинскую науку и развитие иатрохимии, но и созданием триматериальной системы: к сере и ртути Парацельс добавил соль, как нейтральное начало. Но следует отметить и тот факт, что основания для появления соли-посредника уже были заложены античной системой элементов-стихий. Алхимики безоговорочно признавали наличие четырех элементов (вода, воздух, земля и огонь), и их взаимопревращения, но античное понимание вещества вряд ли было подходящим для лабораторной практики алхимика-врачевателя металлов. Поэтому сложилась вполне приемлемая для понимания схема. Начало любого вещества – первоматерия, в ней потенциально заложены возможности любых качеств и состояний материальных объектов. Из первоматерии происходят элементы, но качественно их можно сгруппировать так: земля и огонь представляют мужское начало, соответственно, воплощением их качеств является сера; вода и воздух представляют начало женское, тогда их качественно представляет ртуть. Но без качественного соответствия осталась пятая сущность, квинтэссенция. Ее, вероятно, и можно соотносить с началом нейтральным, бесполом – солью. Таким образом, система четырех элементов соответствует ртутно-серной дихотомии, а схема «четыре + квинтэссенция» вполне соотносится с триединством ртути, соли и серы. Собственно, доктрина алхимического понимания вещества осталась практически неизменной; с солью Парацельса лишь уточнился механизм взаимодействия элементов-качеств. Подобное пояснение мы видим уже у Пуассона [Пуассон 2006, 108]. Эти изменения, скорее всего, носят не столько онтологический, сколько символическо-гносеологический характер. Новая схема не меняет кардинально модель мира, она лишь дает больше возможности проникновения в глубинные структуры веществ,

делает в глазах алхимика более обоснованным, понятным и достижимым превращение металлов.

Парацельс считал, что его соль – не какое-то неожиданное нововведение, а базируется на том, что указывали еще древние авторы, например, Гебер¹. И определенные основания для этого есть. Например, в поздних изданиях трактата «Сумма совершенства магистерия» («Summa perfectionis Magisterii»), приписываемом легендарному Геберу, имеется упоминание о третьем элементе – мышьяке. Многие исследователи склонны считать, что трактат этот был написан гораздо позже Гебера и является средневековым латинским сочинением, но, как бы то ни было, он был известен и до Парацельса [Ruska 1934, 413]. Если третий элемент, как бы он ни назывался, действительно упоминался раньше трудов Парацельса, то широкого распространения такой подход не получил. Мнение же великого основоположника иатрохимии стало очень популярным. И произошло это, вероятно, не вследствие эволюции алхимической доктрины, – она, по сути, осталась неизменной, – а из-за изменений в модели познания.

Сведение античных элементов к триединству ртути, соли и серы – не просто упрощение, не просто адаптация под практические задачи. Триединство в поздней алхимии – не только соединение мужского, женского и нейтрального начал, но и уподобление Святой Троице. Это обоснование не только делания вещественного, но и делания духовного. Алхимические изыскания приобретают библейский размах.

Э. Келли, описывая историю и происхождение алхимии, сообщает: «... Искусство нашло свой путь в Персию, Египет и Халдею. Евреи называли его каббала, персы – магия, а египтяне – София, и ему учили в школах вместе с теологией, оно было известно Моисею, Аврааму, Соломону и волхвам, которые пришли к Христу с Востока. Магия происходит от учения о божественной Троице и Святой Троице. Господь отметил и обозначил все сотворенные вещи свойством Троицы, подобно своего рода иероглифическому письму, посредством которого может быть познана его собственная природа» [Kelly 1676, 99–100].

Таким образом, в соответствии с представлениями алхимических философов периода заката алхимии, триединство

¹ Гебер – латинизированное имя арабского алхимика Джабира ибн Гайяна (ум. в 815 г.).

– это еще и символ познания природы, своего рода код, оставленный Творцом посредством единой субстанции и все-ленской универсальности креационистского акта. Это уже не просто теория алхимического делания, это его апологетика, что не вызывает удивления: миропонимание герметического философа аксиологично по своей сути. «Высшее и низшее» в «Изумрудной скрижали» Гермеса Трисмегиста, т. е. макрокосм и микрокосм, объединенные неразрывной связью уподобления, дают возможность провести параллели между «испорченностью» неблагородных металлов и грехопадением человека. Совершенно в новом свете, таким образом, предстает понятие о философском камне, который является не столько средством достижения меркантильных целей, сколько орудием достижения совершенства, средством вернуть человека и природу к первосотворенному состоянию, состоянию до грехопадения. Тогда вполне понятен знаменитый девиз алхимиков: «Наше золото – не золото черни!».

Философский камень, получение которого было одной из главнейших целей алхимиков, воспринимается не только на предметно-конкретном уровне, как некое вещество, делающее реальным трансмутацию, но и как возможность познания высших истин, приобщения к тайнам творения, а, может быть, и достижения бессмертия. Многие алхимики христианской Европы даже соотносили получение философского камня с таинственным «белым камнем», известным по «Откровению» Иоанна Богослова. «Имеющий ухо (слышать) да слышит, что Дух говорит церквам: побеждающему дам вкушать сокровенную манну, и дам ему белый камень и на камне написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает» (Откр. 2: 17). Кроме того, и определенные стадии, этапы получения Камня часто соотносили с шестью днями творения мира.

Я. Бёме, известный философ-окультист, взгляды которого во многом пересекались с герметической философией алхимиков того времени, в триединой первооснове видит изначальную первопричину: «Если ... не было бы имеющих последствия действий Троицы в Вечном единстве, единство было бы не чем иным, как Вечным покоем, Ничто; и не было бы ни природы, ни цвета, ни формы, ни образа – ничего не было бы в этом мире; без этой тройственной деятельности не было бы самого мира» [Бёме 2001, 182].

Тройственность, триединство проявляется в алхимической философии повсеместно. Прекрасный пример тому – разделение сотворенного мира на три сферы, три царства. М. Сендзивой в своем трактате «О сере» («De sulphure») сообщает о том, что обладание истинной серой дает алхимику. В уста Сатурну, одному из персонажей трактата, он вкладывает такие слова: «Когда ее освобождают, она связывает своих стражей и дарует освободителю их три царства. Она также дает ему магическое зеркало, в котором три части мудрости всего мира могут быть видимыми и известными с одного взгляда...» [Sendivogius 1893, 151].

Последние слова перекликаются со знаменитой «Изумрудной скрижалю» Гермеса: «Поэтому называют меня Гермесом Трисмегистом, владеющим тремя частями философии всего мира» («Itaque vocatus sum Hermes Trismegistus, habens tres partes philosophiae totius mundi»)¹.

Представляется возможным привести комментарии к этим строкам Гермеса, тем более, что и сам Сендзивой называет его имя устами Сатурна. Можно привести мнения на этот счет в соответствии с обширными комментариями к «Изумрудной скрижали», изложенными рядом исследователей [Needham 1980, 335–380; Holmyard 1957, 97–100]. Гортюланус² считал тремя видами бесконечных частей мира минералы, растения и животных; аналогичного мнения придерживался и Исаак Ньютон, также, как известно, имевший пристрастие к алхимии [Dobbs 1974]. Буркхардт называл тремя частями мудрости «духовное, психическое и телесное царства, символами которых являются небеса, воздух и земля» [Burckhardt 1967, 196–201]; Шумейкер предположил, что речь идет о том, что Гермес был «величайшим философом, величайшим священнослужителем и величайшим королем» [Schumaker 1972, 179–180]. Конечно же, этим список возможных комментаторов не ограничивается. Например, один из современных исследователей считает, что Триждывеличайшим Гермес именовался за то, что он исполнял три основные роли: «философа-мага, изготовителя статуй богов и идеального законодателя» [Симаков 2008, 6]. Сам же Сендзивой высказывался на

¹ Исходный текст: Hermes Trismegistus. Tabula Smaragdina seu verba Secretorum Hermetis (Цит. по: [Theatrum Chemicum, Vol. VI, 715]).

² Hortulanus Fontanus, настоящее имя Johannes de Garlandia (ок. 1195 – ок. 1272).

этот счет вполне определенно: «Природа подразделяется на три царства: минеральное, растительное и животное». Развивая эту идею, автор сообщает, что минеральное и растительное царства были созданы независимыми друг от друга, животное же зависит и от одного, и от другого (седьмой трактат «*Novum Lumen Chymicum...*») [Sendivogius 1893, 96].

Итак, познание тайн творения дает алхимику-адепту таинственное зеркало, в котором отражается то, что скрыто. Это зеркало «ясно показывает творение мира, влияние небесных сил на земные вещи, а также способ, которым Природа соединяет вещества регулировкой тепла» [Ibid., 152]. С его помощью люди могут понять движение Солнца и Луны и то всеобщее движение, которым управляется сама природа, а кроме того, разные степени тепла, холода, влажности, сухости, силы трав, а также всех других вещей. Посредством его врач может без подсказки гербария поведать о точном составе любого растения или лечебной травы.

Еще одно, совершенно неожиданное упоминание о триединстве мы находим в одном из описаний хаоса. Вообще, хаос – категория в алхимической философии весьма важная. Подробное рассмотрение этой категории алхимической философии послужило бы темой отдельного серьезного исследования. Остановимся лишь на одном весьма примечательном моменте. Хаос трактовался различными алхимическими авторами часто весьма своеобразно, но практически всегда как нечто бесформенное, потенциально содержащее все формы. Однако встречаются и совершенно выдающиеся трактовки. Алхимический философ Уильям Блумфилд в стихотворном тексте, опубликованном в «*Theatrum Chemicum Britannicum*», пишет: «Этот хаос, как все вещи, имеет измерения три ... Это высота, ширина и глубина, и ими тремя вся материя открывается. И кто не имеет должного тщания, никогда не разделит ... Хаос на эти измерения, а в конце своих трудов найдет лишь подмену» [Bloomfield 1652, 316].

Последний пример, пусть даже и не слишком распространенный в алхимических творениях, тем не менее является показательным: концепция тройственности и триединства в алхимическом философствовании занимает весьма значительное место, и подробное исследование этого вопроса могло бы стать темой основательного исследования.

ЛИТЕРАТУРА

Бёме Я. Ключ // Герметическая космогония. СПб., 2001. С. 170–246.

Пуассон А. Теории и символы алхимиков. // Книга алхимии: История, символы, практика. СПб.: Амфора, 2006. С. 89–185.

Симаков М. Ю. Герметизм. М.: Самообразование, 2008.

Bloomfield W. The Campe of Phylosophy // Theatrum Chemicum Britannicum. Containing Severall Poetical Pieces of our Famous English Philosophers, who have written the Hermetique Mysteries in their owne Ancient Language. Faithfully Collected into one Volume, with Annotations thereon, by Elias Ashmole, Esq. Qui est Mercuriophilus Anglicus. London, 1652. P. 305–323.

Burckhardt T. Alchemy. London: Vincent Stuart and John M. Watkins, 1967.

Dobbs B. J. The Foundations of Newton's Alchemy, or «The Hounting of the Greene Lyon» / Ph. D. Diss. The University of North Carolina at Chapel Hill, 1974.

Holmyard E. J. Alchemy. Mineola: Dover Publications, 1990.

Kelly E. Theatro astronomiae terrestri // Tractatus duo egregii, de Lapide Philosophorum, una cum Theatro astronomiae terrestri, cum Figuris, in gratiam filiorum Hermetis nunc primum in lucem editi, curante J. L.M.C. [Johanne Lange Medicin Candidato]. Hamburg, 1676.

Needham J. Science and Civilisation in China. Vol. V. Part 4: Spagyric Discovery and Invention: Apparatus, Theories and Gifts. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Ruska J. L'Alchimie à l'Époque du Dante // Annales Guébbhard-Séverine. Neuchâtel, 1934. T. 10. P. 410–417.

Schumaker W. The Occult Sciences in the Renaissance. Berkeley: University of California, 1972.

Sendivogius M. New Chemical Light, concerning Sulphur // The Hermetic Museum / Ed. by A. E. Waite. London, 1893.

Theatrum chemicum, praecipuos selectorum auctorum tractatus de chemiae et lapidis philosophici antiquitate, veritate, iure, praestantia et operationibus, continens... 6 Vols. Ursel – Strassburg, 1602–1661.

Walker F. Jean de Meung and Alchemy // Journal of Chemical Education. 1930. N 7. P. 2863–2874.

«РОЗА МИРА» Д. АНДРЕЕВА В СОПОСТАВЛЕНИИ С СИСТЕМОЙ ИДЕЙ К. Г. ЮНГА

«Роза Мира» Д. Андреева, сочетая в себе влияния различных религиозных и философских традиций, является в то же время выражением уникального мистического опыта ее автора. Трактую национальные и религиозные мифы как отражение иных реальностей, Андреев создает собственный миф, представляющий собой попытку осмысления и описания необычных визионерских переживаний.

