



Научно-теоретический журнал

**ALITER**

№ 2 (2012)



*Главный редактор*  
С. В. Пахомов

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

ISSN 2225-6954

# СОДЕРЖАНИЕ

## ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ ЭЗОТЕРИЗМА И МИСТИЦИЗМА

*Носачев П. Г.* Возможен ли конфессиональный подход в исследовании западного эзотеризма?.....3

## ЗАПАДНЫЙ ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ

*Малевич Т. В.* Мистическая практика «Облака незнания» в контексте когнитивной теории метафоры.....16

*Игнатъев А. А.* Миф о махатмах в теософизме.....29

## ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ В РОССИИ

*Кондаков Ю. Е.* Как становились масонами в России в XVIII веке...59

## ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ НА ВОСТОКЕ

*Иванова В. В.* Мусульманская магия и охранительные практики современных турок Анатолии.....69

## РЕЦЕНЗИИ И НАУЧНЫЕ ОТЧЕТЫ

*Халтурин Ю. Л.* Рецензия на книгу Christopher McIntosh «The Rose Cross and the Age of Reason (Eighteenth-century Rosicrucianism in Central Europe and its Relationship to the Enlightenment)». Albany: SUNY-PRESS, 2011.....90

*Родиченков Ю. Ф.* Первая международная научная конференция «Феномен алхимии в истории науки, философии, культуре» (Вязьма, 29–30 ноября 2012 г.).....96

Summaries.....101

Авторы номера / Authors of the Issue .....104

Информация / Information .....106

Contents.....108

Мнение редакционной коллегии может не совпадать с позицией авторов статей.

© АИЭМ, «Aliter», 2013

# ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ ЭЗОТЕРИЗМА И МИСТИЦИЗМА

П. Г. Носачев

## ВОЗМОЖЕН ЛИ КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ПОДХОД В ИССЛЕДОВАНИИ ЗАПАДНОГО ЭЗОТЕРИЗМА?<sup>1</sup>

Думаю, что многим читателям в той или иной мере известна концепция эзотеризма как отверженного знания, сформулированная голландским исследователем Воутером Ханеграафом<sup>2</sup>. Кратко напомним, что основным ее положением является тезис о том, что представления об эзотеризме как отдельном явлении сложились под влиянием христианства. Новая религия, формируя свою идентичность, маркировала как «другое», «чужое» и «отверженное» все, что не вписывалось в рамки основных положений догматического богословия. Герметизм, гностицизм, каббала и прочие элементы, из которых позже сложится комплекс западного эзотеризма, были таким вытесненным знанием. Голландский профессор предполагает, что вся западная культура в течение почти двух тысячелетий строилась по принципу вытеснения «Другого». Причем пальма первенства по маркированию отдельных частей культуры как недостойных и отверженных к середине этого периода плавно перешла от богословия к научному знанию, что до сих пор сказывается на исследовании эзотеризма во всем мире<sup>3</sup>. В таком контексте изучение эзотеризма является не просто опциональным дополнением к набору различных гуманитарных исследований, а важнейшей практикой, направленной на поиск корней идентичности всей западной культуры.

Из приведенного выше краткого резюме на первый взгляд вытекает следующее положение: раз христианская культура породила «дискурс Другого» и большинство современных исследований эзотеризма направле-

---

© П. Г. Носачев

<sup>1</sup> Данная статья является частным размышлением автора. Она не претендует на всеохватность и не выражает позицию какой-то группы, школы или движения. С точки зрения автора, очевидна несовместимость с христианской теологией многих положений алхимии, герметизма, гностицизма и других учений, формирующих комплекс западного эзотеризма. Оговорка, которую мы сейчас сделали, необходима, дабы избежать различных недоразумений и превратных толкований ключевых положений нашего текста.

<sup>2</sup> Подробнее см. его статью: *Hanegraaff W. Forbidden Knowledge: Anti-esoteric Polemics and Academic Research // Aries. 2005. Vol. 5. № 2. P. 225–254.*

<sup>3</sup> На этот счет интересны сведения об истории становления второй кафедры по исследованию эзотеризма в Амстердаме. Подробнее см.: *Hermes in the Academy: Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam / Ed. by W. J. Hanegraaff. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.*

но на преодоление и разрушения этого дискурса, то конфессионального изучения западного эзотеризма быть не может по определению. Как кажется, именно такой тезис следует из программных статей профессора Ханegraафа по рассматриваемому вопросу<sup>1</sup>. Попробуем разобраться, так ли это?

### «Дискурс Другого»

Прежде всего, неоднозначна сама идея того, что христианство породило оппозицию в виде образа «Другого», который в течение своей жизни активно стигматизировала. Вспомним, как формировалась идентичность христианской Церкви. Вселенские соборы в течение нескольких веков занимались выработкой догматики. При этом заметим, что догмат должен пониматься не как стена, а как ограничительные «буйки». По определению свящ. Олега Давыденкова, «само значение слова, которым в эпоху Вселенских Соборов обозначали соборные вероопределения, греческое слово “Орос” (ὄρος) и соответствующее ему латинское “терминус” (terminus) буквально означают “граница”, т. е. догматы – это те границы и пределы, которые устанавливает Церковь для человеческого разума, чтобы он, выйдя за эти границы, не уклонился от правильного богопочитания, пределы, которые отделяют истину от еретических искажений и показывают человеческому уму, как он должен мыслить о Боге»<sup>2</sup>. В таком контексте необходимо понять, что собой представляет ересь. Ересь – это сознательное отклонение от христианского (почитаемого Церковью как истинное) вероучения. На самом деле еретик – это заблудший христианин, чадо Церкви (в терминологии христианства), которое ушло от своей Матери. В таком контексте ересь не является исключением из сообщества верных, ересь – это включение в него, но с указанием фатальных ошибок, отделяющих еретика от церковной полноты<sup>3</sup>. Здесь ересь понимается не как нечто другое, а как заблудшее свое. «Другими» в контексте церковного вероучения будут восприниматься иные религии, не имеющие ничего общего с христианством, но их Церковь никогда не стигматизировала и не выносила на их счет единых и универсальных суждений<sup>4</sup>. Другие религии внеположны христианству, они живут своей замкнутой жизнью. Христиане могли рассуждать о

---

<sup>1</sup> О теологии и исследованиях западного эзотеризма см.: *Hanegraaff W. Dreams of Theology // Theology and Conversation: Toward a Relational Theology. Leuven: Leuven University Press, 2003. P. 709–733.*

<sup>2</sup> *Давыденков О., свящ. Догматическое богословие. С. 27.*

<sup>3</sup> Сравните: для православной церкви ересями являются монофизитство, арианство, несторианство, иконоборчество, но к ним не относятся буддизм, индуизм, даосизм, последние суть *другие* религии.

<sup>4</sup> Показательно здесь изменяющееся со временем отношение к исламу. Первоначально отцы считали его ересью, что запечатлелось в труде преп. Иоанна Дамаскина «Источник знания». Позже, осознав, с чем они имеют дело, обозначили его как иную религию, со всеми вытекающими отсюда последствиями.

возможности спасения для инославных, но никаких универсальных определений на сей счет Церковь не выносила.

Теперь обратимся непосредственно к эзотерическим учениям. В постановлениях Вселенских соборов мы не найдем никаких запретов касательно гностицизма, каббалы, герметизма, алхимии и т. д., лишь в 61 правиле Шестого Вселенского собора можно прочесть о суровом наказании за занятия магией: «Предающиеся волшебникам, или так именуемым стоначальникам (старейшие волхвы – П. Н.), или другим подобным, дабы узнать от них, что восхотят им открыть, согласно с прежними отеческими о них постановлениями, да подлежат правилу шестилетней епитимии. Епитимии надлежит подвергати и тех, <...> которые, <...> соединяя обман с безумием, произносят гадания о счастье, о судьбе, о родословии, и множество других подобных толков; равно и так именуемых облакогонителей, обаятелей, делателей предохранительных талисманов, и колдунов»<sup>1</sup>, – но, как известно, к магии нельзя свести все эзотерические учения. Определений же против конкретных учений в решениях соборов нет, так как Церкви были совершенно не важны и не интересны эти учения, существовавшие на ее периферии. Церковь хотела определить *свое* учение о Боге, Его Воплощении, Его Матери и т. д. Отношение же к эзотеризму во многом выстраивалось по аналогии с отношением к окружающей греко-римской культуре. С одной стороны, в ригористичных формах было очевидное отторжение (заметим, всегда свойственное неопитству), с другой, был активный поиск точек соприкосновения. Ведь христианство изначально осмысляло себя как универсальную религию, существовавшую от создания мира. Если Ветхий завет был тенью Христа<sup>2</sup>, то почему такой «тенью» не могла быть греческая, римская или египетская культуры? Пожалуй, начало такого подхода мы можем увидеть в речи апостола Павла в Ареопаге<sup>3</sup>, а далее его продолжают все те церковные писатели, которые ищут в окружающей культуре то, что кажется близким<sup>4</sup>, отсюда и положительное отношение к сивиллам и Гермесу Трисмегисту. Более того, это универсалистское отношение берет в истории христианства верх, ведь именно в синтезе с греко-римской культурой и появляется культура христианского мира. Христианство не разрушает, а трансформирует. И те элементы, которые заимствуются из античной философии, восточных учений, вливаются в жизнь христианской культуры, так или иначе вписываясь в нее.

---

<sup>1</sup> Каноны православной Церкви: Ч. 1. Правила апостолов и Вселенских соборов. С. 77.

<sup>2</sup> Ср. слова апостола Павла в Евр. 8:5.

<sup>3</sup> «И, став Павел среди ареопага, сказал: “Афиняне! по всему вижу я, что вы как бы особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано ‘неведомому Богу’. Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам”» (Деян. 17:22–23).

<sup>4</sup> Хрестоматийным примером здесь будет учение свт. Климента Александрийского о Логосе.

Профессор Ханеграаф отмечает, что религиозную жизнь можно поделить на теорию и праксис, и в практическом измерении христианской жизни эзотеризм в виде ситуационных магических элементов, поверий и разрозненных образов был всегда. Но он, добавим мы, также был и на уровне теологии, ведь Тертуллиан верил в особую миссию Гермеса, Климент находил у того же Гермеса учение о Логосе, а Альберт Великий занимался алхимией. При желании этот ряд можно продолжать достаточно долго. Если мы посмотрим на названных именитых теологов с точки зрения деления на теорию и праксис, то будем вынуждены признать у этих достойных мужей синдром множественных личностей, так как, с одной стороны, в теории они исповедовали христианство, а на практике олицетворяли «дискурс Другого». Такой шизофренический подход не только непродуктивен, но и ложен. Они так жили, учили и писали, потому что в их теории не было никакого «Другого». И Гермеса, и алхимию они по своим причинам органично сочетали с христианским мировидением, как делали то же самое ведущие мыслители эпохи Возрождения – Фичино и Мирандола.

Как кажется, в данном положении голландский профессор пошел по им же критикуемому пути. Деконструируя «дискурс Другого» в исторической перспективе, в современности попутно этим «Другим» он обозначил христианство и христианское богословие. По такой логике, если раньше нельзя было изучать эзотеризм, то сейчас нельзя постулировать христианское отношение в рамках исследования эзотеризма, так как оно неизбежно влечет за собой появление устаревшего и не продуктивного «дискурса Другого»<sup>1</sup>. Мы, разумеется, не можем с этим согласиться, прежде всего потому, что сам концепт «Другого», как было показано выше, не лишен недостатков, а также потому, что, как нам кажется, современная научная картина мира предполагает плюрализм в выборе методов исследования и позиций, занимаемых исследователем. Главное, чтобы эта позиция отвечала основным критериям научности: была непротиворечивой, имела эвристический потенциал, подвергалась фальсификации и т. д. Теперь попробуем посмотреть на возможные и существующие подходы к изучению эзотеризма, предлагаемые христианскими исследователями.

### *Две теории*

Когда мы далее будем говорить об исследованиях эзотеризма в рамках христианства, прежде всего, осознанно сузим хронологические рамки до последних десятилетий XX в. и первых десяти лет XXI в. Причина тому очень проста: исследования западного эзотеризма в научной среде появляются лишь в означенный период; о том, что было раньше, можно говорить как о несистематизированных попытках<sup>2</sup>, поэтому логично прослежи-

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Hanegraaff W. Forbidden Knowledge.*

<sup>2</sup> На эту тему см. последнюю книгу: *Hanegraaff W. Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge and Western Culture.* Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

вать и христианские исследования именно этих лет. Второй причиной данного сужения выступает изменение научных взглядов, в том числе и в гуманиоре, к которой можно смело относить исследователей эзотеризма. При изложении христианского подхода, мы будем опираться на католические и православные источники, которые в той или иной степени рассматривали темы западного эзотеризма. Чтобы не утомлять читателя конкретным изложением отдельных теорий и работ, попробуем обобщить их многообразии, с целью выделения магистральных тем, присущих большинству рассматриваемых исследований.

Первой очевидной особенностью является негативное (даже резко негативное) отношение к отдельным элементам западного эзотеризма и ко всему комплексу в целом, распространенное среди большинства христианских авторов. Фундаментальная причина такого отношения ясна: все авторы, пишущие об эзотеризме, разделяют убеждение в том, что эзотеризм уводит от Христа и Церкви и является ошибочным и иллюзорным путем духовной (псевдодуховной) жизни. Причем различные авторы склонны объяснять причины такого отношения по-разному. Если большинство православных авторов и католических исследователей, принадлежащих к кругам экзорцистов<sup>1</sup>, утверждают, что эзотеризм черпает свои истоки от прямого общения с князем мира сего, то другие авторы (отдельные православные публицисты и христианские центры, напрямую не связанные с экзорцизмом<sup>2</sup>) обосновывают свое резкое неприятие эзотеризма тем, что он порожден мошенничеством, обманом, тщеславием, жаждой власти и просто психическими расстройствами основателей различных эзотерических учений (спиритизма, Агни-йоги, антропософии и др.).

Если подробнее останавливаться на двух описанных подходах, то необходимо обозначить следующее. Авторы, исповедующие первый подход, основываются на двух нерелексируемых посылах:

- 1) весь эзотеризм порожден прямым контактом человека со злыми силами;
- 2) эзотеризм представляет собой образование, имеющее долгую историю и «древовидную» структуру.

Такие авторы описывают начало эзотеризма в альтернативном пути жизни, который предложил змей праотцам в Раю, «и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3:5). Эту идею, быть богом без Бога, и олицетворяет в себе весь эзотеризм<sup>3</sup>. Причем, поскольку в его начале лежал пря-

---

<sup>1</sup> Р. М. Конь, В. Ю. Питанов, Игумен N, Ю. Ю. Воробьевский, священник. Анатолий Берестов, священник. Серафим Роуз, арх. Александр Милеант, священник. Николай Карасев, священник. Александр Посацкий, padre Gabriele Amorth, A. Tommaselli.

<sup>2</sup> А. Л. Дворкин, В. А. Мартинович, диакон А. Кураев, В. Н. Решетов, «Centro culturale San Giorgio», «Uncommon sense ministries».

<sup>3</sup> Это общая точка зрения для большинства христианских исследователей. См., например: *Милеант А., арх. Соблазн оккультизма* // [URL]: <http://apologia.narod.ru/ocult/-soblazn.htm>. В частности, автор пишет: «Оккультизм дре-

мой контакт человека с сатаной, то и все последующие проявления базируются на возобновлении этого контакта. Возобновление закрепляется в цепи тайных обществ, черпающих свои основания еще в дохристианскую эру, но продолжающих легитимное существование через гностицизм, ереси Средних веков, розенкрейцеров, масонов, теософию, антропософию и так далее, вплоть до современных представителей нью-эйдж<sup>1</sup>. По основной идее структурности эзотеризма условно обозначим данный подход «подходом древа». Очевидно, что базируется он на неверифицируемых и не фальсифицируемых посылах, уходящих в вопросы веры или неверия. Исторически идея преемственности тайных обществ, кстати, активно пропагандируемая самими же их адептами, также не находит себе достаточных подтверждений<sup>2</sup>.

Второй подход напрямую вытекает из модернистского отношения к западному эзотеризму<sup>3</sup>, которое сводится к тому, что явления, вписывающиеся в комплекс эзотеризма, противоречат научным данным и мировоззрению рационализма, а, следовательно, должны либо не рассматриваться вообще, либо осуждаться как бесперспективные и уводящие человека во тьму невежества, назад, к непросвещенным, внерациональным эпохам истории человечества. Такой взгляд присущ не только христианским авторам: один из пионеров в исследовании эзотеризма на Западе, Джеймс Уэбб, именно на нем строил свою небезызвестную дилогию «Бегство от разума»<sup>4</sup>. Христианские же авторы, исповедующие рассматриваемый подход (условно обозначим его как «модернистский»):

1) отрицают идею преемственности тайных обществ, часто подтверждая это актуальными историческими изысканиями;

2) стремятся минимизировать идею темных духовных инспираций в эзотеризме, пытаясь объяснить все его странности либо сознательным мошенничеством, либо психическими расстройствами адептов и основателей тех или иных учений.

---

вен, как само человечество. Вкушение в раю запрещенного плода было первой попыткой человека получить чрезвычайные знания и способности оккультным путем».

<sup>1</sup> Ср.: «Ереси, или секты, как их именовали в богословской литературе в XIX в., возникшие в древности, не все исчезли и ушли в небытие. Многие из них продолжали существовать и еще долго оказывали влияние на формирование специфической религиозной среды, где возникали новые ереси. Некоторые церковные историки и светские историки религии в их существовании находят некое еретическое преемство, как бы некое противоцерковное ложное предание, дошедшее до нашего времени и оказывающее влияние на образование доктрин новых сект». – *Конь Р. М.* Введение в сектоведение. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2008. С. 20–21.

<sup>2</sup> См.: *Constructing Tradition* / Ed. by A. Kilcher. Leiden: Brill, 2010.

<sup>3</sup> Подробнее см. его статью: *Hanegraaff W.* Forbidden Knowledge: Anti-esoteric Polemics and Academic Research.

<sup>4</sup> См.: *Webb J.* Occult Underground. La Salle: Open Court Publishing, 1974; *Webb J.* The Occult Establishment. La Salle: Open Court Publishing, 1976.



Продуктивность данного подхода также сомнительна, так как модернистский<sup>1</sup> пафос торжества разума уже давно поставлен под сомнение, как «философами подозрения»<sup>2</sup>, так и современными научными открытиями; кроме того, сами же христианские богословы, отстаивая права Церкви на существование в современном мире, не устают бичевать модернистскую культуру рационализма. Среди последователей теории древа и модернистского подхода, разумеется, идут постоянные дебаты<sup>3</sup>, которые выявляют разницу в данных подходах, их слабые и сильные стороны, а также и тот факт, что ни первый, ни второй вовсе не выражают официальную позицию Церкви.