Вопрос отыскания и уяснения собственного мифа был ключевым и для другого мыслителя, современника Андреева, основателя аналитической психологии К. Г. Юнга. Оба автора видели источник своего творчества находящимся за пределами рационального познания, оба стремились к непосредственному восприятию реальностей духа, к оживлению и высвобождению религиозных символов из устаревших догматических рамок. И тот, и другой ставили перед собой цель донести до читателей идеи нового мировоззрения.

По свидетельству Даниила Андреева, его земная жизнь должна была стать реализацией порученной ему высшими силами и свободно принятой миссии. Свои произведения, включая главный труд – «Розу мира» – он считал основанными на личном опыте метаисторического познания. Андреев не считал поэтическим приемом упоминания некоторых авторов («вестников») о даймонах или музах, о сверхличных источниках вдохновения: этот факт, а также неординарность и значимость творчества, свидетельствуют о подлинных трансфизических воздействиях [Андреев 2004, 145].

Для темы вестничества находят параллели и в творчестве Юнга, главным образом, в его работе «Воспоминания, сновидения, размышления». Начиная с 1913 г. Юнг вызывал у себя состояния транса, используя методы, названные им впоследствии активным воображением. Помимо интенсивных визуальных переживаний, в этих состояниях можно было обнаружить некий внутренний голос, выражающий более интегрированное начало души. Здесь же говорится об образе, почерпнутом из бессознательного, духовном учителе по имени Филемон, ставшем для Юнга собеседником, помощником

и руководителем, учившем «относиться к своей психике объективно, как к некой реальности» [Юнг 2003, 183]. Неслучайно наряду с более ранним термином («коллективное бессознательное») Юнг использует как синоним понятие «объективная психика», подчеркивая, что сами глубины человеческой психики являются так же объективно реальными, как и внешний мир коллективного сознательного опыта [Холл 2008, 14].

Понятие «коллективного бессознательного», или «объективной психики», является одним из центральных в аналитической психологии. Базовое содержание коллективного бессознательного составляют архетипические образы, возникающие под воздействием архетипов на накапливаемый опыт индивидуальной психики. Во многом опираясь на собственный визионерский и паранормальный опыт, Юнг в своих работах неоднократно подчеркивает значение бессознательного как источника всякого творчества, развития и более высокого знания.

Аналогом этих бессознательных источников знания и развития в терминологии Д. Андреева можно считать способности, сосредоточенные в астральном теле: духовное зрение, способность полета, общения с высшими существами, а также глубинную память [Андреев 2004, 65].

Для Юнга всегда очень важным оставался ответ на вопрос, к какому архетипу коллективного бессознательного можно возвести тот или иной повторяющийся образ. Картины «ада» и «рая», многослойного мифологического универсума, фигуры божеств, демиургов, противостояния начал добра и зла, священного брака, образ «великой матери» или мировой женственности, наконец, образ единого божественного начала, все они являются архетипическими по своей природе.

Вышеперечисленные образы, символы и сюжеты присутствуют и драматически взаимодействуют в тексте «Розы мира», образуя сложную и грандиозную панораму одухотворенной Вселенной. Некоторые примеры проявления архетипических образов можно рассмотреть подробнее.

Здесь следует остановиться на очень важной для Андреева идее Мировой Женственности, которая предстает в образах душ стихий, Соборных Душ наций, Приснодевы Марии, Звенты-Свентаны. Мотивы некоего женственного начала, женские образы, присутствующие в видениях и снах, в мифологии и художественном творчестве, принимающие персонифицированную форму, при этом наделенные особой значимостью,

таинственностью, «нуминозностью», являются, согласно Юнгу, репрезентациями коллективного архетипа Анимы – женского начала в бессознательном [Юнг 1998г, 174]. В частности, сам Юнг мог вести диалог со своим внутренним женским голосом, который потом был обозначен как манифестация «Анимы».

Идея Мировой Женственности у Андреева перерастает в идею Женственного аспекта Божества; основываясь опять же на собственном мистическом опыте, автор демонстрирует неортодоксальный взгляд на природу Божественной Троицы и говорит о непостижимой для нас внутренней полярности Единого [Андреев 2004, 254–256]. Важность присутствия символики женственного начала при Божестве подчеркивалась и Юнгом: «Уже давно ... в массах бродит сильное желание, чтобы Заступница и Посредница заняла, наконец, свое место при Святой Троице и была принята "при небесном дворе" в качестве "Царицы небесной и Невесты"» [Юнг 1998а, 284].

Пользуясь терминами юнгианского анализа, в этой связи можно говорить об архетипическом образе соединения противоположностей, «мистическом браке», что психологически эквивалентно соединению мужского и женского начал души, или, другими словами, интеграции бессознательных содержаний с сознательной сферой, устранению полярности и переходу к более интегрированному уровню психики. Именно через примирение и синтез различных сознательных и бессознательных тенденций реализуется путь роста и развития души (индивидуация).

Идея развития и творческой самореализации является одной из ключевых в концепции Д. Андреева и предполагает особые методики познания и совершенствования, трансформации собственного существа, раскрытия паранормальных способностей. Другими словами, это путь, предполагающий применение различных психопрактик, направленных на расширение сферы сознания, включения в нее ранее недоступных содержаний.

Понимаемая таким образом идея развития сопоставима с одним из важнейших понятий в юнговской теории – индивидуацией, представляющей собой процесс становления и развития личности, достижения ей полноты и целостности. На различных этапах этого процесса находят свое выражение основные архетипы, разворачиваются и осознаются образы бессознательного; возможен также опыт экстатических, измененных состояний сознания.

Для Д. Андреева в контекст идеи развития вплетаются теория перевоплощений, отмечающих этапы в творческом становлении каждой индивидуальной души. В вопросе о перевоплощении для Юнга речь идет опять-таки о явлениях психической реальности. Уже факт наличия и распространенности с давних времен самого понятия «перерождения» означает существование ряда психических ощущений, выражаемых этим термином. С точки зрения Юнга, подобные устойчивые верования, относимые к сфере сверхчувственного, предопределены архетипами [Юнг 2004, 250]. По мнению Юнга, все идеи перерождения отражают заложенное от природы свойство душевной структуры – способность к трансформации, стремление к индивидуации.

Собственно говоря, индивидуация аналогична религиозному, мистическому пути познания, ведь в конечном итоге ее цель – «установление непрерывного диалога между эго – ответственным центром сознания – и таинственным религиозным центром всеобщей психики, получившем название Самости» [Холл 2008, 33].

Самость – одно из самых важных и сложных понятий в юнговской модели. Можно выделить три значения Самости: психическое как целое, действующее как организационная единица; центральный архетип порядка, если рассматривать Самость с точки зрения эго; архетипическая основа эго. Приближение к Самости (целостности) в процессе духовного роста является высшей, хотя до конца и не достижимой целью.

Юнг описывает Самость как некоего «друга души», с которым возможно установление диалога [Юнг 2004, 267]. Выше уже приводились примеры проявления дружественных существей: это духовный гуру Юнга Филемон и голос Анимы, даймоны, приставленные к вестникам, вожатые в трансфизических странствиях, братья Синклита и другие «тайные друзья» Даниила Андреева.

Признание такого собеседника (новой личности как равноправной, видимого или невидимого учителя), обнаружение некоего «другого Я», направляющего познание помимо или вопреки воли личности, является одной из важных особенностей мистического познания. Различные направления мистики по-разному трактуют природу и сущность «другой личности», в частности, как память прошлого, в том числе кармического. «Другое Я» существует независимо от жизни личности и может никак не проявлять себя, имея свои собственные за-

коны и сроки развития. А появившись в поле осознаваемого опыта, может быть истолковано как независимое существо, собственное прошлое воплощение или одно из «тонких тел», имеющих помимо физического тела [Волкова 2002, 96–97]. В различных мистических учениях много внимания уделяется вопросу внутренним тел, их связи и динамике. В том числе, и в концепции Д. Андреева представлено описание разноматериальной структуры человека, включающей монаду, шелл, астральное, эфирное и физическое тела.

Так как Самость представляет из себя более всеобъемлющую сущность, чем эго, восприятие Самости последним носит нуминозный, очаровывающий оттенок и может принимать форму символов высшей ценности: верховной силы, солнца, божественного света. Из «Розы Мира» здесь на память приходят образы грандиозных сияющих пирамид [Андреев 2004, 111].

Верования и опыты, имеющие отношение к свету, засвидетельствованы в различных культурах [Элиаде 1998, 331]. Конечно, интерпретации и оценки опыта внутреннего света могут расходиться в зависимости от богословской или метафизической ценности, которая придается подобным феноменам в той или иной традиции. В любом случае, высшей точкой, кульминацией мистического переживания очень часто становится видение неземного сияния. Мистический свет дает освобождение от прежнего состояния помраченности и бессознательности, что на языке аналитической психологии Юнга означает приближение к потенциальной целостности личности, или Самости.

Самость относится к той же самой образной структуре, которая традиционно связывается со сферой божественного, выступая неким религиозным центром коллективной психики.

Идея о том, что «бог внутри» переживается как солнце или звезда, является одним из значительных пунктов юнговского учения. Как пишет Ричард Нолл, исследователь творчества Юнга, «в 1916 году Юнг даже нарисовал изображение, которое он впоследствии интерпретировал как выражение его личности. Это ряд концентрических кругов, находящихся внутри одного самого большого. Различные уровни кишат неведомыми богами и демонами. Но важнее всего то, что в самом центре (подобно магме в центре Земли) находится пылающее солнце» [Нолл 1998, 234].

Но в подобном виде концентрических сфер или слоев, содержащих места пребывания людей, духов, богов, демонов, «ад»

и «рай», традиционно разворачивается и картина мифологического видения внешнего мира. Эта древняя архетипическая идея о взаимном отражении макрокосма и микрокосма говорит не только о способе описания и осмысления мира, но и о строении психического, о структуре души. Такие архетипические образы задействованы автором «Розы Мира» в его мифе о многоуровневой Вселенной.

Миф в силу своей архетипичности имеет психологическое измерение и может пониматься как образ тех или иных событий внутренней жизни. Глубинная психология показала наличие сложной многоуровневой структурированности бессознательного [Гроф 2000, 112–142]. Одним из символических выражений этой структуры является идея о многослойном одухотворенном универсуме. В мифопоэтической картине мира находит выражение некий базовый психический опыт, принадлежащий коллективному бессознательному.

Порой воздействие содержания бессознательного оказывается настолько неудержимым, что полностью подчиняет себе сознание. Здесь уже можно говорить о мистических переживаниях, видениях или озарениях, которые навсегда изменяют установки и жизненный путь испытавшего их. Благодаря этому необычному опыту появляются, в частности, художественные произведения, которые, по словам Юнга, «буквально овладевают автором... В то время как сознательное мышление стоит в стороне, автора захлестывает поток мыслей и образов, которые он никогда не имел намерения создавать и которые по его доброй воле никогда бы не смогли обрести существование» [Юнг 1998б, 366].

Эти слова как нельзя лучше подходят для описания переживаний, которые легли в основу произведений Даниила Андреева. Сам автор называет эти состояния личным опытом метаисторического опыта, утверждая, что концепции его книг выведены целиком из этого внеличного и внерассудочного опыта [Андреев 2004, 61].

Но за экстраординарными событиями внутренней жизни появляется естественная потребность их осмысления и описания. Для того чтобы мистический опыт мог быть транслирован другим, выразиться в каких-либо умозаклчениях или системе мировоззрения, мистик должен обладать определенным интеллектуальным уровнем, владеть языком слов, символов, образов, принятых и понятных в данной культуре.

Именно как попытку упорядочивания мистических переживаний описывает Андреев стадию метаисторического осмысления [Андреев 2004, 61]. Более того, такая попытка выражения и систематизации пережитого становится необходимостью, единственной возможностью справиться с потоком образов, сохранив свою самоидентичность. По мнению Юнга, выражение бессознательных элементов на языке символов позволяет отстраниться от них и каким-то образом их персонифицировать. Это утверждение Юнга подкреплено его собственным опытом, когда в 1916 году ему пришлось столкнуться с «посещением мертвыми», спровоцированным его эмоциональным состоянием. Написание небольшой работы «Семь наставлений к мертвым» (т. е. осмысление паранормальных переживаний на рациональном и символическом уровне) помогло ему избавиться от призраков и избежать психического расстройства [Юнг 2003, 190–191].

Будучи серьезным ученым, Юнг облакает подлинное содержание своего опыта в научные формы, создавая новую терминологию, пользуясь психиатрией с ее эмпирическими методами, отчасти с целью избежать обвинений в излишней метафизичности. Но ему не всегда удавалось находить адекватные научные термины для описания психических процессов, и подчас его высказывания напоминают те, которые скорее присущи мистикам. Осознавая важность научного подхода, Юнг не скрывал желания разработать новую систему веры, новую мифологию, которая способствовала бы становлению и духовному развитию современного человека [Нолл 1998, 232]. В этом смысле Юнг ставил перед собой ту же задачу, что и Андреев: последний видел свою миссию в предвозвещении интеррелигии – будущего универсального религиозного учения.

Андреев заключает свои откровения в художественную, философскую и поэтическую форму, изображая впечатляющую картину «разноматериальной» Вселенной. При этом автор не пытается адаптировать свой текст для широкого круга читателей или как-то рационализировать изложенное. Такой тип творчества Юнг называет визионерским, коренящимся в области бессознательного, характерным для духовидцев и пророков [Юнг 1998в, 405].

То, что предстает в визионерском переживании, является одним из архетипических образов коллективного бессознательного, но архетип, по Юнгу, сам по себе морально индифферентен

и трактуется в категориях добра или зла уже на стадии встречи с сознанием. Следует отметить, что Юнг не ставит во главу угла этический анализ или контроль содержаний бессознательного: образы должны проявляться спонтанно, их нужно принимать как данность, не оценивать, а попытаться интегрировать с сознанием, нейтрализовав, насколько это возможно, их деструктивный заряд.

А для Андреева проблема добра и зла, вопрос о принадлежности источника творчества к светлой или темной реальности имеет принципиальное значение. Недоступные обычному восприятию миры объективны не только психологически, не только как коллективная память предшествующих поколений, но и как самостоятельные пространства, не менее реальные, чем наше земное физическое существование.

Подход Юнга в большей мере сосредоточен на внутреннем мире индивида, это личный путь инициации через переживание символической смерти и возрождения, предполагающий неизбежный «спуск в ад» и встречу с разрушительными устрашающими образами. Концепцию Андреева отличает вселенский масштаб, ориентированность на будущие духовные преобразования, в которые будет вовлечено множество людей новой эпохи, которые должны быть ограждены от срывов и прельщений строгими этическими принципами.

Мистический опыт отличается от обычного знания такой характеристикой, как его дарованность внешней по отношению к индивиду силой. Другой особенностью мистического опыта является абсолютное доверие к таинственному источнику откровений и признание его авторитетности [Волкова 2002, 83].

Но именно завораживающее, нуминозное качество подобных переживаний выдает их связь с архетипическими содержаниями объективной психики. Архетипические образы имеют универсальный и обобщенный смысл, неся глубокий эмоциональный, даже аффективный заряд, а также впечатление необычайности и при этом достоверности пережитого. Текстам Андреева присущи эмоциональная насыщенность и уверенность автора в подлинности своего мистического опыта. Также и для Юнга его необычные внутренние переживания обладали несравненно большей значимостью и содержательностью по сравнению с внешними жизненными обстоятельствами.

«Роза мира» Д. Андреева обращается к тем идеям и образам, которые изгонялись из массового сознания материалисти-

ческой идеологией, и как бы компенсирует односторонность и ограниченность общественной установки. Именно в таком обращении, по мнению Юнга, заключается социальная значимость подобных произведений: они провозглашают то, чего больше всего не доставляет духу времени. «Временная эпоха подобна индивидуальной душе, она отличается своими особенностями, специфически ограниченными свойствами сознания, и поэтому требует компенсации, которая, со своей стороны, может быть осуществлена коллективным бессознательным лишь таким образом, что какой-нибудь поэт или духовидец выразит все невысказанное содержание времени и осуществит в образе или деянии то, что ожидает неосознанная всеобщая потребность» [Юнг 1998в, 40].

ЛИТЕРАТУРА

- Андреев Д. Л.* Роза Мира. М.: Мир Урании, 2004.
- Волкова А. Н.* Феноменология мистического опыта. СПб.: УМЦ Комитета по образ. Адм. СПб, 2002.
- Гроф С.* За пределами мозга. М.: Институт трансперсональной психологии, 2000.
- Нолл Р.* Арийский Христос. Тайная жизнь Карла Юнга. М.: Рефл-бук, 1998.
- Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000.
- Холл Дж. А.* Юнгианское толкование сновидений. СПб.: Азбука-классика, 2008.
- Элиаде М.* Мефистофель и андрогин // *Элиаде М.* Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998.
- Юнг К. Г.* Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003.
- Юнг К. Г.* Душа и миф. Шесть архетипов. Минск: Харвест, 2004.
- Юнг К. Г.* Ответ Иову. М.: Канон, 1998 (а).
- Юнг К. Г.* Об отношении аналитической психологии к поэзии // *Юнг К. Г.* Избранное. Минск: Поппури, 1998 (б).
- Юнг К. Г.* Психология и поэтическое творчество // *Юнг К. Г.* Избранное. Минск: Поппури, 1998 (в).
- Юнг К. Г.* Aion // *Юнг К. Г.* Избранное. Минск: Поппури, 1998 (г).

ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ В ТРАДИЦИЯХ ВОСТОКА

А. К. Алексеев

МУСУЛЬМАНСКИЙ МИСТИЦИЗМ И ТРАДИЦИОНАЛИЗМ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА

Ислам, возникнув как религия, ниспосланная арабам и тесным образом связанная с их прежними представлениями, довольно скоро в ходе завоевательных походов превратился в религиозно-политическое учение, охватившее различные народы Ближнего и Среднего Востока. В Центральную Азию мусульманство попадает в начале VIII в., однако процесс исламизации этого региона растягивается на несколько столетий. В ходе своего распространения ислам столкнулся с целым набором более развитых религиозных систем (христианство, иудаизм, зороастризм, манихейство, буддизм), а также с выраженными в различных формах анимистическими представлениями (шаманизм, тенгриизм), которые обуславливали культурно-исторические, социальные и политико-экономические традиции населения, покоренного арабами. Под воздействием этих традиций ислам стал приобретать новые институты, преобразовывая до-исламские представления в систему, которую традиционно принято называть *народным, локальным* или *малым* исламом. Наибольшее значение в этом процессе сыграли представители мусульманского мистицизма (*тасаввуф*), усилиями которых «произошла внутренняя исламизация формально обращенных в ислам народов», а также приспособление исламской нормы к местным традициям [Прозоров 2004, 376–377].

Полемика относительно того, что считать допустимым (*халал*), а что запретным (*харам*) в исламе, началась довольно рано. Этим диспутам способствовало отсутствие формообразующих элементов, таких, как, например, Церковь в христианстве.

Мусульманские религиозно-правовые школы (*мазхаб*, мн. ч. *мазахиб*) подобным элементом можно считать только отчасти, однако именно в развитии этих школ были заложены основы последующих идеологических расхождений.

Чтобы вести речь о собственно противостоянии и взаимодействии мусульманского мистицизма в Центральной Азии, необходимо обозначить терминологию, потому что данный вопрос предстает достаточно запутанным в современной историографии проблемы. Дело в том, что оба основных направления ислама связаны с понятием традиции. Консервативно настроенные представители религии также могут определены как «традиционалисты». Однако под традиционалистами мы будем понимать, как ни странно это может показаться, тех мусульман, которые стремятся к «обновлению и исправлению ислама» (*таджид*, *ислах*) и «возвращению к истокам», а точнее, к **традициям** (*суннат*) эпохи Посланника и его первых наследников. Зачастую таких мусульман принято именовать *салафитами* (от араб. *салаф* – «предок»), или *ваххабитами*, которые являются правым, наиболее радикальным крылом *ханбалитского* мазхаба. Сами себя они предпочитают именовать «сторонниками традиции» (*ахл ас-суннат*), хотя последнее справедливо и в отношении сторонников локального ислама или мистицизма, которые в подавляющем большинстве принадлежат к *ханафитскому* суннитскому мазхабу, наиболее либеральному в отношении обращения к местным традициям (*адат*, *'урф*). Такой подход в определенной степени условен, но необходим, чтобы разграничить два направления в исламе. На самом деле как суфии, так и салафиты в равной мере апеллируют к опыту «праведных предков» (*ас-салаф ас-салих*) для поддержания своих религиозных и политических концепций [Кныш 2009, 11].

В Центральной Азии позиции мусульманского мистицизма неуклонно укреплялись с монгольской эпохи, когда, благодаря усилиям мистиков, ислам вернул себе позиции господствующей религиозно-идеологической системы. Мусульманские мистические братства (*тарикаты*), обратившие в ислам тюрко-монгольскую знать, стали политическими союзниками правящих династий, и из некогда гонимых маргиналов превратились в элиту, нередко выступавшую арбитром в политическом противостоянии [Алексеев 2008]. Борьба за

власть и смена династий могла отражаться на политическом и экономическом состоянии тарикатов (*ходжаган-накшбандийи*, *'ишкийя*, *йасавийя* и др.), но их господство в религиозной сфере не оспаривалось.

Определенные изменения наступили после русского завоевания Степного края и Туркестана. Смена политической системы вытолкнула суфийские тарикаты из привычной для них системы политических и экономических отношений на значительной части Центральной Азии. Русское правительство не предпринимало массивной мессианской деятельности, направленной на укрепление позиций православия, но в то же время придерживалось политики «игнорирования» мусульманских авторитетов, сформулированной генерал-губернатором К. П. фон Кауфманом (1818–1882) [Бартольд 1927, 184–185; Центральная Азия в составе Российской империи 2008, 247]. Данный политический курс предполагал устранение духовных лиц (*'улама*) из системы администрации без вмешательства во внутренние дела мусульманской общины. Однако последнее не относилось к *тарикатам*. Поскольку суфийские лидеры не раз становились вдохновителями антирусских выступлений под религиозными лозунгами «войны за веру» (*газават*), русские власти крайне настороженно относились к ним и внимательно наблюдали за их действиями [Бабаджанов 2001а, 333–334].

Однако в Бухарском эмирате и Хивинском ханстве, которые были только протекторатами империи, представители *тарикатов*, прежде всего, *ходжаган-накшбандийи*, чувствовали себя довольно спокойно, контролировали не только традиционные сферы религии, судопроизводства и т. д., но и, например, дипломатические отношения, поскольку во внутренние дела своих доминионов русские власти не вмешивались [Бартольд 1927, 228–229, 242].

Обновленческие концепции эпохи русской колонизации Туркестана, объединяемые под понятием *джадидизм*, вызвали неприятие местного духовенства, но не очень его ослабили, хотя и подготовили почву для новых религиозно-политических движений, появившихся в мусульманском мире на волне борьбы с колониализмом. Весьма показательные строки в этом отношении пишет сотрудник секретной российской миссии

в Бухаре: «Переходя к рассмотрению личностей этих высших духовных лиц (т. е. *шайх ал-ислама, муфти аскера* и др. – А. А.), следует, прежде всего, указать на их крайний фанатизм и совершенную их непримиримость в отношении тех новых начал, кои проникли ныне в ислам» (цит. по: [Перепелицына 1966, 76]). Ему вторит С. Айни, который в своей «Истории интеллектуальной революции в Бухаре» («Таърихи инкилоби фикри дар Бухоро») подробно описывает противостояние различных идеологических направлений [Айни 2005].

Тенденции, заложенные в имперский период, проявились уже при Советской власти. В Туркестане идеологическая борьба носила несколько иной характер, чем в европейской части страны. Тотальная борьба с религией была невозможна, потому что она на протяжении многих столетий являлась единственной возможной формой идеологии, а многие местные большевики сами были убежденными мусульманами. Власть наставников мусульманских братств (*ишан, пир, шайх, мусафид*) была огромной, и само их существование делало проникновение советской идеологии невозможным. Начать репрессии против них значило оттолкнуть от себя основную массу населения и проиграть борьбу за Центральную Азию. В этих условиях большевики обратили против мистиков и местных *'улама* дискуссионный по своей природе характер ислама. Для борьбы с лидерами братств призывались так называемые «прогрессивно-мыслящие» улемы, или «красные муллы», основной задачей которых было создание поддержки советским реформам. Особую роль среди них играл Са'ид б. Мухаммад б. 'Абд ал-Вахид б 'Али ал-'Асали ат-Тараблуси ад-Димашки, более известный как Шами-дамулла (ум. в 1932 г.). Его ученики, прежде всего муфтий Зияутдин Бабаханов (*Дийа' ад-Дин ибн-и Ишан Баба-хан*), возглавивший Среднеазиатское духовное управление мусульман (САДУМ), повели решительную борьбу против местных «неисламских» обычаев и обрядов [Бабаджанов, Муминов, Кюгельген 2007, 11]. Столь жесткое отношение к тарикатам снискало ему славу «первого ваххабита». Борьба за чистоту ислама становится основной задачей САДУМ, большая часть решений которого, были направлены против неисламских традиций, допустимых обычным правом [Бабаджанов 2001б].