Напомним, что основной особенностью, как первого, так и второго подходов является их критическая направленность. Т. е. авторы, к ним принадлежащие, не занимаются исследованием, они заранее «впихивают» в определенную матрицу (древовидную или рационалистическую) разнородные, подчас не связанные друг с другом явления. Эвристичность такого подхода, безусловно, сомнительна. Но не будем торопиться навешивать ярлыки, вспомним, что в Церкви всегда была дисциплина, называемая апологетикой (т. е. «защита веры»). Ее функции четко следуют из ее же названия: защита веры от внешних врагов, обвинений и нападков на Церковь. Система исследования в апологетике идентична описываемым выше методам: есть определенная матрица (созданная посредством выделения важных для исследователя положений христианской догматики, этики, экклесиологии), которая применяется к различным явлениям, дабы защитить от них Церковь и верующих людей, разоблачить их опасность и т. д. Апологетика не располагает изначально положительных методов, она показывает, что вот «эти» явления не являются церковными, аргументированно отвечает на выпады против Церкви, формирует определенные решения по

---

<sup>1</sup> Здесь под модерном я понимаю не направление в искусстве и эстетике XIX–XX вв., а устоявшуюся в философии концепцию «эпохи модерна», описывающую философскую и культурную ситуацию, исходным пунктом которой чаще всего обозначают начало Нового времени, а основными характеристиками называют господство *ratio* (еще Декартом положенного в основу человеческого существования), идею прогрессивного развития с устремленностью в будущее и стремление к постоянному изменению. Данная тема нашла отражение в целом ряде исследований, для примера укажу лишь работы Ж. Ф. Лиотара «Состояние постмодерна», М. Фуко «Слова и вещи» и Ю. Хабермаса «Философский дискурс о модерне».

<sup>2</sup> Термин «философы подозрения» впервые использовал Поль Рикер для описания взглядов Ф. Ницше, З. Фрейда и К. Маркса. Общей темой, выделенной Рикером у всех трех авторов, была жесткая критика нововременной антропологической картины и создание альтернативных новых взглядов на человека и его природу. Рикер писал, что «современному философу Фрейд представляется такой же величиной, что Ницше или Маркс; все трое взяли на себя роль философов подозрения, мыслителей, срывающих маски». См.: *Рикер П. Сознательное и бессознательное*. С. 142.

<sup>3</sup> См. например, дискуссию, вызванную выходом в свет книги Р. М. Коня: *Мартинович В. [Рец. на]: Р. М. Конь. Введение в сектоведение // [URL]: <http://www.bogoslov.ru/text/475655.html>*, и *Мартинович В. А. Сектоведение в РПЦ: «перезагрузка» // [URL]: <http://www.bogoslov.ru/text/497404.html>*.

неизвестным *внешним* вопросам. Апологетика – особый жанр христианского умозрения, у него есть свои границы и компетенции. Сказать, что он не нужен, не научен, как это зачастую можно услышать, будет неоправданным занижением позиции воображаемого оппонента. Ведь среди авторов, представляющих собой западный эзотеризм, мы редко услышим хоть одно доброе слово в адрес Церкви (а если и услышим, то адресованы они будут какой-то абстрактной «церкви в вакууме»). Среди современных адептов нью-эйдж отношение к Церкви также нельзя назвать таким уж положительным. В данном случае церковные апологеты отвечают на вполне сформированный вызов времени, ответ этот порой резок и недостаточно аргументирован, но ведь и инвективы мадам Блаватской или личный опыт тайноведения Р. Штайнера вряд ли можно счесть аргументированными доводами в пользу того, каким должно быть «истинное христианство». Важно напомнить еще одну вещь: современный мир плюралистичен, никто не заставляет читать апологетов, прислушиваться к ним, даже серьезно их воспринимать; апологетика – внутрицерковная дисциплина, хоть и направленная вовне: не хотите слушать, не слушайте.

Но вернемся к нашему основному вопросу: возможно ли конфессиональное исследование эзотеризма? Очевидно, что апологетический подход не является таковым, так как здесь нет исследования в чистом виде, а есть выражение определенной позиции, которая сформирована заранее и ассимилирует различные факты, зачастую интерпретируя их вольным образом, чтобы прийти к изначально обозначенному результату. Возможна ли альтернатива? Как нам кажется – да. Но прежде чем говорить о ней, рассмотрим еще один методологический вопрос, занимающий сейчас многих исследователей западного эзотеризма.

### *Проблема опыта*

Дискуссия о том, нужно ли исследователю получать эзотерический опыт, пришла в науку об эзотерике из религиоведения; там эта проблема, хоть и не столь остро, обозначена давно. В нашем же поле она поднимается с удвоенной остротой, так как уже по определению эзотерические учения доступны лишь посвященным. Под посвящением, очевидно, нельзя иметь в виду получение совокупности информации (книги по любому аспекту западного эзотеризма и даже самые значительные первоисточники легко доступны желающим), скорее, здесь необходимо говорить об опыте, который человек получает во время таинств и инициаций. Как уже отмечалось выше, этот вопрос раскалывает ныне сообщество исследователей эзотеризма<sup>1</sup>, и, возможно, вся значимость дискуссии об опыте будет осознана

---

<sup>1</sup> См. интересную дискуссию исследователей по поводу выхода книги «Serpent's Gift» Джеффри Крайпела: рецензию *Hanegraaff W. Leaving the Garden (in Search of Religion): Jeffrey J. Kripal's Vision of a Gnostic Study of Religion // Religion. 2008. Vol. 38.*

лишь в будущем, когда наша дисциплина займет свое почетное место в кругу гуманиоры. Ни в коем случае не претендуя на разрешения столь многогранного вопроса, коснемся его здесь лишь в контексте темы статьи.

Когда мы говорим о конфессиональном подходе, то предполагаем, что осуществлять его будет верующий христианин. Христианин – это тот человек, который по определению имеет некий религиозный опыт. Формализуется этот опыт в системе Таинств<sup>1</sup>, в которых христианин в течение жизни участвует; неформальное же содержание такого опыта не должно быть предметом обсуждения, так как оно субъективно, интимно, не артикулируемо и затрагивает глубинные аспекты психологии и поведения верующего, является доминирующим аспектом его жизни. Но нам необходимо принять как аксиому, что такой опыт у него есть. Это принятие важно по той причине, что опыт есть и у тех людей, жизнь и деятельность которых он должен изучать. Опыт этот, очевидно, другой – хотя бы потому, что эзотеризм и религия разводятся в рамках научного дискурса, а значит, эта дифференциация должна касаться и практического, опытного измерения. Человек, который имеет один религиозный опыт, теоретически может обрести и любой другой религиозный опыт. Для мировоззрения нью-эйдж такая посылка вполне очевидна и реализуема; напротив, для христианского мировоззрения все иначе. Христианин не имеет права проходить инициатические и любые другие обряды, несущие в себе элементы обретения религиозного опыта вне Церкви. Тому есть ряд причин:

1) христианство универсально и самодостаточно, а значит, его адепт не нуждается ни в каком ином углубляющем и расширяющем опыте;

2) согласно христианской аскетике, мир духовного опыта напрямую сопряжен с деятельностью духов, которые могут увлечь человека (совершенно неважно, насколько глубока его вера и сколь праведен он в делах)<sup>2</sup> от истинного (ортодоксального) постижения Христа<sup>3</sup>;

3) обретение другого духовного опыта может нести в себе опасность выведения человека за границы Церкви, что ни один христианин, будь он даже исследователем-энтузиастом, по самоопределению своему допустить не хочет.

---

P.259–276, и ответ автора: *Kripal J. J. Gnosissss? A Response to Wouter Hanegraaff // Religion. Vol. 38. No. 3. P. 277–279.*

<sup>1</sup> Здесь слово «Таинства» написано именно со строчной буквы, чтобы четко обозначить семь основных Таинств Церкви, отделив их от широкого понимания тайны и таинств, под которое подпадает все – от смутных озарений, личных переживаний, до отдельных обрядов и ритуалов, не являющихся определяющими для жизни христианина.

<sup>2</sup> На этот счет можно ознакомиться с классикой христианской аскетики: «Лествицей» преп. Иоанна Лествичника и «Душеполезными поучениями» аввы Дорофея.

<sup>3</sup> Напомним, что по положению своему христианство – религия эксклюзивистская.

Следствием из этих положений является простое заключение: конфессиональный исследователь не может и не должен обретать опыт исследуемых авторов, групп, учений.

Плохо это или хорошо? На наш взгляд, ученый-религиовед или эзотериколог не обязан обретать обсуждаемый здесь эзотерический опыт. Приведем в подтверждение нашему высказыванию несколько положений-рассуждений:

1) любой духовный опыт субъективен; кто или что может дать гарантию, что, иницилируясь, исследователь обретает ровно тот же опыт, что и те, кого он исследует?

2) с точки зрения культурной антропологии, ученый-антрополог не может стать аборигеном<sup>1</sup>, он даже не может претендовать на то, что понял жизнь племени, даже если прожил в нем с десяток лет. Максимум, что он может сделать, это пытаться перевести понятия одной культуры на язык другой. Помогает ему здесь не тот факт, что он десяток лет жил в племени, а то, что он изучил символическую систему племени и в меру сил (причем нет гарантий, что верно) понял ее. Зачастую в дискуссиях об опыте ощущаемо «магическое» (или гностическое) к нему отношение: как только испытаешь опыт адепта, так сразу и поймешь все учение. С точки зрения все той же культурной антропологии такой подход представляется наивным;

3) предвзятое отношение исследователя к опыту также будет оставаться неразрешенной проблемой. Ведь иницилируясь (предположим даже, что можно обрести не субъективно окрашенный, а универсальный опыт традиции), исследователь вступает в традицию с иными намерениями, чем искренний адепт. Адепт идет за разрешением своих личных экзистенциальных проблем и за удовлетворением глубинных потребностей, исследователь же идет *изучать* и максимум удовлетворить свое давно зревшее любопытство. Можем ли мы безоговорочно признать, что опыт адепта и исследователя будут равнозначными в контексте понимания традиции?

Поставив эти вопросы, ограничимся субъективным выводом, важным для нашей темы: для ученого не обязательно обретать эзотерический опыт, чтобы исследовать традицию. Каким же, на наш взгляд, мог бы быть конфессиональный подход в исследовании эзотеризма?

---

<sup>1</sup> В подтверждение приведем выдержку из известной работы К. Гирца «Интерпретация культуры»: «Нахождение общей почвы, занятие изматывающее и никогда не бывающее вполне успешным, есть то, что составляет этнографическое исследование как личный опыт; попытка же сформулировать сами основы, благодаря которым, как воображает (всегда преувеличивая) исследователь, ему удалось найти эту общую почву, есть то, что составляет суть антропологического анализа как научного занятия. Антропологи, по крайней мере я, вовсе не стремятся ни превратиться в *natives*, местных жителей (безусловно, дискредитированное слово), ни подражать им. В этом могут видеть смысл только романтики или шпионы. Мы стремимся установить с этими людьми диалог (вкладывая в этот термин смысл максимально более широкий). <...> С этой точки зрения цель антропологии – расширение границ общечеловеческого разговора». – Гирц К. Интерпретация культуры. С. 21.

Очевидно, что такой подход должен быть научным с формальной стороны, т. е. признавать все современные изыскания по исследуемому вопросу, не закрывая глаза на неприятные и неудобные моменты. Он не должен своей целью ставить только критику, иначе эвристическая ценность такого подхода становится очень сомнительной (как мы видели, тогда он превращается во внутрицерковную дисциплину – апологетику). Как кажется, целью конфессионального исследователя, помимо сбора и анализа информации, может быть попытка понять того, кого он исследует. Для внеконфессиональных авторов эта проблема может и не быть актуальной. Дело в том, что верующий христианин и верующий эзотерик имеют разный духовный опыт, на разные вещи смотрят кардинально различным образом, но, в отличие от нерелигиозных и неэзотерических исследователей, и первый и второй руководствуются «предельным интересом»<sup>1</sup>, который лежит для каждого в своей области. Некоторые отмечают, что для исследования эзотерики надо иметь чутье сродни художественному вкусу; может быть, в данном контексте лучше говорить о конгениальности исследуемому автору (так, например, художник-портретист по-иному, чем человек, вообще незнакомый с техникой живописи, подходит к творчеству пейзажиста и оценивает его, хотя сам он никогда не писал пейзажей). Такое созвучие душевного строя исследователя и исследуемого не может, конечно, быть строгой научной категорией, но в контексте конфессионального подхода, возможно, является решающим фактором, а в аспекте получаемого научного результата – плодотворной почвой.

Когда мы говорим здесь о созвучности, то имеем в виду не вживание в опыт исследуемого автора. Созвучность здесь – сходство не мировоззренческих, а личностных особенностей и установок. Мировоззренческие позиции исследователя и исследуемого могут быть диаметрально противоположны, но при этом на уровне личностных черт возможно определенное сродство.

Если конфессиональный исследователь чувствует это сродство, созвучие, тогда исследование может быть плодотворным, если же его нет, то лучше и не браться за исследование, так как оно не приведет к результатам, ибо ничего общего у исследователя и исследуемого не будет в принципе (по все той же причине диаметральной противоположности общих мировоззренческих установок). Безусловно, чтобы представлять пользу для научного исследования, любое положение должно быть с определенной степенью артикулировано, поэтому попытаемся здесь более четко формализовать выражение конгениальности в процессе самого исследова-

---

<sup>1</sup> Вспомним, что именно так Пауль Тилих определял веру, по его же выражению: «вера не есть теоретическое признание чего-то, вызывающего сомнение; она есть экзистенциальное приятие того, что трансцендирует повседневный опыт. Вера – не мнение, а состояние». – *Тиллих П. Мужество быть*. С. 120.

ния. Прежде всего, она должна найти выражение в стремлении как можно более серьезно и глубоко прочитать тексты исследуемого автора, поняв и изложив его мысль, без поспешного критиканства. Помимо этого, важно не заниматься только исследованием текста, как культурного артефакта, а понять текст в связи с личностью автора. Все это, по идее, должно привести исследователя к прояснению изначальной конгениальной установки. Ведь профессиональный исследователь мог и ошибиться, приняв за конгениальность то, что на самом деле ею не является.

Еще раз отметим, что, при всем сказанном выше, понять – совершенно не значит принять. Конфессионально-ориентированный исследователь имеет право четко высказывать свое несогласие и свое неприятие тех или иных особенностей исследуемой проблемы или учения. Это проистекает из его личной мировоззренческой позиции, которая, очевидно, влияет на результаты его исследования, при этом, как кажется, не умаляя, а обогащая его.

Думается, что у читателя встает закономерный вопрос, а зачем вообще нужны такие конфессиональные исследователи, если есть обычный научный подход, хотя бы обозначенный профессором Ханegraафом? На это можно дать ответ в виде нескольких заключительных тезисов:

- современная научная картина плюралистична, поэтому нет никаких оснований отказывать тому или иному подходу, если он, разумеется, отвечает критериям научности;
- конгениальность конфессионального исследователя дает возможность взглянуть на уже существующие проблемы свежим взглядом, найти доселе незамеченные другими грани, что всегда плодотворно для развития любой науки;
- конфессиональный подход, как мы его здесь попытались обозначить, не претендует на избранность и монопольность, он скромно занимает свое место в ряду других подходов исследования западного эзотеризма<sup>1</sup>.

## ЛИТЕРАТУРА

- Гириц К.* Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004.
- Давыденков О., свящ.* Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2005.
- Каноны православной Церкви: Ч. 1. Правила апостолов и Вселенских соборов. La Canada: Holy Trinity Orthodox Mission, 2001.
- Конь Р. М.* Введение в сектоведение. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2008.
- Мартинович В. А.* [Рец. на]: Р. М. Конь. Введение в сектоведение // [URL]: <http://www.bogoslov.ru/text/475655.html> (дата обращения: 22.04.2012).
- Мартинович В. А.* Сектоведение в РПЦ: «Перезагрузка» // [URL]: <http://www.bogoslov.ru/text/497404.html> (дата обращения: 22.04.2012).
- Милеант А., арх.* Соблазн оккультизма // [URL]: <http://apologia.narod.ru/ocult/soblazn.htm> (дата обращения: 22.04.2012).

<sup>1</sup> Исследование осуществлено в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2013–2014 гг., проект № 12-01-0005.

- Рикер П.* Сознательное и бессознательное // *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Кучково поле, 2002. С. 142–270.
- Тиллих П.* Мужество быть // *Тиллих П.* Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1994. С. 7–130.
- Constructing Tradition / Ed. by A. Kilcher. Leiden: Brill, 2010.
- Hanegraaff W.* Dreams of Theology // *Theology and Conversation: Toward a Relational Theology.* Leuven: Leuven University Press, 2003. P. 709–733.
- Hanegraaff W.* Forbidden Knowledge: Anti-esoteric Polemics and Academic Research // *Aries.* 2005. Vol. 5. № 2 P. 225–254.
- Hanegraaff W.* Leaving the Garden (in Search of Religion): Jeffrey J. Kripal's Vision of a Gnostic Study of Religion // *Religion.* 2008. Vol. 38. P. 259–276.
- Hanegraaff W.* Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge and Western Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Hermes in the Academy: Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam / Ed. by W. J. Hanegraaff. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.
- Kripal J.* Gnoisssss? A Response to Wouter Hanegraaff // *Religion.* Vol. 38. No. 3. P. 277–279.
- Webb J.* The Occult Underground. La Salle: Open Court Publishing, 1974.
- Webb J.* The Occult Establishment. La Salle: Open Court Publishing, 1976.

# ЗАПАДНЫЙ ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ

Т. В. Малевич

## МИСТИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА «ОБЛАКА НЕЗНАНИЯ» В КОНТЕКСТЕ КОГНИТИВНОЙ ТЕОРИИ МЕТАФОРЫ

«Облако незнания» («The Cloud of Unknowing») является одним из наиболее известных произведений английской мистической литературы. Оно представляет собой анонимный трактат, датируемый концом XIV в. Данный текст относится к жанру наставлений и не содержит прямых указаний на автобиографический характер описываемых в нем мистических переживаний, тем не менее, он важен для нас в нескольких отношениях. Во-первых, текст «Облака незнания» позволяет рассмотреть практики, считающиеся в определенном сообществе людей эффективными для достижения «цели» мистического пути, а также ту роль, которую играет перформативный аспект языка мистического текста в этих практиках. Во-вторых, именно на основании практики, описываемой в «Облаке незнания» и произведениях, принадлежащих к корпусу литературы «Облака»<sup>1</sup>, сторонник психологического перенниализма<sup>2</sup> Роберт Форман формулирует модель «забвения» (*forgetting*), позволяющую ему утверждать, что мистические практики могут приводить к состоянию сознания, в структуре которого «отсутствует какое-либо содержание» или «какие-либо сознательные намерения», т. е. к «акту чистого сознания»<sup>3</sup>. Модель «забвения», как полагает Форман, реализуется за счет особой когнитивной функции языка *via negativa*, а именно функции «деконструкции», «сдерживающей» процесс передачи «содержания» в сознание мистика и выводящей субъект мистического опыта за пределы его лингвистической системы, а значит, за пре-

---

© Т. В. Малевич

<sup>1</sup> К корпусу произведений, написанных анонимным автором «Облака незнания», относят следующие тексты: «Книга о тайном совете» («The Book of Privy Counselling»), «Послание о молитве» («The Epistle of Prayer»), «Послание о различении возбуждений» («The Epistle of Discretion in Stirrings»), «Трактат о различении духов» («A Treatise of Discretion of Spirits»), основанный на ряде проповедей Бернарда Клервосского, работа «Сокрытая божественность Дионисия» («Denis Hid Divinity»), представляющая собой вольный перевод «Мистической теологии» Псевдо-Дионисия Ареопагита, и «Трактат о науке премудрости, которую люди прозвали Бенджамином» («A Treatise of the Study of Wisdom that Man Call Benjamin»), являющийся изложением трактата Рихарда Сен-Викторского «Бенджамин младший» («Benjamin minor»).

<sup>2</sup> Психологический перенниализм – совокупность теоретических концепций, предполагающих существование универсальной, психологически элементарной формы мистических переживаний, независимой от культурно-специфичной концептуальной системы мистика.

<sup>3</sup> *Forman R. K. C. Mystical Knowledge: Knowledge by Identity. P. 728; Idem. Mystical Experience in the Cloud Literature. P. 193–194.*



дела любого культурно-специфичного опыта<sup>1</sup>. Таким образом, рассмотрение описываемой в «Облаке незнания» практики позволяет оценить не только адекватность предлагаемой Форманом модели, но и сделать некоторые выводы об апофатической функции языка мистического текста и о соотношении мистического опыта и интерпретации.

Осмысление мистического опыта, осуществляемое в тексте «Облака незнания», представляется как *via negativa* и организуется согласно схеме «пути»<sup>2</sup>. Данная схема основывается на нашем опыте движения и имеет определенную внутреннюю структуру, состоящую из «источника» («исходного пункта»), «цели» («конечного пункта»), и последовательности действий, связывающих «источник» с «целью», т. е. самого «пути»<sup>3</sup>. Как отмечает Энн Тэйвс, когда мы метафорически применяем эту схему к религии и религиозному опыту, «цель» трансформируется из физического места как «пункта назначения» в более абстрактную «цель» – некое искомое и желаемое состояние, а сам «путь» («последовательность смежных положений, соединяющих источник и назначение» в терминологии Дж. Лакоффа и М. Джонсона)<sup>4</sup> превращается в последовательность действий, т. е. считающихся эффективными практик, направленных на реализацию движения от первоначального состояния к желаемому состоянию<sup>5</sup>. В таком случае нам необходимо рассмотреть последовательность действий, направленных на перемещение от «источника», т. е. «Я» мистика, его души, к состоянию высшей стадии созерцательной молитвы, мистического союза с Богом.

Итак, «источником», согласно тексту «Облака незнания», является внутренняя природа личности, представления о которой вписаны в контекст средневекового учения о «силах» или «способностях души» (*mights of thi soule*), восходящего к психологии и антропологии Аврелия Августина<sup>6</sup>. Первичными элементами души автор «Облака незнания» называет «ум» (*minde*, или *mynde*), «понимание» (*reson*, или *witte*) и «волю» (*wille*, или *affeccoun*), вторичными – «воображение» (*ymaginacion*) и «чувство» (*sensualite*), при этом «ум» является самым главным из этих элементов, поскольку включает в себя все остальные. Среди «первичных» способностей,

---

<sup>1</sup> Forman R. K. C. *Mystical Experience in the Cloud Literature*. P. 188–192.

<sup>2</sup> Имеются в виду выделяемые в когнитивной лингвистике так называемые «схемы образов», т. е. простые когнитивные структуры, обусловленные нашей телесной организацией и часто метафорически распространяющиеся на более абстрактные формы опыта. См.: Lakoff G., Johnson M. *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. P. 45–59.

<sup>3</sup> Johnson M. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. P. 113–117.

<sup>4</sup> Ibid. P. 116–117.

<sup>5</sup> Taves A. *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*. P. 66.

<sup>6</sup> Подробнее о формировании среднеанглийской структуры «*minde – reson – wille*» см.: Steinmetz K.-H. «*Thisself a Cros to Thisself*»: Christ as *Signum Impressum* in the *Cloud-Texts* against the Background of Expressionistic Christology in Late Medieval Devotional Theology. P. 134.

объектом которых выступают духовные сущности, «разум» представляет собой основную познавательную способность человека, позволяющую «уму» концептуализировать объекты познания и отличать добро от зла, а «воля» приводит к правильному выбору между ними и отвечает за стремление и любовь души к Богу. «Воображение», относящееся, как и «чувство», к вторичным способностям, объектами которых в большей мере являются физические сущности, отвечает за репрезентацию образов отсутствующих или присутствующих объектов, а «чувство» отвечает за сенсорное познание всех физических объектов и удовлетворение потребностей нашего тела и чувств. «Воображение» и «чувство» должны были бы выполнять функции вспомогательных способностей по отношению к «разуму» и «воле», однако грехопадение нарушило работу «первичных» и «вторичных» «способностей души»: теперь их нормальное функционирование невозможно без спасительной благодати<sup>1</sup>. Чтобы достичь «цели», т. е. «истинного познания и восприятия Бога, как он есть» (*a trewe knowyng and a felyng of God as He is*), мистику сначала необходимо, как полагает автор, обратить все свои способности от внешних или внутренних объектов к Богу. Здесь начинается первая половина пути к «мистическому союзу» – *meditacion*, и представлена она вполне традиционными для средневековой созерцательной традиции практиками: развитием смирения, исповеданием грехов и размышлением о человеческой природе Христа, воплощенной в тексте Священного Писания<sup>2</sup>.

Добродетель смирения (*meeknes*), с точки зрения анонимного автора, представляет собой «не что иное, как истинное познание и восприятие человеческого я таковым, каковым оно в действительности является». При этом данная добродетель существует в двух измерениях: в виде несовершенного смирения, вызванного «мерзостью» (*the filthe*), «презренностью» (*the wrecchidnes*) и порочностью (*the freelté*) человека и ощущаемого им на протяжении всей жизни вне зависимости от степени его духовного роста, и совершенного смирения, причиной которого становится «избыточная любовью и достоинство самого Бога». Если несовершенное смирение является следствием размышлений человека о своей собственной природе, то совершенное смирение достигается через обращение к божественной природе. Однако сам по себе переход от первой разновидности смирения ко второй невозможен – для этого необходим дар благодати. Более того, такой переход сопровождается радикальной перестройкой самосознания человека, ибо, как утверждает автор, «... душа в этом смертном теле <...> внезапно и полностью теряет и забывает любое осознание и восприятие своего бытия», и это знание должно быть заменено осознанием божественного бытия<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 114–119.

<sup>2</sup> Ibid. P. 31, 40–42, 71–79.

<sup>3</sup> Ibid. P. 40–41.

Второй практикой и даже обязательным условием, необходимым для дальнейшего продвижения к цели мистического пути, является исповедание грехов, т. е. размышление о своих конкретных греховных деяниях, а также о своей в сущности греховной и отделенной от Бога природе. Поскольку аналогичным образом в «Облаке» выстраивается и практика размышления о добродетелях, кажется справедливым предположение Г. Янга, согласно которому подобная практика скорее направлена на осознание своего «я» либо как греховного, либо как добродетельного бытия в его отношении к Богу, а не на интроспективное исследование собственной личности<sup>1</sup>.

Третья практика, о которой упоминает автор «Облака незнания» – это размышление над представленной в тексте Священного Писания человеческой природой Христа, а именно над его крестными страданиями<sup>2</sup>. Автор трактата не описывает подробно эту практику, однако ее можно реконструировать по другим влиятельным средневековым произведениям. Например, размышление о Страстях могло строиться, как полагает Г. Янг, по образцу популярных в Средние века «Размышлений о жизни Христа» («*Meditationes Vitae Christi*»), созданных в районе 1300 г. и атрибутируемых итальянскому францисканцу Джованни де Каулибусу<sup>3</sup>. В XIV в. данное произведение было изложено в вольном переводе на северном диалекте среднеанглийского языка под названием «Тайна страстей» («*The Privy of the Passion*»), оказавшем значительное влияние на позднесредневековую английскую мистическую традицию, например, на визуализацию Страстей Христовых Юлианой Нориджской, описываемую в восьмом откровении пространной редакции ее «Откровений Божественной Любви»<sup>4</sup>. Заключается практика, рекомендуемая «Тайной страстей», в визуализации сцены Страстей Христовых, при этом мистик должен сконцентрироваться на этой сцене всем сердцем и разумом, увидеть ее духовным зрением, представляя себя в ней присутствующим, либо принимая на себя роль одного из присутствующих<sup>5</sup>. Человек должен увидеть и пережить – «с любовью, во всей полноте и продолжительности» – страдания и боль Христа и окружающих его людей, более того, он должен осознать спасительную благодать и неисчерпаемую любовь божественной природы Христа. Такая практика приводит, как утверждает анонимный автор «Тайны страстей», к «новому состоянию жизни» – «новому состраданию, новой любви, новой духовной умиротворенности»<sup>6</sup>, а, следовательно, и к новому пониманию своего собственного состояния в сравнении с представленным Христом образцом.

---

<sup>1</sup> *Young G. Forget Yourself and Your Deeds for God: Awareness and Transcendence of Self in the Cloud of Unknowing. P. 11–12; The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 63–79.*

<sup>2</sup> *Ibid. P. 31.*

<sup>3</sup> *Young G. Op. cit. P. 13.*

<sup>4</sup> См.: *Юлиана Нориджская. Откровения Божественной Любви. С. 135–153.*

<sup>5</sup> *The Privy of the Passion. P. 90–91.*

<sup>6</sup> *Ibid. P. 90–106.*

Тем не менее, несмотря на популярность размышлений над страданиями и смертью Христа<sup>1</sup>, яркость и телесность образов, используемых для их описания<sup>2</sup>, и общую христоцентричность позднесредневековой христианской традиции, этого нельзя сказать о произведениях автора «Облака незнания». Здесь нет ярких и сенсорных образов, иллюстрирующих человечность Христа, нет *compassio affectiva* или брачной символики «Песни Песней», традиционно используемой при описаниях мистического союза. Более того, автор предостерегает от использования «фантазии» (*fantasie*) или «ложного воображения» (*fals ymaginacion*) и т. п. Буквальное, физическое понимание духовных вещей с помощью воображения приводит людей к опасным для них последствиям: «Много тщетности и ложности в их сердцах, – говорит автор «Облака», – настолько много, что дьявол часто подделывает необычные звуки в их ушах, необычные свет и сияние в их глазах и чудесные ароматы в их ноздрях, но все это ложно»<sup>3</sup>.

В действительности, как утверждается в «Книге о тайном совете», видимый Христос, представленный в тексте Священного Писания, является всего лишь «дверью» (*dore*), через которую человек может прийти к подлинному созерцанию Бога<sup>4</sup>. Таким образом, все три описанные выше практики: развитие смирения, исповедание грехов и размышление о человеческой природе Христа, – составляют только половину мистического пути. При правильном исполнении они являются полезными и даже необходимыми, но всего лишь подготовительными для реализации «чистого стремления» к Богу. Единственным способом истинного познания простой, целостной и несотворенной природы божественной реальности становится *via negativa*, «незнание»<sup>5</sup>.

Здесь начинается вторая половина мистического пути – созерцание (*contemplacion*), обращение способностей души к Богу без использования каких-либо «средств» (*menes*), состоящее из двух этапов. На первом этапе

---

<sup>1</sup> О распространенности этой практики см.: McNamer S. *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion*. P. 119–149.

<sup>2</sup> См., например, описания страданий Христа у Юлианы Нориджской: «Я увидела его лицо, как будто оно было сухим и бескровным, с бледностью смерти, и затем еще более бледным, измученным, мертвенным; потом оно стало еще мертвее – голубым, а затем более темным, синим, поскольку плоть все более отмирала <...> Поскольку прекрасные руки и прекрасные ноги были так нежны, Его раны увеличивались из-за величины, твердости и грубости гвоздей, и тело выгнулось под собственной тяжестью от столь долгого висения, а пронзенная и обвитая [терновым] венцом голова вся покрылась запекшейся кровью, прекрасные волосы прилипли [к ней], усохшая плоть – к шипам, а шипы – к отмирающей плоти. <...> Прекрасная кожа и нежная плоть <...> вместе с волосами и кровью были подняты шипами и отошли от кости, и повсюду были порезаны на мелкие кусочки, словно обвисшая одежда, как будто все это вот-вот упадет от тяжести». – Юлиана Нориджская. Ук. соч. С. 135–139.

<sup>3</sup> *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling*. P. 45–48, 91–97, 106, 119.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 158.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 17, 125.

мистик должен «возвышать свое сердце к Богу», пока перед ним не откроется «мрак» и между ним и Богом не окажется так называемое «облако незнания»: «Ты ничего не знаешь и не чувствуешь, но в твоей воле остается чистое стремление к Богу (*a nakid entent unto God*)»<sup>1</sup>. Кроме того, поскольку «стремление к любым сотворенным Богом созданиям или к любым их деяниям является своего рода духовной целью», отдаляющей человека от Бога, «облако незнания» необходимо дополнить еще одним «облаком» – «облаком забвения» (*the clowde of forgetyng*): «...Как и это облако незнания, находящееся над тобой, между тобою и твоим Богом, так же ты должен поместить соответствующее облако забвения под тобой, между тобою и всем сотворенным»<sup>2</sup>. В «Книге о тайном совете» анонимный автор «Облака» дает следующие рекомендации по достижению такого состояния: «Когда ты концентрируешься на молитве, не планируй заранее, что ты должен делать, а отвергни все добрые мысли, так же как и злые мысли <...> Убедись, что в твоём сознании осталось только чистое стремление, направленное к Богу, не одетое в какую-либо особую мысль о Самом Боге, каким Он является в Своей сущности, или в какую-либо мысль о Его делах, – только то, что Он именно таков, какой Он есть <...> Пусть это чистое стремление укореняется и укрепляется твердой верой. Пусть оно не содержит никаких других мыслей и чувств, кроме голой мысли и слепого чувства твоего собственного бытия, как будто ты мысленно говоришь Богу: “Все, чем я являюсь, Господи, я приношу тебе, независимо от твоих свойств. Достаточно того, что ты есть тот, кто ты есть, и более ничего не нужно”»<sup>3</sup>.

Однако достичь такого состояния, т. е. сознательно подавить разумную способность, как утверждает автор «Облака», непросто: душа, находясь в смертном теле и «в мучениях первородного греха», всегда будет «видеть и чувствовать, что некоторые творения Бога или некоторые их деяния продолжают вторгаться в ее сознание и вклиниваться между нею и Богом». Поэтому мистик все время должен избавляться от мыслей, используя для этого наиболее подходящую для него технику, например, технику концентрации на односложных словах: «Если ты хочешь достичь такого рода стремления (чистого стремления к Богу – *T. M.*), выраженного в одном-единственном слове, так, чтобы лучше достичь его, используй только односложное слово, поскольку односложное слово лучше, чем двусложное <...> Такими словами являются, например, слова «Бог» (*God*) или «Любовь» (*Loue*). Выбери то или иное слово, которое тебе подходит <...> Запечатлей это слово в своем сердце, чтобы оно никогда не покидало тебя, ни при каких обстоятельствах. <...> С помощью этого слова должен ты отражать любого рода мысли в этом облаке и в этом мраке над тобой. С помо-

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 16–17.

<sup>2</sup> Ibid. P. 24–25.

<sup>3</sup> Ibid. P. 135.

щью этого слова должен ты поражать всякую мысль под облаком забвения...»<sup>1</sup>.

Соответствующую функцию выполняет и язык «Облака незнания»: от ярких метафорических описаний<sup>2</sup> и символических образов<sup>3</sup> автор переходит к кинестетическим и более абстрактным образам света, тьмы, слепоты, изменения, возвышения, «атома» (*athomus*)<sup>4</sup>, облака и пр.<sup>5</sup>, а затем и к сочетанию несовместимых образов – таковым является, например, сам образ «облака незнания»<sup>6</sup>. «...Не думай, – предупреждает анонимный автор, – что поскольку я называю это “мраком” или “облаком”, оно является своего рода облаком, плывущим по небу, или своего рода мраком, опускающимся на твой дом ночью, без свечей. Этот вид мрака и облака можешь ты вообразить с помощью умозрительных размышлений и “видеть” их самым ясным летним днем, и наоборот, ты можешь вообразить чистый сияющий свет самой темной зимней ночью. Избавься от такого представления; я имею в виду не это. Когда я говорю “мрак”, я имею в виду отсутствие знания, как будто все то, чего ты не знаешь или о чем забыл, померкло для тебя, потому что ты не видишь его своим духовным зрением. Именно по этой причине то, что находится между тобой и твоим Господом, называется не “облаком воздуха”, а облаком незнания»<sup>7</sup>.

Таким образом, автор в данном описании не просто противопоставляет образы («мрак» (*derknes*) и «свет» (*light*), «самый ясный летний день» (*the lightest day of somer*) и «самая темная зимняя ночь» (*the derkist night of wynter*)) и даже синтаксические конструкции («можешь ты вообразить» (*maist thou imagyn*) – «ты можешь вообразить» (*thou mayst ymagin*)), он, как полагает Э. Сперинг, «деконструирует» первоначальное понимание образа, как будто говоря: «Не представляй того, что я заставляю тебя представ-

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 28, 64.

<sup>2</sup> Например, описание практики смирения: «Ты должен быть более смиренным и любящим со своим духовным супругом, поскольку он, являющийся Всемогущим Богом, Царем царей и Господом господ, столь глубоко смирил себя для тебя и из всего стада овец своих столь милостиво избрал тебя одним из своих особых слуг, и вывел тебя на пастбище, где ты можешь питаться со сладостью его любви, в ожидании своей участи, царствия небесного». См.: Ibid. P. 15.