Деятельность партийных и советских органов, с одной стороны, и САДУМ, с другой, привела к двум результатам: 1) суфизм был загнан в подполье, где он продолжал существовать как на народном уровне исполнения некоторых элементов обрядности (*зикр, сама'*), связанных с жизненными циклами и традиционными праздниками, такими как *гул-и сурх* и т. д.; 2) в Центральной Азии успешно стали распространяться идеи традиционалистов-реформаторов, которые сформировали свои ячейки (*джама'ат*) практически повсеместно. Их функционирование и система отношений во многом напоминала существование суфийских тарикатов, в связи с чем есть смысл говорить не только о противостоянии, но и о взаимовлиянии двух этих форм ислама [Кныш 2009, 11–13]. Особенно отчетливо это стало прослеживаться в период перестройки и первых лет истории независимых государств. Ре-исламизация шла стремительными темпами, наряду с официальным исламом активную позицию занимали как мистики, представлявшие старые *силсила*, так и новые *шайхи-увайси* [Бабаджанов 2001а, 340]. С другой стороны, в регион шла активная экспансия ваххабитского мазхаба, поддерживаемого из Саудовской Аравии и стран Залива.

Ситуацию красноречиво описывают названия сочинений мусульманских авторитетов: «История ваххабитов», «Ответы вносящим недопустимые новшества в религию» М. Хиндустани, «О разногласиях» Шайха Мухаммад-Садик Мухаммад-Йусуфа.

Предметом полемики являются не только сугубо догматические вопросы, но и моменты повседневной религиозной жизни, от посещения мечети до чтения Корана над большими членами общины. Они затрагивают и практику паломничества к «святым местам», которая определяется ваххабитами как не-исламская, ибо связана с опосредованным отношением к Богу (*би-т-тавассул*), но составляет одну из основ центрально-азиатского ислама, в котором место захоронения «святого» (*авлия, 'азиз*), иногда сугубо легендарного, соединяет до-исламскую религиозную традицию поклонения объекту, в качестве которого может выступать как один предмет (дерево, скала, источник, пещера), так и их комплекс, с мусульманской религией.

Одним из показательных сюжетов может служить *мазар* Ходжа хазрат Аламбардар (Ходжа-йи Патру), расположенный в Каратаге (Республика Таджикистан). На плакате с правилами посещения мазара выражена вся суть противостояния традиционализма и местного синкретизма: «Уважаемые паломники мазара великого хазрата Ходжа Аламбардара Вали, не целуйте камни, столбы гробницы и деревья. Не повязывайте к деревьям ни *латта*, ни что-либо другое, ибо эти порицаемые деяния пришли из до-исламской эпохи и категорически запрещены нашим священным *шари'атом*».

Данный мазар представляет собой не только интересный объект паломничества, но и пример центрально-азиатского религиозного синкретизма, в котором суфизм занимает ведущее положение, особенно после переориентации политических режимов на формирование светских государств и выдворение из активной общественной деятельности представителей радикальных движений.

ЛИТЕРАТУРА

Айни С. Таърихи Инкилоби фикри дар Бухоро (История интеллектуальной революции в Бухаре) // Куллиёт. Ч. 14. Душанбе: Матбуот, 2005 (на тадж. яз).

Алексеев А. К. Йаса и ислам: особая модель функционирования административно-правовых институтов ханств Мавераннахра // Рахмат-нама. Сб. статей в честь 70-летия Р. Р. Рахимова / Отв. ред. М. Е. Резван. СПб: Кунсткамера, 2008. С. 37–46.

Бабаджанов Б. М. Возрождение деятельности суфийских групп в Узбекистане // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). Сб. статей памяти Фритца Майера (1912–1998) / Сост. и отв. ред. А. А. Хисматулин. СПб: Филологический факультет, 2001 (а). С. 331–355.

Бабаджанов Б. М. О фетвах САДУМ против «неисламских обычаев» // Ислам на пост-советском пространстве: взгляд изнутри / Под ред. А. Малашенко и М. Б. Олкотт. М., 2001 (б).

Бабаджанов Б. М., Муминов А. К., Кюгельген А. фон. Диспуты мусульманских религиозных авторитетов в Центральной Азии в XX в. Алматы: Дайк-Пресс, 2007.

Бартольд В. В. История культурной жизни Туркестана. Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1927.

Кныш А. Д. Противостояние между салафизмом и суфийским исламом // Мир ислама. История. Общество. Культура. Материалы Международной исламоведческой научной конференции. 11–13 декабря 2007. М.: Марджани, 2009. С. 9–14.

Перепелицына Л. А. Роль русской культуры в развитии культур народов Средней Азии. М.: Наука, 1966.

Прозоров С. М. Ислам единый, ислам региональный // Ислам как идеологическая система. М: Восточная литература РАН, 2004. С. 375–378.

Центральная Азия в составе Российской империи / Отв. ред. С. Н. Абашин, Д. Ю. Арапов, Н. Е. Бекмаханова. М.: Новое литературное обозрение, 2008.

О. Н. Ерченков

«КАУЛА-УПАНИШАДА»: МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ И МИСТИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ

Вопрос постижения природы сакрального символа, его генезиса, типологии, структуры и функций является одним из ключевых для понимания феномена эзотеризма.

Одной из особенностей эзотерического мировосприятия является то, что мир в целом в сознании эзотерика предстает как совокупность знаков, указывающих на принципы высшего порядка. Мир сакрален целиком и полностью, а священные символы предстают в нем своеобразными «зонами роста», в топосе которых инобытие высшей реальности проявлено наиболее отчетливо и сильно. По словам Кассирера, в топосе мистического символа снимается привычная дихотомия субъекта и объекта, означающего и означаемого:

«Первоначальная иллюзия непроходимой пропасти между мыслимым и чувственным, между “идеей” и “явлением” исчезает. Ведь если мы и остаемся в пределах мира “образов”, то речь идет не о таких образах, которые отражают сущий в себе мир “вещей”, а об образных мирах, принцип и происхождение которых следует искать в автономном творчестве духа. Лишь в них и посредством них для нас существует то, что мы называем “действительностью”: истина, объективная в той

мере, в какой она вообще может открыться духу, – это, в конечном счете, форма его собственной деятельности. В тотальности видов своей деятельности, в познании специфических правил, руководящих каждым из них, и, наконец, в сознании взаимной связи, сводящей все частные правила в единство одной задачи и ее решения, – лишь так, как мы теперь знаем, дух постигает сам себя» [Кассирер 2001, 43–44].

Исходя из этого, одной из главных функций мистического символа (МС) в его гносеологическом аспекте нам представляется его медиальная функция, формирующая у адепта, субъекта мистического опыта особый тип необусловленного (*nirvikalpa*) восприятия, а также формообразующая функция, выстраивающая иерархию бытия в режиме его максимального раскрытия и не позволяющая сознанию адепта быть поглощенным потоком внешних его феноменов, которые мыслятся как равноценные.

Гносеологическая функция МС предназначена для запуска в сознании адепта механизма сверхрассудочного интуитивного понимания. МС, в отличие от прочих символов, обладает многомерностью и поистине неисчерпаемой многозначностью. Если для мифологического сознания и эзотерической практики в ее гносеологической ипостаси мир представляется как открытая книга, в которой познающий субъект обнаруживает ответы на все интересующие его вопросы, то сакральные символы предстают в ней своего рода «заголовками» и самими «буквами».

В научной, философской и религиоведческой литературе, посвященной осмыслению природы символа, его семантики и роли в структурах сакрального мышления, существует достаточно разработанная типология, структурирующая МС исходя из его функционального, семантического или онтологического значения. Методологический подход символически-образного априоризма, примененный Г. Д. Гачевым [Гачев 2004] при обращении к текстам западно-европейской философии, и, в частности, по отношению к работам И. Канта, представляется нам достаточно перспективным методом и при изучении мистических доктрин индуистского тантризма в их отвлеченно-теоретическом и символическом измерениях.

Функциональное значение МС раскрывается, по мнению М. В. Яковлевой, в следующих проявлениях:

1) в возможности бесконечного раскрытия смысла в процессе соотнесения с собственной предметностью;

2) в способности устанавливать коммуникацию и формировать сообщество посвященных, т. е. субъектов, находящихся в поле действия и относительной понятности символа, в процессе толкования;

3) в многозначности и способности обнаруживать доступный посвященным скрытый уровень понимания;

4) в тенденции восхождения от «частей» к действительному и предполагаемому целому [Яковлева 2009, 86].

Иными словами, мистический символ есть особая, одновременно и априорная, и условно-конвенциональная, а отчасти, умопостигаемая и воображаемая реальность, опосредующая взаимоотношение познающего субъекта с познаваемым объектом.

В контексте эзотерической гносеологии наиболее удачный термин, который может быть применен к концепту МС, это «траект» – термин, впервые примененный французским структуралистом Дюраном [Durand 1964] по отношению к символическим структурам воображаемого.

Рассматривая эзотерический способ философствования на примере текстов индуистской тантры, мы можем обнаружить, что символические модели активно применяются в них по отношению к философско-понятийному аппарату традиционных даршан. Наше понимание большинства философских концептов традиционных даршан в контексте индуистской мистической традиции, исходит из того, что рассматривать их необходимо как полисемантические комплексы символов, реконструируемых в зависимости от их смыслового, содержательного, контекстуального, и т. п. окружения.

В качестве наиболее репрезентативного примера подобного подхода, нами взят текст «Каула-упанишады» (КУ), с комментарием Бхаскарарай, крупнейшего представителя тантрической южноиндийской школы шривидья, впервые опубликованный в 1922 г. Артуром Авалоном.

В этом анонимном тексте, относящемся к тантрической традиции кула, наиболее ярко проявилась многовариантность мистического символического текста, которому «тесно» как в рамках ортодоксии, так и гетеродоксии. Он стремится к снятию этих рамок, к утверждению себя в качестве универсального, всеохватного символического и практического Знания.

Текст КУ представляет собой произведение в жанре тантрической упанишады, написанное в сжатой прозаической манере, напоминающей по форме сутры. Содержание этих сутр внешне носит подчеркнуто провокативный, антиномический и парадоксальный характер. С первого взгляда может показаться, что этот текст направлен на ниспровержение традиционного ортодоксального индуизма, его доктрин, обрядов, этики и кастовой системы. Отдельные пассажи КУ типологически и даже почти дословно близки тексту «Книги Законов» Алистера Кроули или «Сатанинской Библии» Лавей: «А-Дхарма – Дхарма», «Ни с кем не следует считаться», «В теле – Освобождение», и т. д.¹

При чтении этих «кощунственных» строк может закрасться сомнение: уж не является ли индуистский тантризм восточным аналогом западного сатанизма, с его культом вседозволенности и распутства, намеренным нарушением морально-этических норм, пародийным глумлением над таинствами «официального» культа? Конечно это не так, и личность Бхаскарарай, комментатора этого текста, в своей духовной практике жившего и как безупречный последователь ведической ортодоксии, и как посвященный высокоавторитетный адепт тантры – наглядное тому подтверждение.

В парадоксальном языке КУ, безусловно, со всей отчетливостью проявляется мистический антиномизм тантры, в своем тотальном отрицании проявляющий не менее тотальное утверждение.

Открывается КУ молитвенно-медитативным текстом *шантипатхи*, близким по стилю к традиционной шантипатхе, открывающей тексты упанишад «Атхарваведы». И уже с первых слов шантипатхи читающий этот текст погружается в образно-символический ряд тантры.

«Благо [да дарует] нам Каулика, благо – Варуни, благо – Шуддхи, во благо Агни, во благо будем наделены всем! Поклонение Брахману, поклонение земле! Поклонение водам! Поклонение огню! Поклонение ветру! Поклонение учителям! Ты воистину Она, ты воистину, Она! О ней говорить буду. Я буду говорить о Дхарме, я буду говорить Истину, да за-

¹ Ср.: (КУ): na tiṣṭhennyamena | «Не следует сдерживать [себя] предписаниями» и «Отменяются все ритуалы, все наставления, все слова и знаки...» [Кроули 1998, 31].

щитит Она меня, да защитит говорящего, да защитит меня, говорящего!»¹.

Здесь в образах женских и мужских божеств зашифрованы главные тантрические категории. Согласно Бхаскарарае, Каулика есть Парамашива. Богиня Варуни символизирует первую таттву, субстанцию, используемую в эзотерическом тантрическом таинстве «5М», т. е. вино. «Чистая» (Шуддхи) есть обозначение второй таттвы – мяса. Огонь (Агни) означает здесь «энергию» (теджас), т. е. мужское семя. Тантрический, гетеродоксальный характер КУ, как видно из ее первых строк, очевиден. Однако доктрина, излагаемая далее, является не отрицанием ортодоксии, в частности, базовых положений веданты, а их углублением и расширением.