<sup>3</sup> Например, образы «битвы», «лучника», «коровы». См.: Ibid. P. 15, 24, 57, 67, 70, 88, 124.

<sup>4</sup> Т. е. наименьшей частицы времени, равной, согласно средневековым представлениям о времени, 15/94 секунды. См.: *The Cloud of Unknowing* P. 121.

<sup>5</sup> П. Рованг называет их «квази-духовными» метафорами. См.: *Rovang P. R. Demythologizing Metaphor in the Cloud of Unknowing*. P. 135.

<sup>6</sup> Э. Колдуэлл называет образ «облака незнания» «анти-метафорой», а Ч. Тэйлор рассматривает его в качестве «анти-литературного» или «мета-литературного» образа, репрезентирующего «лиминальное» в терминологии В. Тернера, т. е. момент, переживаемый как маргинальный по отношению к традиционному дискурсивному давлению. См.: *Caldwell E. The Rhetorics of Enthusiasm and of Restraint in The Form of Living and The Cloud of Unknowing*. P. 113; *Taylor C. The Cloud Texts and Some Aspects of Modern Theory*. P. 143–144.

<sup>7</sup> *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling*. P. 23.

лять»<sup>1</sup>. Автор разрушает метафору «канал связи»<sup>2</sup>, отказываясь вкладывать в слова их общепринятое значение и лишая своего адресата каких-либо предписанных ожиданий относительно искомого им опыта и ориентиров, касающихся его содержания: «Ибо я не осмеливаюсь взять на себя ответственность говорить своим болтливым смертным языком о действии, за которое ответственен только Бог; одним словом, даже если бы я осмелился, я бы не пожелал этого делать»<sup>3</sup>. Следовательно, предположение Формана о том, что перформативный аспект языка мистического текста направлен на «деконструкцию» концептуальной системы мистика, может быть верным, однако вопрос в таком случае заключается в том, является ли эта «деконструкция» абсолютной, т. е. действительно ли она приводит к недетерминированным традицией опытам или «актам чистого сознания».

Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к тому результату, к которому, согласно тексту «Облака незнания», должна привести практика избавления от образов, а именно к «истинному познанию и восприятию человеческого “я”, как оно есть» (*a trewe knowyng and felyng of a mans self as he is*). Для этого, как утверждает автор, «ты должен забыть как себя самого, так и свои деяния во имя Бога»<sup>4</sup>, т. е. «забыть» не только любые мысли, но и вообще какое-либо самосознание. Необходимо заметить, что в «Книге о тайном совете» автор выделяет два вида самосознания: первое является сознанием конкретных свойств и характеристик, которыми человек обладает, второе – сознанием сущности собственного бытия независимо от этих характеристик, т. е. сознанием «чистого бытия» (*nakid beyng*). В созерцании имеет значение только второе самосознание, и именно оно остается в процессе реализации мистического союза<sup>5</sup>. Однако это сознание своего «чистого бытия» все-таки не является «просто бодрствованием» или «осознанием *per se*»<sup>6</sup> Р. Формана; не соответствует оно и «опыту пережи-

---

<sup>1</sup> *Spearing A. C. Language and its Limits: The Cloud of Unknowing and Pearl*. P. 80–81.

<sup>2</sup> Данная метафора, согласно Дж. Лакоффу и М. Джонсону, лежит в основе нашего понимания процесса коммуникации, представляя собой сложное образование, состоящее из трех вспомогательных метафор: «идеи (или значения) – это объекты»; «языковые выражения – это вместилища»; «коммуникация – это послание». Предполагается, что «говорящий вкладывает идеи (объекты) в слова (вместилища) и посылает их (в послании) слушателю, который вынимает идеи/объекты из слов/вместилищ». Одним из следствий метафоры «канала связи» является представление, согласно которому значения слов и предложений не зависят от контекстов и участников коммуникационного процесса, а имеют значение «сами по себе» – «объективное значение, не связанное с человеком и доступное для понимания». Но чем большую роль играют контексты и участники процесса коммуникации, т.е. чем сложнее и важнее становится понимание, тем реже происходит передача значения посредством метафоры «канала связи». См.: *Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем*. С. 31–33, 248.

<sup>3</sup> *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling*. P. 62.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 40–42, 82.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 139, 155.

<sup>6</sup> См.: *Forman R. K. C. Op. cit.* P. 717.

вания реального Я», а именно «наблюдающего Я», как результату полной «деавтоматизации» психических структур в теории А. Дейкмана<sup>1</sup>. Как указывает Г. Янг, практику осознания «чистого бытия» «личности» (*the self*) в случае «Облака незнания» нужно рассматривать с точки зрения понимания «личности» в средневековом контексте: подлинным, «чистым бытием», «внутренним человеком», на поиск которого были направлены многие мистические практики, являлась человеческая природа, созданная по образу Бога и одинаковая у всех людей<sup>2</sup>. Следовательно, утверждение, согласно которому это «внутреннее я» представляет собой «пустое» и недетерминированное христианской традицией сознание, как минимум необоснованно.

Тем не менее конечная цель мистического пути, описываемого автором «Облака» – не осознание своего «чистого бытия», а переход от «истинного познания и восприятия человеческого “я”, как оно есть» к «истинному познанию и восприятию Бога, как он есть» (*a trewe knowyng and a felyng of God as He is*), «полному познанию и восприятию его всемогущества» (*ful knowing and felyng of his almichtyheed*)<sup>3</sup>. Для такого перехода необходимо устранить обе разновидности самосознания, единственным объектом сознания должно стать бытие Бога: «Убедись, что в твоём разуме и в твоей воле не осталось ничего, кроме Бога. Попробуй уничтожить всякое знание и чувство о том, что ниже Бога, и подавляй все это вдалеке под облаком забвения <...> Разрушь всякое знание и чувство обо всех аспектах творения, но в особенности о себе. Ибо от знания и чувства о себе зависят знание и чувство обо всех отличных от тебя творениях; ибо в конечном счете все отличные от тебя творения легко забываются»<sup>4</sup>. Такое состояние, как утверждает автор «Облака», не может быть достигнуто самостоятельными усилиями, созерцательную молитву нельзя заслужить: она осуществляется только в том случае, если Бог дарует мистика дар благодати<sup>5</sup>. Значит, даже высшие этапы мистического пути не свободны от атрибутивных процессов; при этом данная атрибуция определяется христианским учением о благодати, что опять-таки не соответствует предложенной Р. Форманом модели.

Однако все описанное выше составляет только часть пути к настоящей созерцательной молитве. Вторая половина *via negativa* представляет собой «истинное сожаление и сердечную тоску по восприятию Бога», сопровождающиеся желанием освободиться от «ощущения своего слепого бытия» как от «яда», до тех пор, пока Бог не откроется мистика в свободном акте воле<sup>6</sup>. Тем не менее, несмотря на то, что автор «Облака незнания» разграничивает стадии мистического пути, он признает, что эти стадии не могут быть четко дифференцированы на практике и всегда сосуществуют.

<sup>1</sup> См.: *Deikman A. J. Experimental Meditation*. P. 329.

<sup>2</sup> *Young G. Op. cit.* P. 12–13.

<sup>3</sup> *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling*. P. 40–42, 149.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 83–84, 155.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 69.

<sup>6</sup> *Ibid.* P. 144.



Таким образом, наивысший созерцательный образ жизни в тексте «Облака незнания» представляется как бесконечный процесс, имеющий начало в этой жизни и длящийся вечно, т. е. полное осуществление мистического союза возможно только после смерти<sup>1</sup>.

Итак, при рассмотрении рекомендуемой автором «Облака незнания» мистической практики с точки зрения схемы «пути», мы постарались выделить несколько важных моментов. Во-первых, описываемое автором «Облака» осознание своего «чистого бытия» не является «пустым сознанием», а представляет собой общее для всех людей «внутреннее “я”», созданное по образу Бога. Утверждать, что такое доктринально нагруженное «познание и восприятие человеческого “я”, как оно есть»<sup>2</sup> равнозначно «просто бодрствованию» или «безобъектному сознанию», некорректно.

Во-вторых, необходимость особого дара благодати и акта свободной воли со стороны Бога для достижения мистического союза указывает, с одной стороны, на присутствие даже на высшей стадии созерцательной молитвы определенных теологическим контекстом представлений, с другой стороны, на наличие в этом опыте атрибутивных процессов.

В-третьих, даже на вершине созерцательной молитвы сохраняется онтологическая разница между Творцом и творением: душа человека не может в действительности стать божественной. Более того, достижение конечной «цели» мистического пути, т. е. «истинного познания и восприятия Бога, как он есть», как утверждает автор «Облака», невозможно в земной жизни мистика<sup>3</sup>. Значит, описываемый в данном трактате мистический союз не идентичен состоянию, в котором остается только само неинтенциональное сознание и отсутствует разделение на субъект и объект<sup>4</sup>.

В-четвертых, созерцание в тексте «Облака» представляет собой процесс избавления от образов, проходящий через весь трактат и достигающий своей кульминации в главах 68 и 69. Здесь невыразимость приобретает перформативный аспект, направленный на преобразование смысловой структуры адресата и «деконструкцию» его нормативных взглядов на содержание мистических переживаний и ожиданий, возникших в процессе чтения мистического текста. В этом смысле невыразимость действительно является конституирующим мистический опыт элементом. Более того, отказ автора передавать значение «образов» посредством метафоры «канала связи» может свидетельствовать о том, что дескриптивная невыразимость выявляет как чрезвычайную значимость мистического опыта для его субъекта, так и то, что этот опыт не может быть в полной мере разделен другим человеком, т. е. мистическое переживание значимо только в структуре личных смыслов конкретного субъекта опыта. Аналогичным образом ав-

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 15–33.

<sup>2</sup> Ibid. P. 40, 42.

<sup>3</sup> Ibid. P. 40–42.

<sup>4</sup> Forman R. K. C. *Mystical Knowledge: Knowledge by Identity*. P. 714.

тор «деконструирует» и метафору «понимание – это видение»<sup>1</sup>, утверждая, что созерцающий должен стать «слепым», сознательным усилием оставив все, о чем он может думать, и выбрав в качестве объекта своей любви то, о чем он думать не может, т. е. Бога<sup>2</sup>. Однако, несмотря на то, что метафора «понимание – это видение» представляет собой наиболее привычный для нас способ структурирования процесса понимания, она не является единственным таким способом. Об этом же свидетельствует переход от зрительных образов к кинестетическим в тексте трактата: схема «пути» в данном случае сохраняется. Более того, эта схема представлена здесь не только в негативном аспекте, т. е. через отрицание практики (что само по себе может быть определенной практикой, эффективно достигающей своей цели), но и в позитивном аспекте, т. е. через сохранение «цели» и смысла пути, выраженных в «чистом стремлении» к Богу. Следовательно, рекомендуемая автором «Облака незнания» практика и перформативный, или трансформирующий, аспект апофатической функции языка мистического текста могут привести к сужению «чувственного поля»<sup>3</sup> мистического опыта и снижению влияния ожиданий мистика на содержание опыта, но не к «акту чистого сознания», полностью свободному от детерминированных культурной и религиозной традицией интерпретаций. Не свидетельствуют они и в пользу *абсолютной* невыразимости мистических переживаний.

В-пятых, практика «деконструкции» образов и акцент на «познании и восприятии человеческого “я”, как оно есть»<sup>4</sup> в тексте «Облака» позволяют нам сделать еще один важный вывод в отношении дескриптивной невыразимости мистических переживаний. Б. Ланкастер считает, что «языковая мистика» направлена на воспроизведение опытов, в ходе которых используются обычно предсознательные способы ассоциаций, что изменяет привычные смысловые отношения, т. е. приводит к деконструкции и реконструкции «схематических структур, с помощью которых опосредованы как ощущение мира, так и переживание “Я”»<sup>5</sup>. Мы полагаем, что этот же процесс имеет место и в случае апофатических мистических опытов. Как утверждают Дж. Лакофф и М. Джонсон, наши Я-концепции являются метафорическими структурами, представленными множеством дихотомических пар «Субъект» – «Я», в которых под «Субъектом» понимается локус сознания, разума и воли, а под «Я» – все остальное, т. е. «наши тела, наши социальные роли, наши истории и т. д.». Одна из таких структур – когни-

---

<sup>1</sup> Метафора «понимание – это видение» предполагает перенос отношений, существующих в сфере зрительного восприятия, в сферу нашего мышления, приводящий к установлению соответствия между нашими концептами и объектами внешнего мира. См.: *Лакофф Дж., Джонсон М. Ук. соч. С. 80; Lakoff G., Johnson M. Op. cit. P. 541–546.*

<sup>2</sup> *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 15–62.*

<sup>3</sup> *Steinmetz K.-H. Op. cit. P. 493.*

<sup>4</sup> *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 40–42.*

<sup>5</sup> *Lancaster B. On the Relationship Between Cognitive Models and Spiritual Maps: Evidence from Hebrew Language Maps. P. 239.*

тивная схема «Сущностного Я»: здесь «Субъект» осмысливается не только как локус сознательной жизни, но и как нечто, содержащее нашу «Сущность», т. е. то, что делает нас именно теми, кто мы есть. При этом данная структура предполагает наличие двух «Я»: соответствующего «Сущности» «реального», или «истинного» «Я», и не соответствующего «Сущности», а значит, «неистинного» «Я»<sup>1</sup>. В процессе переживания мистического опыта, как мы видим из текста «Облака незнания», мистик посредством практики «деконструкции» приходит к новому пониманию своей «Сущности», которая оказывается для него человеческой природой, созданной по образу Бога. Соответственно, при изменении понимания «Сущности» происходит изменение понимания «Субъекта» и переосмысление «реальных» и «нереальных» аспектов «Я». Более того, поскольку метафоричным является не только наше мышление, но и переживаемый нами опыт, то изменения в когнитивной схеме «Сущностного Я» приводят к изменениям в опытной реальности мистика. Как утверждает автор «Облака незнания», преобразованная в процессе «духовного постижения» Бога любовь должна привести «внутреннего» человека к новому осмыслению «всех вещей, физических или духовных»<sup>2</sup>.

Такое новое осмысление предполагает «деконструкцию» и «реконструкцию» смысловых систем мистика. Здесь мы согласны с мнением Питера Эпплби, согласно которому встреча с предельно значимым в человеческой жизни скорее всего приводит не к новой информации о реальности, а к радикальным образом измененному взгляду на то, что уже дано<sup>3</sup>, т. е. описываемая нами «деконструкция» и «реконструкция» касается, вопреки точке зрения Р. Формана, не феноменологического содержания концептуальной системы мистика, а смысловых связей, существующих внутри этой системы. В таком случае дескриптивная невыразимость мистических переживаний может объясняться не только новизной этих переживаний, заключающейся в измененном взгляде на уже знакомые вещи, и необходимостью создания новых метафор для их интеграции в свой жизненный опыт, но и тем, что Джеймс Келленбергер называет «когнитивной тенью»<sup>4</sup>, т. е. добавочной смысловой значимостью, не всегда фиксируемой с помощью вербальных средств.

Безусловно, чтобы опровергнуть существование «акта чистого сознания» или утверждение об абсолютной невыразимости мистических переживаний индуктивным способом, нам бы пришлось рассмотреть все существующие в мире описания мистических переживаний, что в принципе невозможно. Однако мы полагаем, что анализ такого текста как «Облако не-

---

<sup>1</sup> Лакофф и Джонсон указывают на значимость того факта, что «сам способ, с помощью которого мы концептуализируем нашу внутреннюю жизнь, несовместим с тем, что нам известно о природе разума с научной точки зрения». См.: *Lakoff G., Johnson M. Op. cit. P. 268, 282; Лакофф Дж., Джонсон М. Ук. соч. С. 248–249.*

<sup>2</sup> *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 122.*

<sup>3</sup> *Appleby P. C. Mysticism and Ineffability. P. 164.*

<sup>4</sup> *Kellenberger J. The Ineffabilities of Mysticism. P. 312.*

знание» позволяет показать по крайней мере ограниченность предложенной Р. Форманом гипотезы. Если практика и опыт, описываемые в одном из самых апофатических христианских произведений и положенные в основу модели «забвения» Формана, не соответствуют этой модели, значит, эта модель не является универсальной и не позволяет говорить о существовании некоего феноменологического «ядра» (даже если этим «ядром» является отсутствие феноменологического содержания) мистических переживаний или об их абсолютной невыразимости.

## ЛИТЕРАТУРА

*Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. М.: Издательство ЛКИ, 2008.

*Юлиана Нориджская.* Откровения Божественной Любви. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010.

*Appleby P. C.* Mysticism and Ineffability // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1980. Vol. 11. P. 143–166.

*Caldwell E.* The Rhetorics of Enthusiasm and of Restraint in The Form of Living and The Cloud of Unknowing // *Mystics Quarterly*. 1984. Vol. 10. P. 9–16.

*The Cloud of Unknowing* / Ed. by J. Walsh. New York: Paulist Press, 1982.

*The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling* / Ed. by P. Hodgson. London: Oxford University Press, 1944.

*Deikman A. J.* Experimental Meditation // *Journal of Nervous & Mental Disease*. 1963. Vol. 136. P. 329–343.

*Forman R. K. C.* Mystical Experience in the Cloud Literature // *The Medieval Mystical Tradition in England IV: The Exeter Symposium IV: Papers Read at Dartington Hall, July 1987* / Ed. by M. Glasscoe. Cambridge: D. S. Brewer, 1987. P. 177–195.

*Forman R. K. C.* Mystical Knowledge: Knowledge by Identity // *Journal of the American Academy of Religion*. 1993. Vol. 61. P. 705–738.

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

*Kellenberger J.* The Ineffabilities of Mysticism // *American Philosophical Quarterly*. 1979. Vol. 16. P. 307–315.

*Lakoff G., Johnson M.* Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought. New York: Basic Books, 1999.

*Lancaster B.* On the Relationship Between Cognitive Models and Spiritual Maps: Evidence from Hebrew Language Maps // *Journal of Consciousness Studies*. 2000. Vol. 7. P. 231–250.

*McNamer S.* Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.

*The Privy of the Passion* // *Cultures of Piety: Medieval English Devotional Literature in Translation* / Ed. by A. C. Bartlett, T. H. Bestul. New York: Cornell University Press, 1999. P. 90–106.

*Rovang P. R.* Demythologizing Metaphor in the Cloud of Unknowing // *Mystics Quarterly*. 1992. Vol. 18. P. 131–137.

*Spearing A. C.* Language and its Limits: The Cloud of Unknowing and Pearl // *Approaching Medieval English Anchoritic and Mystical Texts* / Ed. by D. Dyas, V. Edden, R. Ellis. Cambridge: D. S. Brewer, 2005. P. 75–86.

*Steinmetz K.-H.* «Thisself a Cros to Thisself»: Christ as Signum Impressum in the Cloud-Texts against the Background of Expressionistic Christology in Late Medieval Devotional

Theology // The Medieval Mystical Tradition in England: Exeter Symposium VII: Papers Read at Charney Manor, July 2004 / Ed. by E. A. Jones. Cambridge: D. S. Brewer, 2004. P. 133–148.

*Taves A.* Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things. Princeton: Princeton University Press, 2009.

*Taylor C.* The Cloud Texts and Some Aspects of Modern Theory // *Mystics Quarterly*. 2001. Vol. 27. P. 143–153.

*Young G.* Forget Yourself and Your Deeds for God: Awareness and Transcendence of Self in the Cloud of Unknowing // *Mystics Quarterly*. 2005. Vol. 31. P. 9–22.

*А. А. Игнатъев*

## МИФ О МАХАТМАХ В ТЕОСОФИЗМЕ

*Они незримо нами управляют*

Миф о тибетских махатмах, «великих учителях человечества», был создан основательницей теософизма<sup>1</sup> Е. П. Блаватской и с тех пор используется множеством неоспиритуалистических течений, среди которых в России наиболее известны рерихианцы. Противоречивость и несостоятельность теософистских представлений о махатмах показал еще французский традиционалист Рене Генон в книге «Теософизм: история одной псевдорелигии»<sup>2</sup>. Все последующие критики Блаватской – Питер Вашингтон<sup>3</sup>, американский историк Пол Джонсон<sup>4</sup>, Луи де Местр<sup>5</sup> и отечественный исследователь А. И. Андреев<sup>6</sup> в основном развивают тезисы Генона. Особую ценность его исследованию придает то, что Генон подвергает критическому анализу теософизм не с позиции какой-либо религии или идеологии, а просто с точки зрения здравого смысла. Поэтому и я в своей статье буду опираться прежде всего на его книгу.

Согласно теософистскому учению в его классической форме, махатмы – это таинственные люди, в своем развитии опередившие остальное чело-

---

© А. А. Игнатъев

<sup>1</sup> Как и Рене Генону, мне представляется необходимым использовать этот термин в отличие от более распространенного «теософия». Генон поясняет, что ранее слово «теософия» служило общим наименованием для многочисленных эзотерических концепций, основанных на христианстве (Якоб Беме, Вильям Ло, Джейн Лид и др.), с которыми у «теософии» Е. П. Блаватской весьма мало общего (*Guénon R.* *Théosophisme: Histoire d'une Pseudo-Religion*. P. 5–6).

<sup>2</sup> *Guénon R.* *Op. cit.*

<sup>3</sup> *Вашингтон П.* Бабуин мадам Блаватской.

<sup>4</sup> *Johnson K. P.* *The Masters Revealed: Madame Blavatsky and the Myth of The Great White Lodge.*

<sup>5</sup> *Maistre L. de.* *L'Enigme René Guénon et les «Supérieurs Inconnus».*

<sup>6</sup> *Андреев А. И.* Гималайское братство: Теософский миф и его творцы (Документальное расследование).

вечество на многие тысячелетия. Как пишет сама Е. П. Блаватская, «Махатма. Адепт высшей степени. Возвышенные существа, которые, достигнув полной власти над своими низшими принципами, живут, таким образом, вне препятствий со стороны “человека плоти” и обладают знанием и силой, соответствующими той стадии, которую они достигли в своей духовной эволюции»<sup>1</sup>. Другое определение понятию «махатма» дала Анни Безант: «Это человек, ставший совершенным, достигший единства с Божественным, это человек, который постепенно развил способности духовной природы и стоит победителем там, где мы сегодня сражаемся»<sup>2</sup>. Оккультные способности махатм, по уверению теософистов, могут показаться сверхчеловеческими. Например, «Братья» якобы способны читать мысли других людей и общаться по психическому телеграфу»<sup>3</sup> с другими махатмами, в каком бы месте те ни находились, а также перемещаться в астральном теле в любую точку на Земле и даже на другие планеты. Моральный же облик махатм всегда рисовался теософистами сугубо в духе викторианского пуританизма<sup>4</sup>. Как пишет Ч. Ледбитер, «адепт же – это человек, развитый во всех отношениях. Его преданность, любовь, сочувствие и сострадания совершенны, и в то же время интеллект адепта гораздо выше, чем мы можем даже осознать, и духовность его чудесна и божественна. Он стоит несравненно выше всех известных нам людей благодаря тому, что он развит полностью»<sup>5</sup>. Теософисту Г. Пурукеру, враждовавшему с Ледбитером, махатмы и вовсе виделись в каком-то радужном свете: «В этих великих людях нет ничего сверхъестественного. Они – самые здравомыслящие люди на земле, самые кроткие, самые добрые, самые жалостливые, самые сострадательные, более всех стремящиеся к братству, самые мирные и мудрые...»<sup>6</sup>.

Махатмы, согласно теософистам, занимают высшую ступень в тайной духовной иерархии<sup>7</sup>. Анни Безант уточняла, что «Степень Учителя – пятая в великом Братстве, члены которого опередили обычную эволюцию. Четыре низших степени состоят из посвящённых учеников, живущих и работающих по большей части неизвестными обычному миру, выполняя работы, порученные теми, кто над ними стоит»<sup>8</sup>. Основным местопребыванием «братьев» служит Тибет<sup>9</sup>. Отсюда они незримо направляют ход мировой

---

<sup>1</sup> Блаватская Е. П. Теософский словарь. С. 257.

<sup>2</sup> Безант А. Учителя. С. 25.

<sup>3</sup> Термин XIX века, когда телеграф казался вершиной прогресса. Сейчас бы, наверное, сказали: «по психическому интернету».

<sup>4</sup> Безант А. Учителя. С. 43–46.

<sup>5</sup> Ледбитер Ч. Учителя и путь // [URL]: <http://www.theosophy.ru/lib/mastpath.htm>.

<sup>6</sup> Пурукер Г. Махатмы и подлинный оккультизм. С. 353.

<sup>7</sup> У Блаватской эта иерархия именуется Великой Белой Ложей (Great White Lodge), Рерихи же предпочитали название «Великое Белое Братство».

<sup>8</sup> Безант А. Ук. соч. С. 55.

<sup>9</sup> У Рерихов «штаб-квартира» Братства расположена в легендарной стране Шамбале.

истории. Махатмы являются основоположниками всех религий. Каждую из них они дают людям в соответствии со сложившимися условиями в подходящее время для ускорения «эволюции человечества»; отсюда пропагандируемое теософистами и рерихианцами «братство всех религий». Вмешиваются махатмы и в текущие политические события. Якобы они предупреждали шведского короля Карла XII об опасности похода на Россию, а королеву Марию Антуанетту – о грозящей революции, а также способствовали отделению Америки от Англии<sup>1</sup>. Теософист-раскольник У.К.Джадж писал: «Великие теософские Адепты, разыскивая в мире разум, через который они могли бы произвести в Америке нужную реакцию, нашли в Англии Томаса Пейна. В 1774 году они повлияли на него с помощью достойного Брата Бенджамина Франклина, чтобы он приехал в Америку. Он прибыл сюда и стал главным подстрекателем отделения колоний от Британской Короны»<sup>2</sup>. Все эти легенды не имеют под собой никакого основания и не подтверждаются серьезными историками, однако до сих пор используются почитателями Блаватской и Рерихов. Из известных европейцев членами тайного общества якобы были Парацельс, Сен-Жермен и Калиостро. Что касается Е. П. Блаватской, то «контактировавших» с ней махатм звали Кут Хуми, Мория и Джвал Кул, а деятельностью Рерихов руководил Мория, первоначально выступавший под именем Аллал-Минг.

Надо отметить, что миф о братстве махатм претерпел значительную трансформацию. Шамбала Рерихов – это нечто совсем иное, чем Великая Белая Ложа Блаватской, у которой представления о махатмах менялись с ходом времени. В свою очередь, рериховской Шамбале далеко до Шамбалы Эрнста Мулдашева и других современных контактеров.

### *Рождение легенды*

У самой Блаватской махатмы появляются только после ее прибытия в Индию в 1878 г., куда она отправилась после разоблачения ее медиумической деятельности Дангласом Хоумом<sup>3</sup>. Именно тогда эта склонная к фантазиям и авантюрам женщина стала утверждать, что не только находится в настоящее время в контакте с великими духовными учителями Востока, но и чуть ли не с детства общается с ними. По ее словам, некий «учитель-индиец» дважды спасал ей жизнь, а затем она встретила его в 1851 или 1852 г., когда тот приезжал в Лондон в свите премьер-министра Непала<sup>4</sup>. Однако заметим, что до поездки в Индию ни о каких «гималайских наставниках» не было и речи, а их место занимали совсем другие «учителя». Так, в период своего увлечения спиритизмом Блаватская по прибытии в Амери-

---

<sup>1</sup> Письма Махатм. С. 4.

<sup>2</sup> Джадж У. К. Учителя и адепты. С. 281.

<sup>3</sup> Guénon R. Op. cit. P. 41.

<sup>4</sup> Андреев А.И. Ук. соч. С. 27–32; Безант А. Е. П. Блаватская и учителя мудрости. С. 65; Ледбитер Ч. Учителя и путь.

ку в 1873 г. утверждала, что ею руководит дух Джон Кинг (упоминавшийся многими другими медиумами того времени), с которым она тоже якобы была знакома с детства<sup>1</sup>. Генон высказывает предположение, что под именем Джона Кинга скрывался живой человек, член некой тайной организации, который и направил Блаватскую в Америку, подготовив ее встречу с Олкоттом<sup>2</sup>. При этом Генон ссылается на последнего, в своих письмах Стейнтону Мозесу упоминавшего Джона Кинга именно как человека во плоти и крови и даже сообщавшего, что тот является членом масонской ложи.

Затем, в сентябре 1875 г. Джона Кинга на посту «куратора» Блаватской сменил другой дух, выступавший под египетским именем Серапис<sup>3</sup> Прототипом для образа Сераписа<sup>4</sup> послужил, возможно, ее старый друг Паолос Метамон<sup>5</sup>. Выход на сцену Сераписа соответствует периоду в жизни Блаватской, когда она оставила занятия спиритизмом и увлеклась оккультными теориями, будто бы берущими начало из Древнего Египта, на пару с Олкоттом даже вступив в Н. В. of L. (Hermetic Brotherhood of Luxor). В это общество их обоих ввел Джордж Х. Фельт, представлявшийся «профессором математики и египтологии». Разумеется, к египтологии Фельт не имел никакого отношения. Впрочем, Блаватская и Олкотт не задержались долго в рядах Н. В. of L., а были изгнаны оттуда еще до их поездки в Индию. Основанное в ноябре 1875 г. Теософское общество тот же Фельт предлагал назвать «египтологическим», однако Блаватская и ее сподвижники предпочли именно первое название, поскольку его предложил их спонсор Генри Дж. Ньютон (Фельт же вскоре бесследно исчез). К тому же периоду относится и написание Блаватской книги «Разоблаченная Изида»<sup>6</sup>, в которой нет ни слова о махатмах, а реинкарнация названа крайне редким явлением (что соответствует воззрениям Н. В. of L.)<sup>7</sup>.

Однако интерес к Древнему Египту постепенно уходит у Блаватской на второй план (конечно, не исчезая совсем), и она обращает свой взгляд гораздо дальше, в Индию и на Тибет. В конце 1877 г. Теософское общество устанавливает официальные контакты с неоиндуистской реформаторской организацией «Арья самадж», основанной Даянандой Сарасвати, и вскоре Блаватская радостно сообщает, что удостоилась степени самой древней из масонских лож Индии, существовавшей еще до прихода Иисуса Христа. Однако, как справедливо замечает Р. Генон, «Арья самадж» было основано совсем недавно и не имело ничего общего с масонством. Здесь очень ярко проявились тщеславие и невежество Блаватской, смотревшей на Восток

---

<sup>1</sup> *Guénon R.* Op. cit. P. 17.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 19–20.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 20.

<sup>4</sup> Когда наступит время махатм, то о Джоне Кинге она будет отзываться с крайней степенью неприязни.

<sup>5</sup> *Андреев А. И.* Ук. соч. С. 41.

<sup>6</sup> *Блаватская Е. П.* Разоблаченная Изида.

<sup>7</sup> *Guénon R.* Op. cit. P. 23–25.



сквозь масонские «очки». И египетского Сераписа вскоре сменили индо-тибетские махатмы.

Первоначально махатмы отнюдь не представлялись сверхлюдьми, каковыми они станут впоследствии. Это были индийские и тибетские мудрецы, которые не только хотели познакомить Запад со своими знаниями, но и сами не возражали против учебы у европейцев. Так, Синнетт пишет о Кут Хуми: «Он родился в Пенджабе и уже в раннем детстве увлекся оккультизмом. В юные годы его отправили в Европу по настоянию родственника, который сам был оккультистом. Там молодой человек постиг знание Запада, а затем получил полное посвящение в более глубокое знание Востока»<sup>1</sup>. Также Мэри К. Нэф писала: «...в 1870 годах Махатма Кут Хуми был студентом в Европе, молодым человеком, получавшим западное образование. Доктор Гуго Вернекке и профессор Фехнер рассказывали о его присутствии в Лейпцигском университете и о последующем посещении им Цюриха»<sup>2</sup>.

Впоследствии, однако, Е. П. Блаватская будет утверждать, что Кут Хуми получил полное посвящение уже во время своих прежних воплощений, так как «учителя», в противоположность обычным людям, могут сохранять память о своих прошлых жизнях<sup>3</sup>. Хотя махатмы и изображались уроженцами Северо-Западной Индии, Блаватская поместила их в область Тибета, что неудивительно. Тибет в ту пору был недоступной для иностранцев, совершенно закрытой страной, и это, как замечает Генон, делало невозможной проверку сообщавшихся ею сведений<sup>4</sup>. Кроме того, сама Блаватская утверждала, что в молодости на протяжении трех (по другой версии – семи лет) она жила на Тибете, где под руководством Кут Хуми и Мории занималась изучением тибетского буддизма и тайного языка посвященных – *сензаром*<sup>5</sup>. Впрочем, все серьезные исследователи считают это выдумкой. Сама Блаватская тибетским языком не владела, да и о буддизме у нее было достаточно смутное представление. Как пишет современный буддолог А. А. Терентьев по поводу ее статьи «Тибетские учения», «к “тибетским учениям” содержание статьи не имеет никакого отношения. Статья представляет собой фантазирование автора, отталкивающегося от нескольких не вполне правильно понятых тибетских слов. Дух статьи свидетельствует о полном незнании сути буддийской философии, а такие выражения, как, например, приписываемое северному буддизму утверждение, что “хорошие духи – это Будды, умершие пророки” (с. 161), “голос ‘эго’, известный как Гуань-инь” (с. 163) или “адепт, искусный в Алайя-виджнана” (с. 166), с точки зрения буддизма, являются совершенной бессмыслицей»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Синнетт А. П. Оккультный мир.

<sup>2</sup> Нэф М. К. «Братья» мадам Блаватской. С. 201.

<sup>3</sup> Guénon R. Op. cit. P. 41.

<sup>4</sup> Ibid. P. 55.

<sup>5</sup> Андреев А. И. Ук. соч. С. 33; Вашингтон П. Ук. соч. С. 44–45.

<sup>6</sup> Андреев А. И. Ук. соч. С. 38. Guénon R. Op. cit. P. 13.

Не осталось у Блаватской никаких вещественных доказательств пребывания на Тибете (дневниковые записи, книги и т. д.). Кроме того, подобное пребывание было бы весьма затруднительным по следующим причинам. Во-первых, как уже говорилось, Тибет в ту пору был закрыт для европейцев, поскольку далай-ламы, следуя воле китайских императоров, в подчинении у которых они находились, проводили строго изоляционистскую политику, а потенциальных шпионов перехватывали как китайские, так и британские патрули<sup>1</sup>. Во-вторых, даже кратковременное пребывание в такой высокогорной стране, как Тибет – нелегкое испытание для европейцев, а тем более трудно представить, чтобы не отличавшаяся особо крепким здоровьем Блаватская смогла провести там столько лет<sup>2</sup>.

Тем не менее Блаватская создала немало легенд о своих мнимых учителях. Согласно сообщению ее сестры В. Желиховской, «она всегда говорила, что те двое Махатм, которых она лично знает, очень разнятся по характерам и образам жизни. Что Махатма Кут Хуми гораздо доступнее; живет с сестрой своей и племянником в Куэньлуэ; а Махатма Мория, собственно ее гуру, постоянного жилища не имеет, гораздо серьезнее и строже и в вечных передвижениях, находится там, где в данную минуту он нужнее»<sup>3</sup>. Впрочем, согласно другому рассказу В. Желиховской, Мория вовсе не тибетский вариант Агасфера, а занимает высокую должность «чутукты» при дворе панчен-ламы. «Чутукта» – это, возможно, хутухта, высший иерарх буддийского духовенства в Монголии, а вовсе не название придворной должности на Тибете<sup>4</sup>. Впрочем, теософистов никогда особо не волновали противоречия и даже нелепицы в сообщаемых ими сведениях.

Блаватская не только встречалась с махатмами сама: свидетелями этих встреч были некоторые ее ученики. Как пишет Анни Безант, «после того как Штаб-квартира Общества переехала в Адьяр (Мадрас) 30 декабря 1882 года, подобные появления Учителей случались часто; для работников стало домашней традицией собираться по вечерам на плоской крыше, и туда снова и снова приходил видимый Учитель, благосклонно говорил с ними и давал им указания»<sup>5</sup>. Впрочем, конкретные имена лиц, присутствовавших на подобных встречах, не называются. Тем более у нас еще меньше оснований доверять свидетельству Чарльза Ледбитера, который утверждал, что «...много раз видел Учителя М., Учителя К. Х., Учителя Д. К., а также еще одного члена Братства, не считая одного-двух учеников-посланников. Эти появления иногда происходили на плоской крыше главного здания, иногда в моей собственной комнате на берегу реки, а в некоторых случаях в саду. Материализации часто продолжались до двадцати минут, а, по крайней мере, в двух случаях длились значительно больше полчаса»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Андреев А. И. Ук. соч. С. 35; Вашингтон П. Ук. соч. С. 45.

<sup>2</sup> Вашингтон П. Ук. соч. С. 45.

<sup>3</sup> Андреев А. И. Ук. соч. С. 34.

<sup>4</sup> Там же. С. 34–35.

<sup>5</sup> Безант А. Е. П. Блаватская и учителя мудрости. С. 72.