Ввиду обширности и глубины тем, затронутых в тексте КУ, и одновременно с этим их крайней лаконичности в форме их выражения, остановимся более подробно на одной из них – теме мистического знания (jñāna), и попытаемся рассмотреть ее в смысловом контексте КУ. Важность этого понятия вытекает хотя бы из того факта, что слово *джняна* и его производные встречаются в кратком и крайне лаконичном тексте КУ не менее десяти раз. Концепция знания как качественной онто-гносео-сотерологической целостности, в индийской философии разительно отличается от западной, имплицитно воспринимаемой как единственно релевантной, логико-аналитической концепции знания. Знакомство с эзотерическими системами индийской философии только подтверждает данный тезис, так как область эзотерического характеризуется предельным заострением фундаментальных онтологических и гносеологических вопросов, которые даже традиционная религиозно-философская мысль стремится обойти молчалием как вопросов «неудобных», «будоражащих» и «опасных».

Первая сутра КУ звучит так же, как и первый афоризм «Миманса-сутр» Джаймини: «Итак, желание познания Дхармы» (*athāto dharmajijñāsā*).

Комментатор проводит параллель между первыми сутрами пурва- и утгара-мимансы (веданты), логически увязывая

¹ В оригинале: śannaḥ kaulikaḥ śanno vāruṇī śannaḥ śuddhiḥ śanno'gniśannaḥ sarvaṃ samabhavat | namo brahmaṇe namaḥ pṛthivyai namo'adbhuyo namo'gnaye namo vāyave namo gurubhyaḥ | tvameva pratyakṣaṃ saivāsi tvāmeva pratyakṣaṃ tāṃ vadiṣyāmi ṛtam vadiṣyāmi satyaṃ vadiṣyāmi tanmānavatu tadvaktāramavatu avatu mām avatu vaktāram | [Kaula and Other Upanishads 1922, 1].

их в единое целое, но вкладывая принципиально иной смысл в понятие дхармы¹. Техническим термином *дхарма* здесь обозначается неотъемлемое предикативное качество познающего субъекта. В такой роли выступает *вимарша-шакти* – самопознающая энергия абсолютного Сознания, а в качестве предудуцируемого субъекта – категория высшей Реальности – высший Брахман, Парамашива. В тексте комментария в качестве высшей Реальности выступает богиня Трипурасундари.

Согласно концепции Бхаскарараи, берущей свое начало в работе Аппая Дикшиты «Ратнатрая», высшая Реальность Брахмана предстает в двух формах: как Дхарма и Дхармин. Этими терминами обозначается Брахман в собственной изначальной трансцендентно-апофатической форме (дхармин) и как активное творческое начало, дхарма (Шакти). Отсюда становится понятным парадоксальное утверждение КУ: «А-Дхарма есть Дхарма». Эта формула сродни великим изречениям (*махавакьям*) упанишад, постулирующим онтологическое тождество между субъектом и объектом познания, а также между феноменальным и ноуменальным аспектами реальности. Это тождество реализуется в акте мистического познания, представляющего собой, согласно Бхаскарарае, интуитивный опыт непосредственного восприятия высшей Реальности (*brahmāparokṣānubhava*), или, выражаясь языком кашмирского шиваизма, в опыте самоузнавания (*pratyābhijñā*).

Термин *пратьябхиджня* образуется от санскритского глагольного корня *abhiññā*, «узнавать», «знать», «постигать», «понимать», и префикса *prati*, выражающего направленность движения к себе, или движение в противоположном направлении, или обоюдное и разнонаправленное движение. Определение, даваемое в известном толковом философско-логическом словаре «Ньяя-коша» (XIX в.), толкует термин *пратьябхиджня* как синоним непосредственного интуитивного восприятия предмета (*пратьякша*), который обнаруживается как нечто, известное прежде [Nyāyakośa 1928, 501].

Согласно определению, данному Апте [Apṭe 1957, 117], отсылающему нас к буддийской литературе, слово *abhiññā* означает также пять видов сверхъестественных способностей (*сиддхи*), присутствующих Будде: 1) видение на любом расстоянии (*divya-caṅkuḥ*);

¹ Характерно, что далее, в тексте КУ термин «дхарма» употребляется и в общепринятом значении, т. е. как религиозный долг, закон и т. п.

2) способность слышать на любое расстоянии (*divya-śrotra*);
3) способность проникать в мысли людей (*paracitta-jñāna*);
4) знание прошлых воплощений (*pūrvanivāsa anumṛti*); 5) сверхъестественные способности (*ṛddhi*). Шестая чудесная способность называется *asravaḥśaya-jñāna*, или знание о том, как прекратить действие всех загрязнений и волнений ума [Андросов 2000, 489].

Другим значением термина «абхиджня», согласно буддийскому автору Гедун Дандару, является «непосредственное постижение объекта, опирающееся на базовое *саманатти дхьяны*, как на опору своего ума и сопровождающееся *самадхи* и *праджней*, как своими содействующими факторами». Это состояние дает возможность непосредственного восприятия реальности, свойственной богам и приводящее к обретению сверхъестественных способностей (*сиддхи*) [Введение в мадхьямику 2004, 368].

Терминология кашмирского шиваизма, безусловно, была знакома Бхаскарарае, так как в тексте комментария он цитирует и «Шива-сутры», и написанный к ней Кшемараджей комментарий «Вимаршини», и «Виджнянабхайрава-тантру» – один из наиболее важных йогических текстов кашмирского шиваизма.

Самопознание, согласно КУ, является одновременно высшей сотереологической целью и методом, приводящим к реализации этого идеала: *ātmañjñānān mokṣaḥ* («Благодаря знанию Атмана [наступает] освобождение». Данное утверждение КУ согласуется с другим важным тантрическим текстом, генетически близким тексту КУ – «Паращурама-кальпа-сутрой»: «Цель человека – самосознание» [Paraśurāmakalpasūtra 1950, 29]. Рамешвара, комментатор данного текста и последователь Бхаскараи, так поясняет этот тезис:

«Осознание есть узнавание себя как изначальной формы Парамашивы – “Он есть Я”. Это подобно тому, как кто-то, забыв, что золотое украшение находится на его шее, бегает с места на место [в его поисках, пока не] замечает, после некоторого умственного усилия, что оно висит у него на шее. Так вновь обретается забытое знание своей изначальной формы. Это – естественная цель человека».

Итак, первые три сутры КУ:

1. *athāto dharmajñjñāsā* | «Теперь – желание познания Дхармы»,

2 *jñānaṃ buddhiśca* | «Знание и разум [суть средства ее познания]»,

3. *jñānaṃ mokṣaikakāraṇaṃ* | «Знание – единственное средство освобождения» постулируют мистическое знание сразу в трех аспектах: как онтологическую категорию, гносеологическую и сотериологическую.

Строго говоря, аналоги подобных изречений и сходные идеи содержатся во множестве упанишад, и других религиозно-философских текстах ортодоксального индуизма. Однако концепция знания в эзотерическом контексте КУ несколько отличается от аналогичного понятия, сформулированного в упанишадах, и разница здесь не целеполагающая, а, скорее, методологическая. Эта методологическое различие заключается, прежде всего, в большей радикальности подходов по реализации в акте сверх-рассудочного познания адептом уровней над-онтологической реальности, имплицитно содержащихся во всех феноменах бытия познающего субъекта, включая его телесные, перцептивные, эмоциональные, и ментальные проявления и составляющие. Отсюда доктрина КУ, в противоположность веданте или буддизму, рассматривает и чувственные объекты, и омрачающие сознание факторы как частные проявления единой познающей энергии (*вимарша-шакти*), являющейся их внутренней сущностью. Бхаскарарая пишет: «А-дхарма есть высший Брахман, поскольку он лишен дхармы. Он же является причиной незнания [т. е.] субъектом коренного незнания, [которое также является] знанием. Объекты, дживы, йога, освобождение, и авидья, все это – знание. [Ничто] не может быть отделено от Шакти, [по причине] иллюзорности отличия».

Подобное радикальное воззрение на природу реальности предполагает особую готовность адепта (*адхикара*), в противном случае, опыт видения высшей реальности в имманентном бытии останется для познающего субъекта формальным опытом, лишенном преобразующего начала, либо опытом, в котором сознание адепта рискует быть погруженным в еще большее омрачение.

Адхикара в контексте грамматической семантики означает базовое отношение места, субстанции или речевого выражения¹. В структуре религиозно-мистической гносеологии адхикара – это парадигмальная априорная установка сознания, связанная с онтологическим статусом познающего субъекта и его отношений. Этот статус, выраженный, согласно КУ, в определенном типе религиозности (*ачара*), не является аб-

¹ См.: Панини (I. 4. 45): *ādhāro'dhikaraṇam*. [Aṣṭādhyāyī 1989, 87].

солютным и неизменно заданным. Поэтому КУ постулирует относительность любых конфессиональных идентификаций: *āpnāyā na vidyante* («[Иные] традиции не ведомы [кауле]»).

В КУ обходится стороной вопрос о структуре и познавательных свойствах мистического знания, о соответствующих ему психотехниках (*упая*) и ритуалах. Все эти вопросы словно вынесены «за скобки», за пределами которых простираются безграничные возможности самопознания (*атмаджняна*), преломляемого через призму бесчисленных тантрических текстов, устных наставлений и личного опыта.

Внимание безымянного автора КУ сконцентрировано на аксиоматических формулах, служащих инициатическим ориентиром при формировании базовых телеологических установок в процессе мистического познания.

Исходя из этого устремления, в тексте КУ постулируется идея познаваемости мира и самого себя посредством мистического опыта, но принципиальной невыразимости подобного познания. Отсюда вытекает установка на терпимое отношение к доктринально-конфессиональным способам выражения этого опыта: «Для мудрого все едино», и утверждается то, что опыт мистического познания принципиально невыразим: «Тайну Атмана невозможно высказать».

Подводя итоги, очертим круг необходимых выводов относительно понятия «знание» в контексте мистического символизма «Каула-упанишад».

1. Знание (джняна) в своем высшем выражении, согласно КУ – особая неконцептуализированная онто-гносеологическая категория, раскрывающая комплексное восприятие реальности, выраженное в мистическом (инициатическом) символе. В акте чистого восприятия (*анубхава*), опосредованного МС, снимается субъектно-объектная дихотомия. Мистический символ мыслится как важный инструмент, связующий субъект и объект мистического постижения. В символе умалется Абсолютное, и в нем же относительное прорастает к Абсолютному.

2. Уровням реализации знания как сотериологической категории соответствуют априорные онтологические позиции субъекта. Этим позициям в мистической теологии тантризма соответствуют методы описания высшей Реальности в категориях апофатической, катафатической, и переходной между ними апофатико-катафатической онтологии [Пахомов 2006, 149],

а также различные методы ее реализации (упая). Эти методы соотносятся с антропологическим типом адептов (бхава), практикующих тантрические методы самореализации.

3. В контексте тантрического умозрения и йогической практики характер мистического символа приобретают не только иконические знаки, но и традиционные, общепринятые философские концепты, значение которых реализуется в зависимости от онто-гносеологического статуса адепта мистического опыта, его «пригодности» (адхикара) и способности выполнения того или иного вида мистической практики.

ЛИТЕРАТУРА

Apte V. The Practical Sanskrit-English Dictionary. Poona: Prasad Prakashan, 1957.

Aṣṭādhyāyī of Panini / Tr. by S. M. Katre. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.

Durand G. L'imagination symbolique. Paris.: PUF, 1964.

Kaula and Other Upanishads, with the commentary of Bhaskararaya. / Ed. by A. Avalon. Calcutta: Sanskrit Press Depository: London: Luzac & Co., 1922.

Nyāyakośa; or Dictionary of Technical Terms of Indian Philosophy. By Mahamahopadhyaya Bhimacarya Jhalakikar / Revised and re-edited by M. M. V. Sh. Abhyankar. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1928 (Bombay Sanskrit & Prakrit Series, 49.)

Paraśurāmakalpasūtra with Ramesvara's Commentary / Ed. by A. Mahadeva Shastri. 2nd ed. by S. Y. Sh. Dave. Baroda: Oriental Institute, 1950 (Gaekwad's Oriental Series, 22).

Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты. М.: Восточная литература, 2000.

Введение в мадхьямику / Пер. с тиб., предисл., комм., глоссарий и указатели А. М. Донца под ред. В. М. Монтлевича. СПб.: Евразия, 2004.

Гачев Г. Д. Осень с Кантом. Образность в «Критике чистого разума». М.: ИФРАН, 2004.

Кассирер Э. Философия символических форм. Т. I. Язык. М., СПб.: Университетская книга, 2001.

Кроули Э. Книга Закона. Книга Лжей. Лунное Дитя. М., Остожье, 1998.

Пахомов С. В. Представление о высшей реальности в философии индуистского тантризма // Вопросы философии. М., 2006. №5. С. 149–159.

Яковлева М. В. Основные теоретические подходы к изучению символики в социально-гуманитарных областях знания // Вестник Удмуртского университета. Философия. Педагогика. Психология. 2009, Вып. 1. С. 85–94.