<sup>6</sup> Там же. С. 72–73.

Впрочем, гораздо большую известность получили не эти «встречи», а загадочные письма махатм. Часть этих писем впоследствии вошла в знаменитый сборник, о котором будет говориться ниже. Как утверждала Анни Безант, письма «приходили самыми разными способами: по почте, неожиданно появляясь на столе, падая из воздуха и так далее. 10-го февраля 1882 года видели, как письмо падало перпендикулярно земле, на открытом воздухе, в десяти шагах от кресла мадам Блаватской и в семи – от маленькой группы, которая наблюдала его падение»<sup>1</sup>.

Таковы в общих чертах представления Блаватской о махатмах. Очевидно, что ничего общего с традиционными индуистскими и буддийскими учителями эти персонажи не имеют. Начнем с самого термина «махатма». На санскрите это сложное слово, состоящее из двух элементов: mahā- от mahant «великий» и ātman «душа», и имеющее два основных значения<sup>2</sup>. Во-первых, это просто эпитет, который в санскритской литературе может прилагаться к любым выдающимся персонажам и не несет особой смысловой нагрузки. В «Девихагавата-пуране» (VI. 1. 3, 2. 45) он встречается даже применительно к демону Вритре. Это вовсе не какой-то класс учителей или сверхъестественных существ вроде часто упоминаемых риши, гандхарвов, апсар, киннаров и т. д. Как замечает петербургский индолог А.В. Парибок, «представление о махатмах не отличается особой отчетливостью и никак не связано с выдумками по поводу этого слова у теософов»<sup>3</sup>. В принципе, этот эпитет стоит в ряду других, похожих на него ragamātma («высочайшая душа»), mahātejas («великоблестательный») и др. В новейшее время этот эпитет стал применяться по отношению к тем, кого считают святым, и особенно он стал известен как эпитет Ганди<sup>4</sup>. Разумеется, традиционным индуистам не пришлось бы именовать таковыми неких Кут Хуми или Морию, которые не упомянуты ни в одном священном индуистском тексте. И даже неоиндуистские гуру вроде Сатьи Саи Бабы или Шри Чинмоя никогда не говорили о «махатмах» и не ссылались на них. Более того, Свами Вивекананда, будучи сам сторонником реформистского индуизма, очень критически относился к теософизму Блаватской, который иронически называл «блаватскософией»<sup>5</sup>. Приходится констатировать, что миф о «махатмах» однозначно создан не индийцами и предназначен для внутреннего употребления западными любителями «индийской духовности». Правда, Елена Рерих впоследствии утверждала, что якобы индийцы многое знают о махатмах, но охраняют это священное знание от непосвя-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 80.

<sup>2</sup> Apte V. Sh. The Student's Sanskrit – English Dictionary. P. 429.

<sup>3</sup> Парибок А. В. Махатма. С. 271.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Вивекананда Свами. Практическая веданта. Избранные работы. Известно, что теософисты поначалу считали Вивекананду своим сторонником и даже именовали его «братом» (Guénon R. Théosophisme: Histoire d'une Pseudo-Religion. P. 168), однако он быстро охладел к их движению.

щенных<sup>1</sup>. В таком случае встает вопрос о том, почему тогда это знание вообще стало известным миру, и почему первым его глашатаем стала Блаватская, имевшая о «восточной духовности» весьма смутные и путаные представления.

### *В поисках прототипов махатм*

Как следствие, встает закономерный вопрос, являлись ли махатмы чистой выдумкой Блаватской или у них были реальные прототипы, разукрашенные ее фантазией и фантазией ее последователей. Генон полагает, что имеет место второе, ибо «искусно приготовленную смесь правды и лжи труднее и опаснее всего разоблачить»<sup>2</sup>. Махатмы, по его мнению, нужны были в качестве масок для влиятельных лиц, которые действовали за спиной Блаватской, но этим их значение не исчерпывается. Теософисты представляли махатм как некое эталонное воплощение образа «восточного мудреца» и связывали их с риши ведийской эпохи и архатами первоначального буддизма. Однако традиционные гуру не прятались от людей и не общались со своими учениками посредством подметных писем, высоко ценились именно устное слово и непосредственное, живое общение учителя и ученика. Кроме того, эти гуру не образовывали какой-либо тайной централизованной и иерархической организации. Генон наглядно показывает, что Блаватская просто переносит на индийскую почву представления розенкрейцеров и масонов о посвященных высоких ступеней, подобно тому как средневековые художники изображали в рыцарских доспехах героев античных и библейских преданий. У розенкрейцеров эти посвященные именовались «адептами», а у масонов – «высшими неизвестными». В этом нет ничего удивительного, потому что Блаватская поддерживала контакты с организациями, претендующими на «розенкрейцерство», и была знакома с трудами, содержащими определенные сведения по данной теме («Пылающая звезда» барона Чуди, «*Magia Adamica*» Евгения Филалета)<sup>3</sup>. Согласно теософистам, число глав Великой Белой ложи равно семи<sup>4</sup>. Семь адептов также было у розенкрейцеров, и эти адепты обладали «эликсиром долголетия»<sup>5</sup>. Упоминаются адепты, которые якобы прожили несколько столетий и которые, являясь в разные эпохи, внешне совершенно не менялись. Наиболее известна история графа Сен-Жермена, которого теософисты записали в свои ряды. Что касается идеи помещать обитель высших посвященных в Индию или Центральную Азию, то она также происходит от розенкрейцеров и масонов. Так, в начале XVIII в. силезский пастор Зиг-

---

<sup>1</sup> Рерих Е. И. Рерих Н. К., Асеев А. М. «Оккультизм и йога». Летопись сотрудничества. Т. I. С. 442.

<sup>2</sup> Guénon R. Op. cit. P. 50.

<sup>3</sup> Ibid. P. 92.

<sup>4</sup> «Семь Коганов отвечают семи Кумарам “Тайной доктрины”», как напишет впоследствии Е. Рерих в предисловии к «Письмам Махатм».

<sup>5</sup> Чрезвычайно высокая продолжительность жизни приписывается и махатмам.

мунд Рихтер, писавший под псевдонимом Синсерус Ренатус, утверждал, что некоторое время назад наставники розенкрейцеров удалились в Индию, и ни одного из них не осталось более в Европе. Генрих Нойхауз<sup>1</sup> добавлял, что этот отъезд произошел после начала Тридцатилетней войны. И знаменитый шведский мистик Сведенборг утверждал, что только среди мудрецов Тибета и Тартарии следует искать «потерянный ключ» к тайнам посвящения<sup>2</sup>.

Кроме того, как указывает автор книги «Бабуин мадам Блаватской» П. Вашингтон, сильное влияние на Блаватскую оказало творчество популярного в XIX в. английского романиста Бульвер-Литтона (1803–1873), в котором присутствует тема тайного братства магов-сверхлюдей, изображаемого в духе современной утопии. Блаватская зачитывалась книгами Бульвер-Литтона и, как замечает П. Вашингтон, само ее учение выросло на основе материала этих книг<sup>3</sup>. Известно также, что другом Бульвер-Литтона был известный оккультист Элифас Леви (1810–1875). Э. Леви проповедовал «тайную доктрину», объединяющую религиозные и магические учения всех времен и народов, (отсюда и название самого известного труда Блаватской), причем особенно его интересовали священные тексты индуизма. Согласно Леви, хранителями этой доктрины являются наделенные бессмертием и магическими силами Адепты. Итак, опираясь на легенды розенкрейцеров и масонов, на синтез восточных религий и западной магии Э. Леви в изложении Бульвер-Литтона, подкрепив его своими достаточно искаженными и смутными представлениями<sup>4</sup>, Блаватская и создала миф о «гималайском братстве учителей», которые якобы избрали ее, чтобы она возвестила миру их учение<sup>5</sup>. С Платоном и Пифагором она, правда, не имела ничего общего, представляя собой, скорее, тип феминистки XIX века: достаточно скандальная особа, бывшая заядлой курильщицей. Как заметил В. Т. Стед, она воплощала в себе все те качества, которые посвященный в божественные тайны не должен иметь<sup>6</sup>.

Если Р. Генон, указывая на возможность существования у махатм прототипов, не дает конкретного ответа о том, кто бы это мог быть, то американский исследователь Пол Джонсон вполне аргументированно утверждает, что махатмы в действительности представляли собой идеализированные образы трех ее индийских друзей-покровителей. Под именем Мории, по мнению Джонсона, скрывается кашмирский махараджа Ранбир

---

<sup>1</sup> Врач из Данцига, опубликовавший в 1618 г. памфлет «*Pia et Utilissima Admonitio de Fratibus Rosae Crucis*» («Честное и наиболее полезное предупреждение от Братьев Розы и Креста»), в котором было заявлено о существовании тайного братства розенкрейцеров.

<sup>2</sup> *Guénon R.* Op. cit. P. 54.

<sup>3</sup> *Вашингтон П.* Ук. соч. С. 49.

<sup>4</sup> Хотя П. Вашингтон и пишет о ее «обширных познаниях» в священных текстах, мы уже имели возможность убедиться в обратном.

<sup>5</sup> Там же. С. 50–54.

<sup>6</sup> *Guénon R.* Ук. соч. P. 81.

Сингх (1830–1885), с которым она познакомилась в Лахоре осенью 1880 г. Этот махараджа состоял членом Теософского общества и оказывал ему щедрую поддержку. Он в наибольшей степени соответствует описаниям Мории, которые можно отыскать у Блаватской. Ранбир Сингх отличался широкой веротерпимостью, в его владениях под его личным патронажем строились храмы различных конфессий. Кроме того, Ранбир Сингх рассчитывал на русскую военную помощь против англичан и даже отправлял две миссии в Российскую империю для ведения переговоров<sup>1</sup>.

Что касается Кут Хуми, то, как полагает Джонсон, в его образе выведен глава сикхской реформаторской организации «Сингх сабха» Тхакар Сингх Сандханвалия. Интерес Блаватской к сикхизму не случаен. Ей импонировало то, что сикхи, по ее мнению, исповедовали чистый монотеизм и были сторонниками «общечеловеческого братства» («The Brotherhood of Humanity»). Впрочем, для сикхов важна именно идея братства самих приверженцев сикхизма, а вовсе не абстрактного «братства всех людей». В начале 1880-х гг. Теософское общество в Индии сотрудничало с «Сингх сабхой» в деле противостояния христианским миссионерам, и именно в это время поток знаменитых «писем махатм», о которых речь пойдет ниже, достиг своего апогея. Тхакар Сингх также был противником британских колонизаторов и мечтал сбросить английское иго при помощи русских штыков<sup>2</sup>, т. е. в знаменитой «большой игре» занимал сторону Российской империи. Членом «Сингх сабхи» являлся и Сирдар Сингх Маджитхиа, который, по мнению П. Джонсона, и был третьим махатмой – Джвал Кулом<sup>3</sup>.

По моему мнению, истоки подобных представлений о «великих посвященных» следует искать в суфийском учении о «тайных святых». Через тамплиеров оно могло попасть в Европу и стать достоянием европейских эзотерических обществ. Здесь важно отметить три момента. Во-первых, согласно поверьям суфиев, эти святые не умирают, а пребывают в особом скрытом состоянии и могут общаться с избранными, во-вторых, они образуют иерархию (в отличие от христианских святых), и, в-третьих, они активно вмешиваются в дела мира. Первым из суфиев учение об иерархии святых разработал Тирмизи (IX в.). Согласно ему, глава этой иерархии именуется *кутб* («ось, столп») или *гаусс* («помощь»). Ему подчиняются три *нукаба* («заместители»), четыре *аутад* («опоры»), семь *абрар* («благочестивые»), сорок *абдал* («заместители»), три *ахйар* («лучшие») и четыре тысячи рядовых святых. Некоторые авторитетные учителя суфизма, например, Ибн Араби, утверждали; что существует семь абдал, по одному на каждый из климатов<sup>4</sup> Земли<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Андреев А. И. Ук. соч. С. 59–63.

<sup>2</sup> Там же. С. 63–65.

<sup>3</sup> Андреев А. И. Ук. соч. С. 66.

<sup>4</sup> Семь широтных зон в средневековой мусульманской географии.

<sup>5</sup> Шиммель А. Мир исламского мистицизма. С. 161.

Из всех групп этой иерархии особое значение обрели Семеро и Сорок святых<sup>1</sup>. «Семь святых» считались покровителями некоторых городов, например, Марракеша. Часто Семеро святых или девственников рассматриваются как единый объект почитания (то же можно сказать и о Сорока святых). Возможно, существует связь между почитанием Семи святых и Семью спящими, упоминаемыми в 18-й суре Корана. Есть также немало преданий и о Сорока святых. С ними связаны названия целого ряда городов и областей, например, Киркларели («округ сорока») в европейской части Турции.

Согласно традиции, святые отделены от мира своего рода завесой. «Из ревности Бог опускает на них завесу и скрывает их от других людей», – утверждал суфий Симнани<sup>2</sup>. Каждую ночь святые обходят мир и сообщают об увиденном кутбу. Благодаря им землю орошает дождь, и поля дают урожай. Подобные представления о святых были чрезвычайно популярны в простом народе.

### *«Письма махатм»: установление авторства*

Теперь подробно рассмотрим вопрос о так называемых «письмах махатм». История появления на свет этих писем такова. В декабре 1879 г. Блаватская приехала в Аллахабад по приглашению редактора местной газеты «Пионер» Альфреда Синнетта (1840–1921). Дом А. Синнетта считался настоящим интеллектуальным салоном. Синнетт и его супруга Пэйшнс живо интересовались спиритизмом и оккультизмом, и их внимание не могло не привлечь новомодное течение – теософизм. Кроме того, в Аллахабаде Блаватская познакомилась с Аланом Хьюмом (1829–1912), отставным чиновником и крупным специалистом по индийской орнитологии. Синнетт и Хьюм пожелали вступить в контакт с «братьями», о которых им поведала Блаватская (термин «махатмы» тогда еще не был в ходу), и осенью 1880 г. оба джентльмена стали «переписываться» с ними через основательницу теософизма. Часть этих писем, согласно утверждениям самих махатм, якобы передавались с помощью загадочного процесса «осаждения» (precipitation), при котором на бумаге как бы сами собой проявлялись мысли автора послания. Как позднее писала Мэри К. Нэф, «учитель не только сам не писал этих писем, их вообще никто не писал – они были “осаждены”, но “осаждены” всегда одним и тем же почерком, из-за чего они все и выглядели одинаково, точно так же как в наши дни все письма, рассылаемые из офиса, похожи друг на друга, поскольку напечатаны на одной и той же офисной машинке»<sup>3</sup>. Впрочем, в письмах Кут Хуми и Мории часто

<sup>1</sup> Заметим, что если семь святых можно соотнести с семью главами Великой Белой ложи, то семь корневых рас человечества, выделяемых в теософистском учении об эволюции, некоторым образом соответствуют семи пророческим циклам у исмаилитов, о чем ниже.

<sup>2</sup> Там же. С. 163.

<sup>3</sup> Нэф М. К. Ук. соч. С. 223.

упоминаются письменные принадлежности, и однажды Кут Хуми даже сетует на нехватку бумаги и чернил<sup>1</sup>.

Переписка эта продолжалась около пяти лет. Большинство писем «принадлежит» Кут Хуми, поскольку Мория «не любил» эпистолярного жанра. Семь первых писем Кут Хуми послужили основой для книги Синнетта «Оккультный мир», увидевшей свет в 1881 г., а последующие письма помогли ему в написании «Эзотерического буддизма» (1883)<sup>2</sup>.

В связи с публикацией «Оккультного мира» разразился скандал, нанесший чувствительный удар по находившемуся тогда в процессе становления теософистскому движению. Обнаружилось, что крупный фрагмент одного из писем Кут Хуми является простой копией речи, произнесенной в августе 1880 г. американским профессором Генри Киддлом и опубликованной в том же месяце в газете спиритов «Знамя света». Киддл написал письмо Синнетту с требованием объяснений, но тот даже не потрудился ответить. Тогда обиженный американец заявил об этом публично в спиритическом журнале «Лайт», что вызвало демонстративный уход многих теософистов из Теософского общества. Лондонское отделение Общества покинули такие видные фигуры, как С. Мозес, Ф. В. Персиваль и М. Коллинз<sup>3</sup>. В ответ Блаватская разразилась ругательствами в привычном для нее духе. Субба Роу же написал в журнале «Теософист», что «махатма, против которого было выдвинуто обвинение, без сомнения, сочтет ниже собственного достоинства предлагать какое-либо объяснение в свою защиту мистеру Киддлу или его последователям и сторонникам»<sup>4</sup>. Тем не менее махатме пришлось поступиться гордостью, и он предложил хитрый, изворотливый ответ. Сначала «сам» Кут Хуми «объяснил» случившееся тем, что он мог уловить написанное Киддлом из «пространственных библиотек Акаши», и отверг обвинение в плагиате, сославшись на то, что в Китае и на Тибете такого понятия не существует<sup>5</sup>. Тем не менее в «библиотеки Акаши» поверили немногие. Впоследствии Кут Хуми «придумал» еще одно объяснение. Якобы когда он продумывал текст письма, он два дня путешествовал верхом и поэтому очень устал. Находясь в таком состоянии, он мысленно продиктовал его в направлении одного не очень старательного ученика, недостаточно тренированного в «области психической химии»<sup>6</sup>. Измененный вариант письма (смысл которого был совсем другим) Синнетт включил вместе со своим объяснением в третье издание «Оккультного мира», однако, заметим, при подготовке девятого издания из него были удалены и какое-либо упоминание инцидента с Киддлом, и объяснение, до-

---

<sup>1</sup> Андреев А. И. Ук. соч.

<sup>2</sup> Там же. С. 104–105; Вашингтон П. Ук. соч. С. 78–80.

<sup>3</sup> Андреев А. И. Ук. соч. С. 115; Вашингтон П. Ук. соч. С. 94; Guénon R. Op. cit. P. 47.

<sup>4</sup> Нэф М. К. «Братья» мадам Блаватской. С. 235.

<sup>5</sup> Действительно, традиционные восточные цивилизации, как и средневековая европейская, не знали авторского права.

<sup>6</sup> Андреев А. И. Ук. соч. С. 116; Нэф М. К. Ук. соч. С. 235.



бавленное Синнеттом<sup>1</sup>. И современные почитатели Блаватской очень не любят, когда им напоминают об этом скандале.

В 1882 г. Хьюм заподозрил обман со стороны Блаватской (хотя это и не пошатнуло его веру в существование «учителей») и позже порвал с Теософским обществом. Синнетт же продолжал доверять ей, хотя после ухода Хьюма отношения между журналистом и основательницей Теософского общества стали напряженными, и в ее поздних письмах можно встретить немало иронии в адрес «тупости» и «ничтожества» Синнетта. Впрочем, это не помешало ему после смерти Блаватской занять пост вице-президента общества<sup>2</sup>.