С. В. Капранов

СЮЭНДŌ КАК ЭЗОТЕРИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ

В последние десятилетия в научный оборот был введен термин «западный эзотеризм» (Western Esotericism). Существует даже специальная ассоциация, занимающаяся изучением западного эзотеризма (European Society for the Study of Western Esotericism). Заметна тенденция отождествления эзотеризма вообще с эзотеризмом западным. Пример – статьи А. Февра в авторитетной «Encyclopedia of Religion» [Faivre 1987; Faivre 2005]. Конечно, нельзя отрицать необходимости специального изучения той сферы западной культуры, которая получила название «эзотерической», однако возникает, в частности, вопрос о том, является ли понятие «эзотерика / эзотеризм» специфическим для западной культуры, или же это универсальное понятие, приложимое в равной степени к явлениям любой культуры. То есть вопрос в том, можем ли мы говорить, допустим, о японском или индийском эзотеризме в прямом смысле слова, или же такого рода выражения следует считать метафорой. Сама по себе эта проблема заслуживает отдельного рассмотрения. В данной статье я хотел бы только коснуться ее применительно к одному явлению духовной жизни Японии и рассмотреть, насколько к нему приложимы некоторые определения эзотеризма, претендующие на универсальность (или, по крайней мере, не содержащие прямых отсылок к западной или иной культуре).

В качестве такого примера рассмотрим *сюэндо*. В российской японистике его рассматривают как течение в японском буддизме [Игнатович 1992, 235; Буддизм в Японии 1993, 190; Накорчевский 2004, 216–219]. Японские ученые склонны считать

его отдельной религией [Нихон сёккё дзитэн 1994, 448; Синтё дзитэн 1999, 29, 435]. Близкая к этому позиция и у западных японоведов (например, [Earhart 2005]). Однако все исследователи подчеркивают синкретический характер сюгэндё, отмечая наличие в нем элементов буддизма (особенно ваджраяны), даосизма и автохтонных верований (синто). В последних иногда выделяют шаманизм. Иногда добавляют еще и *оммёдо* 陰陽道 (т. е. путь *инь-ян*) – японский комплекс магических и мантических практик преимущественно даосского происхождения [Синтё дзитэн 1999, 29]. Основой, на которую наслаивались все эти компоненты, является культ гор, корни которого уходят в глубокую древность.

Исследователи по-разному переводят это название: «путь, направляющий действия» (Т. П. Григорьева; см. ее комментарии в [Икэгути 1996, 440]), «путь овладения сверхъестественными способностями (силами)» (А. Н. Игнатович), «путь аскезы для обретения сверхъестественных способностей» (А. А. Накорчевский). В англоязычной литературе употребляется выражение «mountain asceticism» («горный аскетизм»). В японских работах слово *сюгэндё* 修験道 обычно объясняют этимологически – либо как путь обретения неких «действенных сил» (*кэнрики* 験力) путем аскезы (*сюгё* 修行) [Синтё дзитэн 1999, 29], либо как путь овладения (*осамэру* 修める) этими «действенными силами» [Нихон сёккё дзитэн 1994, 449]. Какого рода эти силы, можно понять из легенд об основателе *сюгэндё* – отшельнике Эн по прозвищу «Малый Рог»¹: это умение летать на облаке, повелевать божествами и духами (*ками*), ходить по морю, как посуху, подниматься на гору Фудзи по лезвию меча [Нихон рё:ики 1995, 64–65; Накорчевский 2004, 212]. Его последователи – *сюгэндзя* 修験者, или *ямабуси* 山伏 («спящие в горах»), веками славились умением исцелять болезни, ходить по огню или лестнице из мечей, воздействовать заклинаниями на животных и людей, даже убивать с помощью заклинаний и т. п. Существуют подобные рассказы и о современных *сюгэндзя* (их можно найти, например, в книге известного мастера *сюгэндё* и тантрического буддизма Икэгути Экана «Подвижник огня» [Икэгути 1996, 72–73, 114–116]). То есть речь идет о том, что мы называем сверхъестественными, магическими, паранормаль-

¹ Эн-но гёдзя 役行者, Эн-но Одзуну 役小角, Эн-но Убасоку 役の優婆塞. Жил в конце VII в.

ными способностями / силами. Главная цель, однако, была иная. Как сказано про отшельника Эна Малого Рога: «В конце концов он стал святым и вознесся на небо» [Нихон рё:ики 1995, 65]. То есть речь идет о тотальной трансформации личности, наподобие той, которую переживают даосские бессмертные – *сяни*.

Горы, как известно, издавна считались в Японии местом обитания богов и духов предков, в архаические времена они, вероятно, отождествлялись с потусторонним миром, обителью умерших. Некоторые знаменитые горы до сих пор почитаются как «тело божества» (известный пример – святилище Мива). С появлением буддизма уход отшельника в горы стал рассматриваться как символическая смерть с последующим возрождением. С другой стороны, способность жить в местах, где обитают божества и духи, воспринималась как свидетельство близости к ним. По этим причинам, видимо, горных подвижников называли «спящими в горах». На этот субстрат наслоились даосские представления о горах как преимущественно месте отшельничества, уже освоенные китайским буддизмом. Известно более ста горных местностей, почитаемых в сюгэндō; эти горы располагаются по всей территории Японии, исключая Окинаву и Хоккайдо. Самые знаменитые среди них – хребет Оминэ (префектуры Нара и Вакаяма), гора Хагуро на севере Хонсю (преф. Ямагата), и, конечно, Фудзи.

Сюгэндō зародилось в VII в. в среде «самовольных монахов» (*сидосō 私度僧*), т. е. монахов, не получивших государственную лицензию на постриг (их еще называли *убасоку 優婆塞* – от санскр. *upāsaka*). В IX в. оформились две основные школы этого учения, входившие в состав школ тантрического буддизма: *Тōдзан-ха* 当山派 в составе школы сингон и *Хондзан-ха* 本山派 в составе школы тэндай. Впрочем, вряд ли когда-нибудь сюгэндō было единым учением; более вероятно, что с самого начала его составляли отдельные подвижники и группы их учеников. Наиболее радикальные изменения в сюгэндō произошли в процессе религиозной реформы, проведенной вследствие Реставрации Мэйдзи (1868 г.). Эта реформа была направлена на разделение синто и буддизма, и поэтому сюгэндō, как синкретическое течение, было запрещено в 1873 г. [Буддизм в Японии 1993, 293]. Некоторые группы преобразовались в конфессии синто (*кѐ ха синтō 教派神道*), например, культ горы Кисо-Онтакэ преоб-

разовался в конфессию *Онтакэкэ* 御嶽教, культ горы Фудзи дал начало конфессии *Фусокэ* 扶桑教 (см.: [Боги, святылища... 2010, 251, 270]). После либерализации законодательства о религии 1945 г. произошло возрождение как традиционных форм сюгэндō, связанных с буддизмом, так и образование на основе сюгэндō так называемых «новых религий» (*синсюкэ* 新宗教).

После такого краткого введения попытаемся определить, можно ли считать сюгэндō эзотерическим учением. Конечно, на уровне обыденного мышления в этом сомнений нет: например, каждый «эзотерический» книжный магазин охотно бы поставил книгу о «горных аскетах» на свою полку, сразу распознав в ней «свое». Кроме того, из вышеизложенного ясна тесная связь сюгэндō с тантрическим буддизмом, иначе именуемым «эзотерическим». Однако для нас всего этого, конечно, недостаточно, и поэтому обратимся к научным определениям.

Начнем с официального определения эзотеризма американской «The Association for the Study of Esotericism» (ASE), размещенного на ее официальном сайте: «Esotericism, as an academic field, refers to the study of alternative or marginalized religious movements or philosophies whose proponents in general distinguish their own beliefs, practices, and experiences from public, institutionalized religious traditions»¹. Хотя названная Ассоциация занимается преимущественно *западным* эзотеризмом, данное определение не содержит никакой западной специфики. И, между прочим, оно вполне подходит для сюгэндō, поскольку последнее является «религиозным движением», и его адепты отличают свои верования и практики даже от тантрического буддизма, в рамках которого они исторически развивались. Безусловно, сюгэндō можно назвать «альтернативным или маргинализированным» учением, поскольку оно постоянно вызывало подозрения и даже репрессии со стороны властей: от первого упоминания об отшельнике Эн в официальной хронике под 699 г., которое гласит, что он был сослан на о-в Идзу (см.: [Накорчевский 2004, 211–212]), и до запрета 1873–1945 гг. Однако само определение ASE, на наш взгляд, не является удовлетворительным, поскольку, согласно ему, эзотерической следует признать *любую* маргинальную религию или секту.

Близким к нему является подход В. Ханegraафа (см.: [Жданов 2009, 17–20]), по мнению которого, термин «эзотерика» «охва-

¹ «What is Esotericism?» // http://www.aseweb.org/?page_id=6

тывает практически все течения и феномены, которые в то или иное время воспринимались как сомнительные... с точки зрения признанной религии, философии, науки и академических исследований». Однако В. Ханеграаф рассматривает эзотерику как конструкт специфически западного «большого полемического нарратива», «сферу «коллективного воображаемого», куда вытеснялись феномены, связанные с образом «языческого Другого». Очевидно, что для Японии оппозиции «монотеизм – язычество» и «христианство – гностицизм» никогда не были актуальными; однако в перспективе такой подход мог бы быть продуктивным, если рассмотреть те полемические дискурсы, которые существовали в японской культуре, и обратить внимание не на само сюгэндō как таковое, а на процесс его вытеснения из сферы официально признанной религиозно-философской культуры.

Значительно более универсальными представляются подходы А. Февра и К. фон Штукрада (см.: [Жданов 2009, 12–16, 20–23]). Показательно, что большинство компонентов, являющихся основными для эзотерики, согласно А. Февру, явно присутствуют в сюгэндō. Например, «мышление в соответствиях» вообще характерно для дальневосточной мысли, в частности, для тантрического буддизма и *оммѣ дō*, из которых сюгэндō черпает свои теоретические основы. Не менее характерно и представление о *природе* как о *живом, одушевленном организме*. Мир в сюгэндō представляется и как тело космического Будды – Вайрочаны (в направлениях, близких к буддизму сингон), и как мандала (точнее, две мандалы, составляющие недвойственность); священная гора, место практики – также мандала или микрокосм, отдельные участки ее соответствуют десяти сферам бытия (таким, как мир людей, мир скотов, мир небожителей и т. д.). Очень важную роль в сюгэндō играет и понятие *посредничества*. Речь не только о «земном» учителе, но и о тэнгу, духах, божествах, бодхисаттвах, а также о великих учителях прошлого, таких, как Эн Малый Рог, Кукай, Сайтѣ. Важно отметить, что сюгэндō разделяет доктрину *хондзи-суйдзяку* 本地垂迹, согласно которой японские божества-ками являются своего рода «превращенными формами» будд и бодхисаттв, т. е. посредниками между ними и японцами. О *трансмутации* адепта в сюгэндō уже было сказано выше. Наконец, присутствует в нем и идея *конкорданса*,

по крайней мере, синто и буддизма (в виде той же доктрины хондзи – суйдзяку), и уж конечно – идея *тайной передачи духовного знания*. То же можно сказать и об эзотерических мотивах и топосах по Штукраду. Однако следует сделать одно существенное замечание: и для Февра, и для Штукрада эзотерика / «эзотерическое» имеет преимущественно интеллектуальный или же дискурсивный характер. Это *форма мысли* (Февр) либо *дискурсивное поле* (Штукрад). Сюгэндō же в первую очередь – практика, совокупность практик. Тексты в сюгэндō – явление позднее и вторичное: многие тексты созданы в период Токугава (1603–1868) с целью спасти устные традиции от забвения [Буддизм в Японии 1993, 293].

Практика входит в определение эзотеризма, данное С. В. Пахомовым: «Эзотеризм – комплекс специфических интерпретаций реальности, претендующих на тайный характер и подтверждающийся особыми психодуховными практиками» [Пахомов 2008, 11]. Это определение больше всего подходит к сюгэндō.

Как мы видим, несмотря на то, что большинство рассмотренных определений эзотеризма («эзотерического») исходят из западных традиций, такое далекое от них учение, как сюгэндō, в целом им соответствует, а значит, можно попробовать разработать универсальное понимание эзотерики, лишенное европоцентрической ограниченности.

ЛИТЕРАТУРА

Боги, святилища, обряды Японии: энциклопедия синто / Под ред. И. С. Смирнова. Отв. ред. А. Н. Мещеряков. М.: РГГУ, 2010.

Буддизм в Японии / Отв. ред. Т. П. Григорьева. М.: Наука, 1993.

Жданов В. В. Изучение эзотерики в Западной Европе: институты, концепции, методики // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия. Сб. материалов Второй международной научной конференции. СПб.: РХГА, 2009. С. 5–27.

Игнатович А. Н. Сюгэндō // Буддизм. Словарь. М.: Республика, 1992. С. 235.

Икэгути Э. Подвижник огня. М.: Республика, 1996.

Накорчевский А. А. Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика). СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2004.

Нихон рё:ики – Японские легенды о чудесах / Пер. со старояп., предисл. и коммент. А. Н. Мещерякова. СПб.: Гиперион, 1995.

Пахомов С. В. К вопросу о демаркации понятия «эзотеризм» // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия. Сб. материалов. СПб., 2008. С. 7–14.

Earhart H. B. Shugendō // Encyclopedia of Religion: in 15 vols / Editor in Chief L. Jones. NY etc.: Thomson Gale, 2005. Vol. XII. P. 8378–8381.

Favre A. Esotericism // The Encyclopedia of Religion: in 17 vols / Editor in Chief M. Eliade. NY: Macmillan Publishing Company, 1987. Vol. V. P. 156–163.

Favre A. Esotericism // Encyclopedia of Religion: in 15 vols / Editor in Chief L. Jones. NY etc.: Thomson Gale, 2005. Vol. IV. P. 2862–2845.

Нихон сёккё дзитэн 日本宗教事典 (Справочник по японским религиям). Токио: Кобундō 東京: 弘文堂、1994.

Синтō дзитэн 神道事典 (Энциклопедический словарь синто). Токио: Кобундō 東京: 弘文堂、1999.

А. С. Тимощук

ДИАЛЕКТИКА ЭЗОТЕРИЧЕСКОГО И ЭКЗОТЕРИЧЕСКОГО В ТРАДИЦИИ ГАУДИЯ-ВАЙШНАВИЗМА

В данной статье сравниваются эзотерическая и эзотерическая ветви одной традиции гаудия-вайшнавизма (ГВ). К эзотерической мы относим Общество сознания Кришны (ОСК), а к эзотерической – традицию, представленную Нараяной Махараджем и его последователями. Бхактиведанта Свами Прабхупада (основатель ОСК) и Нараяна Махарадж прошли теологическую подготовку в одной и той же филиации гаудии, однако в дальнейшем их подходы существенно разошлись. Бхактиведанта Свами развил международную сеть вайшнавских храмов с проповедническим (эзотерическим) уклоном, в то

время как Нараяна Махарадж сосредоточил усилия на меньшем количестве последователей, обучая их эзотерическим практикам вайшнавизма, в том числе и *манджари-бхаве* – умонастроению девушки-подростка, помогающей пастушкам (гопи) в эротических играх Радхи и Кришны. После смерти Бхактиведанта Свами в 1977 г. часть его последователей была дезориентирована и обратилась за духовной поддержкой к Нараяне Махараджу, который многократно с тех пор посещал крупные храмы ОСК и посвятил многих западных последователей в свои ученики. Это осложнило отношения Нараяны Махараджа с ОСК и породило между ними определенные противоречия в интерпретации вайшнавизма.

Приверженцы эзотерического пути в статье будут именоваться «расика-вайшнавами», т. е. теми, кто стремится к быстрому достижению *расы*, «вкуса» в отношениях с Богом.

Первое, что подвергается критике со стороны ОСК, это особое понимание смирения в учении «расика-вайшнавов», для которых, в погоне за незрелыми ощущениями, существует опасность принять «смирение на час», ради достижения своей цели.

Последователи Нараяны Махараджа полагают, что суть смирения можно усвоить благодаря пониманию того, кто такой садхака и что такое садхана. В чем заключается цель (садхья) садхаки, или практикующего? Она заключается в том, чтобы обрести гопи-бхаву, или манджари-бхаву. При таком усилении цели практики происходит релятивизация средств достижения цели. Духовные эстеты («расика-вайшnavы») приводят собственный пример смирения: человек стоит в огромной, длинной очереди, терпеливо ожидая, когда же его очередь подойдет, и он наконец-таки получит то, что так долго желал. Однако «смирненно» стоять в очереди человек будет только в том случае, – говорят «расика-вайшnavы», – если он твердо знает, за чем именно стоит, что именно хочет получить в конечном итоге, какова его цель. Поскольку он хочет получить манджари-бхаву, то развить в себе смирение он сможет только после того, как до конца осознает эту заветную цель. Если же он старается развить в себе смирение «тривиальным» путем – путем ежедневного, монотонного, изнурительного соблюдения садханы – это, увы, ни к чему ни приведет, и в первую очередь не приведет к успеху в повторении святого имени. «Расика-вайшnavы» утверждают, что святое имя не даст нам никакого вкуса (*раса*), если учитель не установил в сердце ученика наивысшую цель.

Сторонники садханы указывают на то, что сам Кришна принимает положение бхакты, слуги, чтобы изведать высший вкус – вкус божественной любви в служении имени Бога. Преданное служение привлекательно само по себе, а когда бхакта не помышляет ни о каком вознаграждении, оно называется беспримесным. Чайтанья Махапрабху ни единым словом не упоминает об обретении рупы (положение и форма в духовном мире) в своей «Шикшаштаке». Его главное творение пропитано чистым упованием на Бога. Не может быть и речи, чтобы человек в один момент достиг Кришну. Все время искать Кришну – таков идеал Махапрабху.

Известны также высказывания о садхане и рупе Бхактисиддханты Сарасвати Тхакура, одного из патриархов ГВ. В своем трактате «Пракритарасашатадхшани» ачарья пишет: «Не начавшему садхану не говорят, что происходит в бхаве!» (16). «До садханы роста бхавы не дождется никто!» (22). «Гуру никогда не скажет: “Из рупы на уста явится (шуддха)-нама!”» (32) [Bhaktisiddhanta Sarasvati].

«Расика-вайшнавы» считают заветной целью личную рупу, или собственное «Я». Личные желания ставятся в центр в самом начале их духовной практики. ОСК же выдвигает возражение: мотивом является вовсе не желание бескорыстно служить Кришне, предаться ему и просить его о том, чтобы он наделил заблудшую дживу тем служением, которым он считает нужным. Самое главное – это собственная рупа самого «расика-вайшнава», его форма, его максимальная приближенность к Кришне и Радхе. «Расика-вайшнав» считает, что он будет служить лично Кришне и Радхе, а всех остальных будет воспринимать как средство. Существуют только он, его гуру и Кришна. Все остальные – постольку поскольку.

Другой отличительной особенностью духовных эстетов является их неумеренная экзальтация, установка на развитие эмоций, а не качеств смирения, милосердия, сострадания. То, что акцент вовсе не делается на развитии качеств – само по себе понятно и вполне логично. При этом смысл духовной жизни эстетствующими вайшнавами преподносится как эмоциональное состояние, постоянное пребывание в Кришна-катхе. В этом случае Кришна-катха превращается в некое поле, которое вайшнав должен сформировать своими собственными усилиями. Проповедники ОСК указывают на то, что погруженность в Кришна-катху без реальных практических действий, без реаль-

ного самопожертвования, ежедневного кропотливого служения может забросить адепта в некий квазитрансцендентный вакуум, замкнутое пространство, что, в конечном итоге, приводит к изолированности и самоупоению. Такое самоудовлетворение и самообожение порождают практическую неприиспособленность, оторванность от жизни.

Со своей стороны, «расика-вайшnavы» обрушиваются с обличениями на сторонников постепенного пути садханы: дескать, вместо того, чтобы развивать расу, они занимаются «внешними» вещами – проповедью, строительством храмов, и т. д. Отсюда стремление «расика-вайшnavов» к страстной проповеди, причем проповеди именно среди традиционных вайшnavов, стремление «просветить» их, спасти от невежества. Налицо непонимание ими подлинной духовной практики. В христианстве есть подобный пример со стороны харизматиков-протестантов по отношению к православиям. Эти факты сходны по сути тем, что одна «экзальтированная» группа не признает другую, более укорененную в аскетике или служении людям.

Здесь мы подходим к одному из самых болезненных, не деликатных моментов нашего исследования, а именно к эзотерическим рассказам о сокровенных лилах, играх с Господом. Когда «расика-вайшnavы» пытаются проповедовать среди тех, кто, по их мнению, вполне созрел для приятия сокровенного, то в ход идет эзотерика «высокой пробы», например эротические нарративы. Последователи ОСК указывают на то, что преждевременная медитация на рупу есть разновидность психотренинга, где источником «видений» является творческое воображение. Если человек реально входит в лилу, обретает идентичность своего объекта медитации, он старается никому не рассказывать об этом, держит в строжайшей тайне, чтобы не потерять это истинное сокровище сердца. Но с теми, кто *прельстился*, все происходит с точностью до наоборот – если рассказчик не поделится фактом участия в «лиле», то сам факт как бы не будет иметь места. Он рассказывает, «делится» именно потому, что *не самодостаточен*, а ведь подлинное участие в лиле самодостаточно, оно не требует «зрителей».

Известно, что православие не принимает святости некоторых католических подвижников, сомневаясь в подлинности их видений. Преподобный Варсануфий на вопрос ученика о духовных видениях отвечал: «Не прельщайся, брат, никогда таким демонским извещением, ибо Божественные явления бывают лишь

святым, и оным всегда предшествует в сердцах их тишина, мир и благодушие. Впрочем, и познавая истину [явления], святые признают себя недостойными, а тем более грешники не должны никогда верить таким явлениям, зная свое достоинство» [Бекорюков 2001, 100]. Переходя к ГВ, следует отметить, что обширная эзотерическая тематика этой традиции может вполне служить полем для экзальтированных (эротических?) фантазий неопита, не имеющих никакого отношения к трансцендентному миру. Это лишь еще раз предостерегает от «обезьяньих прыжков» с уровня анартха-ниврритти, т. е. уровня работы над своими недостатками. Показная и воображаемая преданность лишь создает беспокойства. Об этом говорит Рупа Госвами в «Бхактирасамрита-синдху» (I. 2. 101) [Rupa Goswami].

Духовные эстеты говорят о необходимости слушать о сокровенной Кришна-лиле и учиться у «расика-вайшнава» различным аспектам практики рагануга. ОСК полагает, что во многом это есть не что иное как имитация поведения учителей прошлого. Одним актерством нельзя достичь того же уровня, подобно тому как, изображая муки роженицы, нельзя родить ребенка. Пренебрежение стезей последовательного развития преданности (от шраддхи до према) чревато выкидышем: «*Эи чхуре нака* – джекфрут¹-недоросток. Обычно плоды хлебного дерева вырастают большими, но один плод так и остается маленьким... Он уже созрел, но так и не приобрел вкуса, да и не приготовишь из него ничего – он совершенно никчем» [Bhaktivedanta 1977]. Поэтому А. Ч. Бхактиведанта Свами не случайно настаивал на переводе «бхакти» как «преданное служение», ибо размытое до чувственности бхакти теряет свое деятельное жертвенное начало.

Широкое использование эзотерической литературы, которую можно квалифицировать как «мета-прайоджану» – еще одна важная особенность «расика-вайшнавов». Тексты традиции ГВ делится на литературу *самбандха* – тексты о положении души и Господа; *абхидхья* – тексты о восстановлении взаимоотношений между душой и Господом, о процессе предания себя ему; *прайоджана* – описание качеств достигшего любви к Богу, его квалификации. Те тексты, которые повествуют об эзотерической практике и интимном мире человека находящегося на уровне прайоджана, условно назовем «мета-прайоджаной», т. е. то, что после прайоджаны.

¹ Джекфрут – хлебное дерево.

Такие произведения, как «Удджвала-ниламани», «Говинда-лиламрита», «Става-кусуманджали», «Кришна-бхаванамрита», не предназначались для общего обсуждения и чтения. Даже отдельные главы в «Чайтанья-чаритамрите» не подлежали массовому обсуждению в матхе Бхактисиддханты Сарасвати. Во время *параяны* (каждодневное последовательное изучение какого-то произведения) эти главы прочитывались без комментариев. Слушать объяснение раса-лилы оскорбительно, наставлял Бхактисиддханту его духовный учитель. Как говорил сам Бхактисиддханта, следует почтительно склоняться перед стезей спонтанной преданности и любовной привязанности, но не надо переносить эту высочайшую концепцию на свой уровень: «Поклонение Гауранге посредством санкиртаны – это и есть спонтанное служение в играх Радхи-Кришны» [Sridhar]. Таким образом, тематика интимных взаимоотношений Бога не обсуждается публично в экзотерической традиции ГВ. Личная жизнь даже обычного человека не афишируется, тем более личная жизнь Бога. В эзотерической же традиции гаудии она не только обсуждается, но и «контролируется» в своем воображении.