Большая часть писем 1880–1884 гг., содержащих «объяснения» и «ответы» махатм на вопросы Синнетта, была опубликована Тревором Баркером в 1923 г. в издании «Письма Махатм А. П. Синнетту» два года спустя после смерти самого адресата, который возражал при жизни против их публикации<sup>3</sup>. Существующий ныне сборник «Письма Махатм»<sup>4</sup> включает как письма, приписываемые Кут Хуми и Мории, так и письма и записки самой Блаватской и ее сподвижников – Хьюма, Стейнтон Мозеса, Субба Роу и Олкотта, а также предисловие и комментарии Елены Рерих, которая в свое время и перевела эти письма на русский язык.

Поддельный характер «писем махатм» на основе анализа некоторого их количества выявил еще Ричард Ходжсон в 1884 г., действовавший по заданию Лондонского общества психических исследований. Помощь Ходжсону в этом деле оказали два эксперта-графолога, сравнивавшие письма Кут Хуми с письмами самой Блаватской. Как установила экспертиза, «письма учителей мудрости» были написаны в реальности самой Блаватской и одним из ее помощников, изгнанным из касты брахманом Дамодаром Маваланкаром. Именно отчет Ходжсона побудил Хьюма окончательно порвать с Блаватской и открыл многим другим глаза на сущность теософизма<sup>5</sup>. Как писала А. Безант о Ходжсоне, «его злая карма сделала его проводником великого горя (в этой жизни) для невинной женщины и того, что через нее он нанес неизбежный удар великому духовному движению»<sup>6</sup>. Окончательно же подложность писем была доказана в 1930-х гг. двумя братьями, – Гарольдом и Уильямом Хэар, – проводшими полный анализ их собрания<sup>7</sup>. Тем не менее «письма махатм» до сих пор пользуются авторитетом среди теософистов и рерихианцев. В распоряжении автора этой статьи имеется даже машинописная копия этих писем, имевшая подпольное хождение в советские годы.

---

<sup>1</sup> Андреев А. И. Ук. соч. С. 116.

<sup>2</sup> Вашингтон П. Ук. соч. С. 81.

<sup>3</sup> Там же. С. 104.

<sup>4</sup> Письма Махатм.

<sup>5</sup> Андреев А. И. Ук. соч. С. 76–78; Guénon R. Op. cit. P. 62–64.

<sup>6</sup> Безант А. Е. П. Блаватская и учителя мудрости. С. 116.

<sup>7</sup> Андреев А. И. Ук. соч. С. 107.

Что же показала экспертиза братьев Хэар? Прежде всего, как оказалось, так называемый «эзотерический буддизм», проповедуемый махатмами, имеет мало общего с реальным буддийским учением. В классических буддийских текстах на языке пали махатмы явно не сильны и цитируют их с ошибками и искажениями. При этом, выдавая себя за буддистов, махатмы отчего-то широко пользуются терминологией, заимствованной из философии индуизма, и поэтому тексты писем изобилуют такими индуистскими терминами, как «авидья», «майя», «гуны», «буддхи», «пракрити», «акаша», «джива», «Атман», «ишвара» и т. д.<sup>1</sup>

Английский язык Кут Хуми знает явно не лучшим образом, потому что в его письмах встречается множество пунктуационных, орфографических и грамматических ошибок. Например, только в одном письме №57 брата Хэар отыскали 70 орфографических ошибок. Важно отметить, что в текстах писем совершенно не ощущается влияние каких-либо восточных языков, зато язык их имеет сильный «французский привкус», он изобилует галлицизмами, многие фразы оказываются кальками с французского языка. Еще одна их особенность – присутствие американизмов, что проявляется как в американском написании отдельных слов (например, *skeptic* вместо *sceptic*), так и в использовании американских разговорных фразеологизмов<sup>2</sup>. Ключ к разгадке становится очевиден, если вспомнить, что Блаватская в детстве учила английский и французский языки, а потом жила и во Франции, и в Америке, восточных же языков она не знала вовсе. Об этом свидетельствовала и ее тетя Н. А. Фадеева<sup>3</sup>.

Также братья Хэар показали, что вопреки рассказам теософистов о чудесном способе появления писем они написаны самыми обычными чернилами на бумаге, распространенной в то время. Почерк Мории и вовсе содержит «русские буквы», что выдает автора «писем махатмы Мории» с головой<sup>4</sup>.

В итоге братья Хэар пришли к однозначному выводу, что «письма махатм» являются подделкой, и написаны они были либо самой Блаватской, либо под ее диктовку лицами из ее окружения<sup>5</sup>. Впрочем, вряд ли можно было ожидать чего-либо еще. То, что «письма» далеки от какой-либо «восточной мудрости» и являются продуктом наукообразного фантазерства, очевидно любому, кто хоть сколько-нибудь разбирается в реалиях индуизма и буддизма. Впрочем, и сам Синнетт признавал, что «чем больше читатели узнают Индию, тем меньше они захотят верить, что письма Кут Хуми написаны уроженцем этой страны»<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 107–108.

<sup>2</sup> Там же. С. 110.

<sup>3</sup> *Безант А. Е. П.* Блаватская и учителя мудрости. С. 64.

<sup>4</sup> *Андреев А. И.* Ук. соч. С. 117–118.

<sup>5</sup> Там же. С. 120.

<sup>6</sup> *Giénon R.* Op. cit. P. 46.

Какое представление о махатмах мы можем составить, основываясь на текстах написанных от их имени писем? Сразу отметим, что само слово «махатма» в сборнике писем встречается редко. Так, в письме №11 Кут Хуми упоминает «Старших Махатм» (11, с. 57). Большой же частью мы находим его в заключительных письмах: № 103, с. 609; № 154, с. 642; №152, с. 637; №157, с. 646–650-651, 653<sup>1</sup>. Намного чаще таинственные авторы писем именуются «адептами» или «братьями». Что касается их местонахождения, то это Тибет и Гималаи, хотя из письма, адресованного Субба Роу следует, что «адепты» обретаются и в равнинной части Индии: «Гималайские Адепты не боятся, что им будут досаждают каким-то образом англичане, если их существование станет известным им. Но адепты в Индии, я полагаю, поистине опасаются, что если их существование станет известным публике, то настанет конец их спокойному Самадхи и уединению» (№ 35, с. 166). Вокруг же местопребывания махатм на Тибете создается ореол таинственности: «Из глубин неизвестной долины среди крутых скал и глетчеров Терик-Мира, из долины, по которой никогда не ступала нога европейца с того дня, как породившая ее гора поднялась из недр нашей матушки-Земли, ваш друг посылает вам эти строки. Ибо здесь К. Х. получил ваши “сердечные приветы” и здесь он намеревается провести свои “летние каникулы”. Письмо из “обиталища вечных снегов и чистоты”, посланное в “обиталище порока” и там полученное» (№14, с. 74).

Утверждается, что махатмы обитают в «уединенных Ашрамах» (№4, с. 24). Но в буддийском Тибете, заметим, не может быть никаких ашрамов: *ашрам* – это сугубо индуистское понятие. Впрочем, употребление индуистских терминов в контексте философии и практики буддизма, как уже отмечалось, весьма характерно для Блаватской. Кроме того, в письме Мории говорится, что махатмы живут «в индо-тибетских хижинах» (№ 22, с. 126); что скрывается за этим выражением, неясно, а Субба Роу сообщает, что «Гималайские Адепты живут небольшими общинами» (№35, с. 167). Никаких описаний жилищ махатм в письмах не приводится.

Впрочем, махатмы вовсе не скучают «в полном уединении», как впоследствии будет утверждать Елена Рерих<sup>2</sup>, и из самих писем явствует, что они часто путешествуют пешком или верхом. Так, Кут Хуми ходит пешком к главе Братства, чтобы сообщить ему о желании Хьюма вступить с братством в контакт (№18, с. 107). «В октябре я буду в Бутане», – сообщает тот же Кут Хуми (№17, с. 103). В качестве постоянных дворов махатмам служат монастыри, а стало быть, они общаются с буддийскими монахами: «Я сейчас не дома, но нахожусь совсем близко от Дарджилинга в монастыре. <...> Я думал об отъезде к концу сентября, но нахожу это довольно

---

<sup>1</sup> Письма Махатм.

<sup>2</sup> Письма Махатм. С. 7.

трудным в своей собственной коже беседовать со Старой Леди<sup>1</sup>, если М.<sup>2</sup> доставит ее сюда», – сетует Кут Хуми (№88, с. 400–401). Каким образом Мория должен будет доставить Блаватскую в монастырь, в письме не раскрывается. О якобы вызвавшем инцидент с Киддлом путешествии Кут Хуми верхом уже шла речь. Вообще, в своих странствиях махатмы попадают в затруднительные ситуации, как и самые обычные люди. Так, Кут Хуми жалуется на дефицит бумаги на Тибете: «Время дорого, а материалы (я подразумеваю материалы для писания) еще более драгоценны. Так как “осаждение” в переписке с вами незаконно, недостаток чернил и бумаги в таком же положении из-за “Tamasha”, и так как я нахожусь далеко от дома и в таком месте, где магазины письменных принадлежностей менее нужны, чем воздух для дыхания, то наша переписка угрожает оборваться внезапно...» (№11, с. 68). Таким образом, оказывается, что существа, будто бы опередившие в своем развитии человечество на много лет, страдают все же от обычных бытовых проблем. Кроме того, как явствует из того же письма Кут Хуми, они становятся жертвой зловредности своих родственников: «Один друг обещает снабдить меня в случае большой нужды несколькими случайно уцелевшими у него листами, памятными останками завещания его дедушки, на которых тот лишил его наследства, и таким образом оставил ему состояние» (№11, с. 68).

Хотя подразумевается, что махатм много, из других членов братства упоминаются только двое. Первый – это Джвал Кул, или Джуль Кул, как в переводе Елены Рерих (упомянут в №73, с. 334; № 75, с. 337; №81, с. 365; №88Б, с. 391; №89, с. 401). Этот персонаж выступает в качестве *челы* (ученика) Кут Хуми. Именно он и есть тот «лишенный наследства» махатма, что был упомянут в предыдущем абзаце<sup>3</sup>. Начальником же их оказывается второй, носящий титул Коган (№26, с. 129, 135; №43, с. 117; №75, с. 337; №85, с. 380; №113, с. 543–544). Упоминается лишь «его святое лицо с необычно мерцающими глазами» (№91, с. 427), а также что он был в Индии (№114, с. 544). Впрочем, Коган не один, потому что Кут Хуми сообщает о «канцелярии Коганов» (№88Б, с. 388). Под канцелярией, как следует из контекста, здесь подразумевается некое собрание Коганов<sup>4</sup>. Кут Хуми также доводит до своего корреспондента, что существует высшая степень Коганов – Дхиан-Коганы, или планетные духи, и что Адепты стремятся стать ими «под конец карьеры», хотя есть Адепты выше Дхиан-Коганов (№91, с. 427).

Позже Е. Рерих напишет, что махатмы «допускают в свою Твердыню одного, много двух, кандидатов в столетие. Конечно, бывают исключения»<sup>5</sup>. Однако из «Писем Махатм» мы узнаем, что стать учеником махатм

---

<sup>1</sup> Блаватской.

<sup>2</sup> Мория.

<sup>3</sup> *Нэф М. К.* Ук. соч. С. 185.

<sup>4</sup> В данном случае мы имеем дело с неудачным переводом Елены Рерих.

<sup>5</sup> Письма Махатм. С. 7.

не так уж и сложно, и ими могут быть совсем никому не известные люди, а не только великие посвященные, как Парацельс и Сен-Жермен. Главное – уметь держать язык за зубами. Как сообщает Кут Хуми, «когда мы берем кандидатов в ученики, они дают обет держать в секрете и хранить молчание в отношении каждого получаемого ими указа. Нужно оказаться годным для ученичества, прежде чем обнаружить годность для адептства» (№81, с.359). Заметим, что это письмо приходит под грифом «строго секретно и доверительно», однако, как мы видим, секреты махатм оказываются секретами полишинеля. Далее, из письма №85, принадлежащего Кут Хуми, становится ясно, что оплотом братства являются именно обычные буддийские монастыри, а не некая загадочная твердыня, как будут утверждать впоследствии Рерихи. «Коган дал распоряжение, чтобы молодого Тујтіртоу, парня лет четырнадцати, сына Бабу Нобин Банерджи, которого вы знаете, приняли в качестве ученика в один из наших монастырей близ Чамто-Донг в ста милях от Шигадзе, а его сестру, девственную восемнадцатилетнюю йогини – в женский монастырь Пали» (№85, с. 380). Впоследствии, поверив в реальное существование махатм, весной 1855 г. близкий соратник Блаватской Дамодар Маваланкар отправился на Тибет и погиб в горах (было обнаружено его тело)<sup>1</sup>. Тем временем Олкотт радостно писал: «Учителя взяли Дамодара. Возвращение не обещано» (№115А, с. 553). «Мы пришлем его обратно», – отвечал Кут Хуми (№115Б, с. 553). Однако Маваланкар так и не вернулся. Анни Безант писала, что Маваланкар «отправился на север, в Твердыни Гималаев, с целью найти обитель Того, в кого он верил»<sup>2</sup>. А ведь раньше она же утверждала, что ученики Блаватской запросто общались с махатмами<sup>3</sup>, стало быть, они должны быть убеждены в их существовании, а не просто верить в них. И позднейшие теософистские авторы будут без зазрения совести пересказывать байку о несчастном Маваланкаре, который якобы «был взят в ашрам Учителя»<sup>4</sup>.

Махатмы активно «вмешиваются» в конфликты, в которых участвовали Блаватская и ее окружение. Так, в письме №91 Кут Хуми с иронией называет основателя «Арья Самадж» Даянанду Сарасвати, с которым Блаватская уже успела к тому времени поссориться, «индийским Лютером», «великим йогом» и «великим реформатором, страдающим неутолимым честолюбием», а также пишет о его «бесстыдной лжи» (№ 91, с. 412, 417). Нападки на Даянанду содержатся и в письме №105 (с. 501). Впоследствии теософисты обвиняли Даянанду, что он завидовал славе их общества и хотел поставить его под свой контроль<sup>5</sup>. Махатма также «пытался» урегулировать конфликт с Эдвардом Мэйлендом и Анной Кингсфорд; последняя

---

<sup>1</sup> Вашингтон П. Ук. соч. С. 106.

<sup>2</sup> Безант А. Е. П. Блаватская и учителя мудрости. С. 128.

<sup>3</sup> Там же. С. 72.

<sup>4</sup> Нэф М. К. Ук. соч. С. 155.

<sup>5</sup> Там же. С. 177.

занимала пост президента Лондонского отделения Теософского общества и претендовала на собственное понимание теософизма (№104, с. 499; №120, с. 569–570; №121, с. 573–579). Впрочем, как известно, из этого ничего не вышло.

Махатмы оказались крайне высокого мнения о значимости для истории своего детища – Теософского общества. После скандала с Киддлом и доклада Ходжсона, приведших к тому, что много разочарованных стало покидать общество, Кут Хуми писал: «... нынешний кризис, потрясающий Теософское общество до самого основания, является вопросом или гибели или спасения тысяч, вопросом прогресса или регресса человеческой расы, ее славы или бесчестья...» (№ 130, с. 609–610). Конечно, с позиции сегодняшнего дня смешно читать эти строки, так как Теософское общество вряд ли можно отнести к организациям, серьезно повлиявшим на ход мировой истории.

Однако махатмы имели и большие международные амбиции. Блаватская жаловалась на то, что ее считают русской шпионкой (№157, с. 653), но вот симпатии ее кураторов явно не на стороне русских. «Россия накапливает силы для вторжения в Тибет<sup>1</sup>. Если ей это не удастся, то это будет благодаря нам» (№ 4, с. 23). Если махатмы столь могущественны, то что тогда помешало им защитить Тибет от китайской оккупации в 1949 г.? Как замечает Юлиус Эвола, «Тибет не имел ни малейшего намерения подражать пути, избранному западными странами. Он сохранил в неприкосновенности свои традиционные структуры и считался страной, где в большем количестве, чем где-то бы то ни было, остались индивиды и группы, поддерживающие контакт со сверхъестественными и божественными силами. Но все это не помешало оккупации Тибета, его профанации и опустошению китайскими коммунистическими ордами, что помимо прочего, положило конец “мифу” о Тибете, который оказал столь чарующее влияние на спиритуалистические круги Запада»<sup>2</sup>. Хотя тут легендарный Черный Барон не прав, ибо до сего дня и на Западе и в России хватает людей, упорно продолжающих верить во всемогущее «Тибетское братство».

Вообще, «письма махатм» наполнены противоречиями и вопросами, на которых нет ответа. С одной стороны, махатмы выступают поборниками братства всех людей. «“Всемирное братство” не есть пустая фраза», – убеждает нас Кут Хуми (№4, с. 31), и он же осуждает «расовые предрасудки» (№6, с. 42). Теософское общество мыслится как зародыш этого самого братства, ведь оно «основано на широком гуманистическом принципе Всемирного Братства» (№101а, с. 479). Такова воля руководителей Великой Белой Ложи: «Старшие Махатмы желают, чтобы было положено начало «Братству Человечества», истинному Мировому Братству, которое

---

<sup>1</sup> В реальности ничего подобного не было. Российская империя никогда не планировала захват Тибета.

<sup>2</sup> Эвола Ю. Лук и булава. С. 354.

должно быть проявлено по всему миру и привлечь внимание высочайших умов» (№11, с. 57).

С другой стороны, не всем, как оказывается, есть место в светлом теософистском будущем, и махатмы с легкостью записывают целые страны, народы и цивилизации в «отсталые», «неспособные к развитию» и «обреченные на гибель». Например, негры или монголы могут только внешне подражать европейцам: «Возьмите африканца седьмого малого круга или монгола пятого круга, и вы можете сделать из них, если начнете с колыбели, наиболее блестящих и завершенных английских лордов. И все же он останется интеллектуальным попугаем» (№ 61, с. 242). С презрением Кут Хуми отзывается о «плоскоголовых обитателях Австралии» (№ 92, с. 432). У них, как и у бушменов и эскимосов, нет будущего (№62, с. 245). Китайцев и малайцев он же называет «павшими и уничтоженными подобиями человечества» (№ 92, с. 436). По мнению махатмы, народы Дальнего Востока неспособны к прогрессу, ибо цивилизация ограничена только «западной субрасой» пятой расы и «ее ответвлениями в Америке», в «Китае нет никакой «стремительности», а из Японии вы делаете просто карикатуру» (№ 92, с. 429). Впрочем, народы Запада тоже ничего хорошего не ждет: «... западная субраса погибнет в конце цикла, как субрасы Перу и Мексики» (№ 92, с. 430). Сначала под волнами скроется родина угнетателей Индии: «Последнее – будущая судьба ваших Британских островов, первых на списке жертв, которые будут уничтожены огнем (подводными вулканами) и водою. Франция и другие страны последуют их примеру» (№ 92, с. 438).