«Экзо»-гаудия вайшнавья верят в то, что высшая Реальность сама открывается искреннему садхаке – «если корень поливается, то плод вырастет». Концептуально это можно сформулировать как синергетический эффект: незначительные, незаметные действия приводят к невиданному результату. Нет необходимости «узнавать» о своем духовном положении здесь и практиковать эзотерические формы субъективации. Напротив, садхака должен сосредоточиться на своих нынешних обязанностях здесь. Эти обязанности заключаются в распространении совместного воспевания имен Бога. Прабходананда Сарасвати, современник Шри Чайтаньи, говорит о том, что когда человек достигает успеха в миссии Махапрабху, ему открывается нектар любви Радхи и Кришны [Prabhodananda, 88]. Природа высшей Реальности находится вне интеллектуального контроля. Поэтому в традиции передаются по большому счету только средства ее достижения. Результат же дословно невербализуем, интеллектуально непередаваем.

«Расика-вайшнавья» делают акцент на важности второго посвящения (Гаятри – букв. песнь, которая дает освобождение), а не первого (Харинома – Святое Имя), в то время как в ОСК первейшее значение придается Харинома инициации, а Гаятри носит функционально-ритуальное и вспомогательное значение.

Эзотерикам также свойственно отношение к Чайтанье как к гуру, а не как к Бхагавану (Кришне), поскольку Чайтанья не проявляя всех рас, особенно раса-лилы, а вел жизнь преданного Кришны.

В связи с диалектикой экзо- и эзотерического в ГВ можно продолжить некоторые исторические параллели, достоверность которых весьма сомнительна, но показательна риторика, используемая для обоснования истинности. Так, между восточно-христианской аскетикой и католической духовной практикой существует огромная пропасть. В православной аскетике, как и в католицизме, также есть мистицизм, но он основан на труде и служении. В православии считается, что это полный и подлинный мистицизм, когда монах готов заплатить самую высокую цену за обретение высшего дара – любви к Богу. Католицизм же обвиняется в том, что он породил очень опасное желание быть наедине с Богом, возможность уподобиться Христу. Хрестоматийный пример католического святого Франциска Ассизского лишь демонстрирует это положение. По мнению диакона Алексия Бекорюкова, с детства и рыцарской юности Франциск усвоил установку на «самое высшее положение». И поскольку средневековой Европе таковое принадлежало святым и Церкви, Франциск понял, что высшую славу можно снискать через образ святого. Одержимый идеей подражания Христу, он страстно молится перед распятием, его захватывает буря чувств, он взывает к сладостному Господу, стремясь уподобиться ему во всем (сладость Господа здесь проистекает не от смиренного служения его миссии, а от предвкушения своего положения и снискаемой славы). Когда католицизм обвиняется в поверхностном незрелом мистицизме, часто приводится пример Франциска. Так, после появления стигматов Франциск вместо милосердия, сострадания к другим людям якобы показывает безразличие к их духовной практике, ибо «Я не сознаю за собою никакого прегрешения, которое не искупил бы исповедью и покаянием... прощаю всем моим братьям, как присутствующим, так и отсутствующим, их обиды и их заблуждения и отпускаю им грехи их, насколько это во власти моей» [Бекорюков 2001, 234].

В действительности, очень трудно провести критерии истинности мистического опыта, принадлежности к особой внутренней традиции, или, напротив, исключенности из эзотерического опыта на основании самоописаний и риторического

дискурса конкурирующих традиций. Наша статья скорее свидетельствует о том, что погруженность в мистико-эзотерические аспекты традиции может быть использована против какого-то направления. Что касается достоверности опыта этих эзотерических практик, то здесь требуются отдельные, независимые от конструкций второго порядка, методы.

Напротив, Кришнадаса Кавираджа Госвами и другие вайшнавские святые показывают своим примером, что чем ближе человек к Богу, тем более грешным он себя считает. Рупа Госвами также говорит в «Бхактирасамритасиндху», что освобожденный человек не перестает действовать в соответствии с правилами священной традиции.

ЛИТЕРАТУРА

Бекорюков Алексей, диакон. Франциск Ассизский и католическая святость // Москва. 2001. № 8. С. 200–235.

Bhaktisiddhanta Sarasvati. Prakrita Rasa Sata dushani // [электронный ресурс]: <http://nitaaveda.com/>

Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Conversation, January 28th 1977 // Bhaktivedanta Vedabase [electronic archive]: // www.vedabase.com

Haberman D. L. Acting as a Way of Salvation. A Study of Raganuga Bhakti Sadhana. New York: Oxford University Press, 1988.

Prabhodananda Sarasvati. Caitanya Candramrita // [электронный ресурс]: <http://www.gopala.org/cc/>

Rupa Goswami. Bhakti-rasamrita-sindhu // [электронный ресурс]: <http://www.archive.org/details/SriBhakti-rasamrta-sindhu/>

Sridhar Maharaj B. R. Fools Rush in Where Angels Fear to Tread // Gurudev's will // [электронный ресурс]: www.vaisnavasanga.com/guardian/books/sermons2.pdf/

ПРИЛОЖЕНИЕ

АССОЦИАЦИЯ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ЭЗОТЕРИЗМА И МИСТИЦИЗМА

Инициативная группа ученых из России и Украины, подготовившая две предыдущие конференции по мистицизму и эзотеризму (Киев, 2007 г.; Санкт-Петербург, 2008), в период подготовки к третьей конференции решила оформиться в виде институционального объединения. Это объединение получило название «Ассоциация исследователей эзотеризма и мистицизма» (сокращенно АИЭМ). Хотя неформально она действовала еще с зимы 2009 г., официальное учреждение организации произошло в последний день проведения конференции во Владимире, 5 декабря 2009 г.

«Ассоциация исследователей эзотеризма и мистицизма» (АИЭМ) – некоммерческая международная научная организация, объединяющая специалистов гуманитарного профиля в странах постсоветского пространства, которые занимаются исследованиями в области эзотеризма и мистицизма с позиций академической науки.

АИЭМ призвана объединить усилия заинтересованных специалистов для планомерного изучения этой перспективной области исследований и старается способствовать выработке новых методологических приемов и соответствующего языка описания, раскрытию различных мировоззренческих форм, лежащих в основе эзотерических и мистических движений, анализу их символических образов, категориального аппарата и социальных структур, выявлению этапов развития этой проблематики в ходе истории и т. д.

Сама АИЭМ дистанцируется от исповедания мистико-эзотерических взглядов и не участвует в практической деятельности эзотерических объединений.

Одной из важных задач АИЭМ является определение причин стойкого бытования мистико-эзотерических аспектов в общечеловеческой культуре на разных ее исторических этапах, а также выявление степени их влияния на культуру современной эпохи. АИЭМ стремится к налаживанию связей

с соответствующими исследовательскими объединениями в других регионах мира, проведению совместных международных конференций, исследовательских проектов, изданию общих научных трудов.

Основная форма реализации задач АИЭМ – регулярные международные научные конференции, посвященные исследованиям мистицизма и эзотеризма и открывающие возможность междисциплинарного освещения тематики, к которой могут быть применены разработки на основе исторических, психологических, философских и иных подходов.

По замыслу организаторов, эти конференции носят «передвижной» характер и устраиваются в различных городах постсоветского пространства в целях большего привлечения внимания научной общественности к изучению мистико-эзотерической проблематики. АИЭМ издает сборники научных материалов конференций. Кроме этого, АИЭМ рассматривает вопрос о выпуске собственного регулярного печатного издания (на русском и английском языках), посвященного вопросам исследования эзотеризма и мистицизма.

Все организационные вопросы решает Совет – исполнительный и координирующий орган АИЭМ, определяющий основные направления ее деятельности.

АИЭМ приглашает вступить в ее ряды как начинающих, так и опытных ученых, исследующих феномены мистицизма и эзотеризма. Заявку на вступление можно отправить секретарю АИЭМ по электронному адресу: aiem.aseм@yandex.ru/ Дополнительная информация об АИЭМ находится на сайте: <http://aseм.ucoz.org/>

Совет АИЭМ:

С. В. Пахомов (Санкт-Петербург), канд. филос. наук – председатель АИЭМ.

С. В. Капранов (Киев), канд. филос. наук – вице-председатель.

В. В. Жданов (Эрланген, Германия), доктор философии.

Ю. Ю. Завгородний (Киев), канд. филос. наук.

Секретарь АИЭМ:

Е. В. Зоря (Киев).

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ (НА НАЧАЛО РАБОТЫ КОНФЕРЕНЦИИ)

Aitamurto Kaarina (Helsinki) – MA, PhD student, University of Helsinki, Aleksanteri Institut.

Chaitow Sasha (Athens) – MA Western Esotericism, MA English Literature, independent researcher.

Алексеев Антон Кириллович (Санкт-Петербург) – канд. истор. наук, зам. декана, доцент кафедры Центральной Азии и Кавказа восточного факультета СПбГУ.

Аринин Евгений Игоревич (Владимир) – доктор филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии, религиоведения и психологии Владимирского государственного университета.

Бекарюков Максим Викторович (Барнаул) – ассистент кафедры религиоведения и теологии Алтайского государственного университета.

Бирюков Дмитрий Сергеевич (Санкт-Петербург) – канд. филос. наук, научный сотрудник Института истории христианской мысли при Русской христианской гуманитарной академии.

Боков Герман Евгеньевич (Санкт-Петербург) – канд. филос. наук, ассистент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета СПбГУ.

Вовченко Виталий Анатольевич (Орел) – канд. филос. наук, доцент кафедры религиоведения и теологии Орловского государственного университета.

Ерченков Олег Николаевич (Ижевск) – аспирант кафедры философии и социальных коммуникаций Ижевского государственного технического университета.

Завгородний Юрий Юрьевич (Киев) – канд. филос. наук, докторант Института философии им. Г. С. Сковороды Национальной академии наук Украины.

Золотухина-Аболина Елена Всеволодовна (Ростов-на-Дону) – доктор филос. наук, профессор кафедры философии факультета философии и культурологии Южного федерального университета.

Зоря Екатерина Васильевна (Киев) – магистр культурологии, аспирантка Института этнологии им. М. Т. Рылского Национальной академии наук Украины.

Калинов Антон Сергеевич (Москва) – соискатель степени канд. филос. наук в МГУ им. М. В. Ломоносова.

Капранов Сергей Витальевич (Киев) – канд. филос. наук, старший научный сотрудник Института востоковедения им. А. Е. Крымского Национальной академии наук Украины.

Карелин Владислав Михайлович (Москва) – магистр философии, аспирант Российского государственного гуманитарного университета.

Кузьмишин Евгений Леонидович (Москва) – канд. филол. наук, аспирант кафедры политической истории России факультета государственного управления МГУ им. М.В. Ломоносова.

Кутьева Марина Викторовна (Москва) – кандидат филол. наук, старший преподаватель кафедры иностранных языков Института иностранных языков Российского университета дружбы народов.

Макарова Любовь Михайловна (Сыктывкар) – доктор истор. наук, доцент, профессор кафедры связей с общественностью и рекламы исторического факультета Сыктывкарского государственного университета.

Михайлов Владимир Владимирович (Москва) – доктор филос. наук, доцент, профессор кафедры философии Московского городского педагогического университета.

Морозов Виталий Николаевич (Санкт-Петербург) – аспирант философского факультета СПбГУ.

Носачев Павел Георгиевич (Москва) – преподаватель кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, и кафедры наук о культуре Государственного университета «Высшая школа экономики».

Панин Станислав Александрович (Москва) – студент отделения религиоведения философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

Пахомов Сергей Владимирович (Санкт-Петербург) – канд. филос. наук, доцент кафедры философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ.

Пендюрина Людмила Петровна (Ростов-на-Дону) – канд. филос. наук, доцент кафедры философии факультета философии и культурологии Южного федерального университета.

Покотило Константин Михайлович (Киев) – канд. филос. наук, доцент кафедры философии Киевского национального университета строительства и архитектуры.

Родиченков Юрий Федорович (Вязьма) – канд. филос. наук, старший преподаватель филиала Московского государственного университета технологий и управления в г. Вязьме.

Рябова Людмила Владимировна (Санкт-Петербург) – аспирантка Русской христианской гуманитарной академии.

Сокол Владимир Борисович (Тюмень) – канд. филос. наук, доцент кафедры философии, истории и социологии Тюменской государственной академии мировой экономики, управления и права.

Тимощук Алексей Станиславович (Владимир) – доктор филос. наук, профессор кафедры гуманитарных дисциплин Владимирского юридического института Федеральной службы исполнения наказаний.

Шарытин Андрей Викторович (Киев) – канд. филос. наук, ассистент кафедры философии Киевского национального университета строительства и архитектуры.

**МИСТИКО-ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ
В ТЕОРИИ И ПРАКТИКЕ**

Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма

ТРЕТЬЯ МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
Владимир, 3—5 декабря 2009 г.

Ответственный редактор С. В. Пахомов
Компьютерная верстка А. С. Смирных

Подписано в печать 30.06.2010.
Формат 60*84 1/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Объем 18. печ. л. Заказ №

Отпечатано в типографии «Град Петров»
ООО ИД «Петрополис»
197101, Санкт-Петербург, ул. Б. Монетная,
д. 16, офис-центр 1, пом. 12, тел.: 336-50-34