Махатмы в духе просветителей XVIII в. нападают на традиционные религии. Их возмущение вызывают «невежественные предрассудки и религиозное изуверство», «фанатизм и нетерпимость» (№1, с. 11), но при этом страдальцами за истину оказываются колдуны и медиумы. Подобная же критика в адрес традиционных верований и их приверженцев содержится в письме №57 (с. 222–223). Кут Хуми с презрением отзывается о вообразимом «Личном Боге» (№5, с. 40) и «божестве Моисеева закона» (№58, с. 227). В подобном же духе воинствующего прогрессизма писали и последующие теософистские писатели<sup>1</sup>. Но при этом «фанатизму и нетерпимости» христиан, мусульман и индусов противопоставляются не атеизм и свободомыслие, а мир и покой, будто бы царящие на Тибете: «Веками в Тибете мы имели высоконравственный, чистосердечный простодушный народ, лишенный благословения цивилизации и поэтому незапятнанный ее пороками. Веками Тибет был последним уголком на планете, не испорченным до той степени, чтобы препятствовать смешиванию двух атмосфер – физической и духовной» (№7, с. 51). Тибетский буддизм оказывается идеальной формой религии: «Если возразят, что мы тоже имеем храмы, что у нас тоже имеются священнослужители и что наши ламы тоже живут на добродетельные деяния <...>, доведите до сведения, что вышеперечисленные объекты имеют общего со своими западными эквивалентами только назва-

---

<sup>1</sup> Джадж У. К. Ук. соч. С. 272.

ние. Так, в наших храмах не поклоняются ни Богу, ни богам, только трижды священной памяти высочайшего и святейшего человека, какой когда-либо жил. Если наши ламы, чтобы почитать братство Бхикку, учрежденное самим нашим Благословенным учителем, пускаются в путь с тем, чтобы кормиться у мирян, то о последних, числом от 5 до 25000, заботится и кормит их Самгха (братство ламаистских монахов); монастырь снабжает необходимым бедных, больных и страждущих. Наши ламы принимают съестное, но никогда не принимают денег, и это в тех храмах, где людям объясняется и внушается, где исток зла. Им также преподают четыре благородные истины – *arīya sakka*, и цепь причинности (12 нидан) дает им решение проблемы происхождения и разрушения страдания» (№ 57, с. 223). Блаватская в переписке также заявляет о своей принадлежности к тибетскому буддизму, не упуская возможности пнуть индуизм: «Какое отношение имеем мы, последователи истинных Архатов, эзотерического буддизма и Сангиас, к шастрам и ортодоксальному брахманизму?» и ставит в пример своего соратника Д. Маваланкара, отказавшегося от касты (№153, с. 639). Сразу видно, что Блаватская никогда не была на Тибете, а иначе она никогда не писала бы таких восторженных слов.

Интересно сравнить «письма Кут Хуми» с впечатлениями Рерихов и их спутников, полученных во время пребывания на Тибете во время знаменитой Трансгималайской экспедиции 1927–1928 гг. Дико разочарованные, они не скупилась на резкие слова в адрес этой горной страны и ее жителей. Вот что писал сам Н. К. Рерих в знаменитой книге «Алтай – Гималаи»: «Есть что-то сужденное в умирании старого Тибета. Колесо закона повернулось. Тайна ушла. Тибету некого охранять, и никто не хранит Тибет. Исключительность положения как хранителя буддизма более не принадлежит Тибету, ибо буддизм, по завету Благословенного, делается мировым достоянием. Глубокому учению не нужны суеверия. Исканию истины не нужны предрассудки»<sup>1</sup>. Еще резче высказывались спутники Рерихов. Полковник Кордашевский, бывший начальником охраны экспедиции, называет Тибет страной «невероятного невежества и разложения»<sup>2</sup>, а к абригенам исполнен невероятного презрения: «Вокруг палаток толпятся любопытные тибетцы. Лица их поражают какой-то тупостью уже не дикарей, а каких-то вырожденков»<sup>3</sup>. Николай Рерих придерживался такого же мнения: «Следует подчеркнуть, насколько мало детей видно в Тибете. Н. К. Р. указывает, что это несомненный признак вырождения уходящего с исторической сцены народа. Ограниченность рождений – ясный этому признак»<sup>4</sup>. Особое негодование у Н. Рериха вызывает состояние буддизма на Тибете: «Верчение ручных, ветряных и водяных колес, оснащенных текстами, –

---

<sup>1</sup> Рерих Н. К. Алтай – Гималаи. С. 370.

<sup>2</sup> Декроа Н. (Кордашевский Н. В.) С экспедицией Н. К. Рериха по Центральной Азии. С. 290.

<sup>3</sup> Там же. С. 294.

<sup>4</sup> Там же. С. 193.



разве не колдовство? Потерянный смысл служения в бормотании ламами молитв, которых они не понимают. Ложь, пороки, лицемерие – это отвратительные особенности ламаизма, которым мы были свидетелями. Высокое имя Учителя Будды не может больше унижаться среди невежества, суеверия и кощунства»<sup>1</sup>.

Итак, Тибет, бывший у Кут Хуми оплотом духовности и высокой нравственности, оказался «курьезом паноптикума»<sup>2</sup> и тормозом на пути эволюции<sup>3</sup>. «Нужно ли в дальнейшем эволюционном движении существование среди других народов безответственного замкнутого Тибета? Где же они, заветы Будды...»<sup>4</sup>. По мнению профессионального востоковеда Юрия Рериха, которое приводит в своем дневнике доктор Рябинин, Тибет «после кратковременной и малой вспышки государственного сознания в VII и VIII вв. потом погрузился во тьму невежества и занялся извращением Великого Учения Будды»<sup>5</sup>.

Таким образом, если принять к сведению отзывы участников Трансгималайской экспедиции, то получается, что все будто бы написанное Кут Хуми о Тибете – эта простая выдумка, сочиненная никогда не бывшей в этой стране Блаватской.

Противоречивостью отличаются взгляды автора (авторов) «писем махатм» на проблему зла. С одной стороны, традиционные христианские представления о Сатане отвергаются: «Сатана есть лишь символ, а не реальный персонаж. Это лишь символ, противоположный Божественному символу, необходимый контраст того в нашем воображении. <...> Если бы Сатана был реальным персонажем, то существовало бы два Бога, и верование манихейцев было бы правильным» (№72г, с. 332). Тем не менее следы этого «верования манихейцев» слегка проскальзывают и в «письмах махатм». Например, письмо №15 содержит туманное упоминание о «борьбе Света против Тьмы» (№15, с. 78). Затем, в одном из своих писем Блаватская противопоставляет Дхиан-Коганам мамо-Коганов, чьим «законом является тьма, невежество, разрушение и т.д., тогда как законом Дхиан-Коганов является свет, знание, творчество» (№153, с. 640).

В том же письме Блаватская поясняет, кто такие мамо-Коганы. Оказывается, это «те боги, которым индусские, христианские, магометанские и все другие фанатические религии и секты поклоняются» (№153, с. 640). На Тибете влияние мамо-Коганов Блаватская связывала с движением красношапочников. Генон высказывает удивление этому факту, потому что сами тибетцы никогда не относили красношапочников к каким-либо «силам зла» и не противопоставляли их резко желтошапочникам, и высказывает предположение, что подобное негативное отношение связано с тем, что

---

<sup>1</sup> Там же. С. 197.

<sup>2</sup> *Рябинин К. Н.* Развенчанный Тибет. С. 392, 435.

<sup>3</sup> Там же. С. 369.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 435.

представители красношапочников не пожелали вступать с ней в контакт, и в результате она затаила на них обиду. И все же следует признать, что дуализм в учении Блаватской играет совершенно незначительную роль, в отличие от рерихианства, в котором «борьба Света и Тьмы» занимает центральное положение и обретает поистине апокалиптический размах.

В «письмах махатм» немало внимания уделяется теософистскому учению об эволюции человечества. Сам термин «эволюция» не случаен. В XIX в. он стал чрезвычайно модным благодаря теории Чарльза Дарвина. Отвергнув Дарвина, Блаватская тем не менее воспользовалась этим термином и придумала свое совершенно фантастическое и лишённое подтверждений учение о развитии человечества в виде смены семи основных рас, у каждой из которых есть свой Ману и Бодхисаттва<sup>1</sup>. Так сугубо современная и чуждая восточному духу идея легла в основу учения мнимых «тибетских наставников»<sup>2</sup>. Эта эволюция рисовалась (особенно более поздними теософистами) совершенно в радужном свете, как это и было присуще людям XIX в. с его культом прогресса и разума. Вот какие восторженные слова писала Анни Безант: «Вероятно, немногие сегодня будут оспаривать факт эволюции. Немногие станут отрицать, что наша раса развивается и что цикл за циклом вы будете обнаруживать, как народы продвигаются вперед, достигают все более высоких вершин знания, все более высоких вершин в росте и развитии»<sup>3</sup>. Впрочем, она тут же противоречит сама себе, утверждая, что тексты древних «демонстрируют глубину духовного знания, философской мысли и взгляда в человеческую природу, а также столь высокое нравственное учение, что величайшие умы нашего времени, как в морали, так и в философии, должны признать, что современный мир не может предоставить ничего, что хотя бы приближалось к этим писаниям по своей возвышенности»<sup>4</sup>. Генон также высказывает недоумение, как веру в прогресс можно совместить с приверженностью, по выражению Блаватской, «архаичной доктрине»<sup>5</sup>. Также А. Безант признает, что в современную эпоху «материальная сторона бытия прочно завоевала место под солнцем, а духовности в мире поубавилось»<sup>6</sup>. Так в чем же тогда заключается «эволюция»?

Спрашивается, откуда взялась эта смесь эволюционизма с оккультизмом, ведь мудрецы Индии никогда не утверждали ничего подобного? Более того, в священных текстах индуизма говорится о деградации всего сущего от сатья-юги к кали-юге, а не о какой-либо «эволюции». Мне представляется, что истоки теософистской концепции эволюции следует искать в представлениях исмаилитов, подобно тому, как миф о махатмах,

---

<sup>1</sup> Семиричность вообще провозглашается в «письмах махатм» законом Вселенной (№62, с. 244; №64, с. 264; №66, с. 284).

<sup>2</sup> *Guénon R.* Op. cit. P. 107.

<sup>3</sup> *Безант А.* Учителя. С. 25–26.

<sup>4</sup> Там же. С. 28.

<sup>5</sup> *Guénon R.* Op. cit. P. 108.

<sup>6</sup> *Безант А.* Учителя. С. 30.

возможно, берет свое начало из учения суфиев о «скрытых святых». Исмаилиты выделяют свои семь стадий эманации: Бог-Абсолют, Мировой разум, Мировая душа, первичная материя, пространство, время и совершенный человек, которые следуют друг за другом и составляют «горный мир». Подобно стадиям эманации, в горном мире, история человечества отмечена семью пророческими циклами, являющимися ступенями на пути к совершенству. Каждый цикл имеет своего пророка – *натика*, у которого есть помощник и истолкователь его речей и писаний – *самит* (ср. Ману и Будхисаттва у теософистов). Так, Моисей был натиком, а Аарон (араб. Харун) – самитом, Иисус Христос (Иса) – натиком, а апостол Петр (Бутрус) – самитом, Мухаммед – натиком, а Али – самитом. Заключительный, седьмой цикл будет отмечен пришествием последнего натика – ал-Каима. В каждом пророческом цикле за натиком следовали имамы. В конце истории человечество при посредстве натиков, самитов и имамов достигнет совершенного познания, и мироздание вернется к своему источнику – Мировому разуму. Верили исмаилиты и в перевоплощение душ. Кроме того, у них существовала иерархия семи ступеней посвящения<sup>1</sup>. Блаватская вполне могла встречаться с представителями исмаилитов во время своих путешествий и почерпнуть у них подобные представления. Интересно также отметить, что, согласно теософистской доктрине, люди первых рас были огромных размеров, а мусульманское предание утверждает подобное относительно Адама и его первых потомков. В обоих случаях рост людей постепенно уменьшался, пока не достиг современного<sup>2</sup>.

### *Наследники Блаватской о махатмах*

Вера в тибетских махатм легла в основу теософистского учения, поскольку считалось, что именно через них Блаватская получила «тайное знание». Таким образом, теософизм без махатм становился бы такой же бессмыслицей, как христианство без Христа. Как категорически заявила Анни Безант, «без махатм общество является нелепостью»<sup>3</sup>. Кроме того, эта вера породила убежденность в исключительной значимости Теософского общества: если им незримо руководят сами «великие учителя человечества», то какая другая организация может сравниться с ним? История, конечно, отвергла все эти претензии. Когда после смерти Блаватской в 1891 г. в Теософском обществе разгорелась борьба за власть между Олкоттом и руководителем Американской секции Уильямом Куаном Джаджем, Анни Безант поначалу поддерживала Джаджа, который убедил ее в том, что старый полковник собирается отравить ее, а потом все же перешла на сторону последнего. Обе стороны одинаково утверждали, что махатмы на-

<sup>1</sup> *Петрушевский Л.* Ислам в Иране VII–XV вв. С. 288–289.

<sup>2</sup> Сахих аль-Бухари. Достоверные предания из жизни Пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и да приветствует. С. 524.

<sup>3</sup> *Guénon R.* Op. cit. P. 57.

ходятся на их стороне. Будто бы Мория «написал» Олкотту письмо, в котором посоветовал оставаться на своем посту. Джадж же, в свою очередь, ссылаясь на «поддержку» другого махатмы – Кут Хуми. В конце концов, юридический комитет общества постановил, что вера в существование «учителей» является личным делом каждого, а не основой доктрины, а стало быть, «письма поддержки» от них в расчет приниматься не могут<sup>1</sup>. Впоследствии и Анни Безант заявила, что вера в махатм совершенно не обязательна для новоиспеченных теософистов: «Не каждый член Теософского Общества верит в существование Махатм. Многие из входящих в Общество не имеют знания и веры на этот счет, а правило нашего Общества состоит в том, что никакого заявления о вере не испрашивается ни от кого из тех, кто вступает в него»<sup>2</sup>. Возник парадокс, ведь, согласно теософизму, махатмы передали Блаватской основу ее доктрины, и вера в истинность этой доктрины основана исключительно на вере в махатм, и если махатм не существует, то и доктрина ложна, как на это уже указывалось выше.

Результатом этого стало то, что скандалы в Теософском обществе превратились в излюбленную тему желтой прессы. Как заметил один журналист, «каждый теософ отныне мог в свое удовольствие рассылать приятелям письма от Махатм, и ни один теософ не смел усомниться в их подлинности»<sup>3</sup>. Но что еще забавнее, в борьбе в Джаджем Безант стала ссылаться на послания, полученные ею от духа Блаватской из загробного мира! Впоследствии Теософское общество будут сотрясать все новые и новые расколы, и всякий раз претенденты на место Блаватской будут ссылаться на поддержку махатм<sup>4</sup>. Так, заявили о себе несколько движений, выступавших под лозунгом «назад к Блаватской». А на основе отколовшейся Американской секции возникло «Универсальное братство и Теософское общество», которое возглавила преемница Джаджа в деле распространения теософизма в Новом свете – Кэтрин Тингли (ее звали «Пурпурная мать»). Тингли также ссылаясь на связь с махатмами, и, по ее утверждению, даже лично встречалась с Кут Хуми близ Дарджилинга<sup>5</sup>.

Тем не менее Теософское общество, руководимое Анни Безант, находилось на подъеме в начале XX в., когда его лидер активно включилась в борьбу за самоуправление Индии, и теософистское движение стало весьма влиятельным в сфере политики. Теософистами были шесть членов британского парламента и будущий лидер Лейбористской партии Джордж Лэксбери. Большую роль в деятельности общества сыграл тогда не раз уже упоминавшийся Чарльз Ледбитер (1841–1934). По характеру он был неутомимым сочинителем, и поэтому стал хорошим помощником Анни Бе-

<sup>1</sup> Вашингтон П. Ук. соч. С. 124–125; Guénon R. Op. cit. P. 158.

<sup>2</sup> Безант А. Учителя. С. 23.

<sup>3</sup> Вашингтон П. Ук. соч. С. 125.

<sup>4</sup> Там же. С. 125–126.

<sup>5</sup> Впоследствии она «описала» эту встречу в книге «Боги ждут» (Вашингтон П. Ук. соч. С. 124–125).

зант, не отличавшейся такими способностями к фантазированию. Тексты, написанные Ледбитером, легки и занимательны, не в пример тяжеловесным опусам Блаватской. Весьма скудные сведения о махатмах у основательницы теософизма он дополнил пышными рассказами. Особенно много занимательного Ледбитер написал о «допотопных цивилизациях» (Лемурия, Атлантида)<sup>1</sup>. Лытя снобизму англичан викторианской эпохи, Ледбитер много насочинял касательно прошлых жизней видных деятелей Теософского общества. Оказывается, в своих прежних рождениях все они были знаменитостями (мудрецами, полководцами и др.), связанными между собой в причудливых комбинациях. Например, сам Ледбитер был дочерью Анни Безант на Марсе и ее свекровью в Древнем Египте<sup>2</sup>. А полковник Олкотт успел побывать индийским царем Ашокой и одним из правителей Персии<sup>3</sup>.

Что касается махатм, то, по словам Ледбитера, Кут Хуми выглядит так: «Учитель Кут Хуми носит тело кашмирского брахмана, и цвет кожи его так же светел, как и у обыкновенного англичанина. И у него волнистые волосы, а глаза его голубые и полные радости и любви. Волосы и борода у него каштановые, а когда попадает на них солнце, они блестят золотыми искорками. Его лицо довольно трудно описать, потому что улыбка постоянно меняет его выражение; нос его изящен, а большие глаза удивительно живого голубого цвета...»<sup>4</sup>. В книге «Учителя и путь» Ледбитер детально описывает жилища и образ жизни махатм: «Учителя Морья и Кут Хуми занимают дома на противоположных сторонах этой узкой ложбины, склоны которой покрыты соснами, а на дне протекает маленький ручей. По склонам, мимо их домов, сбегает тропинки, встречающиеся внизу у маленького мостика. Узкая дверь, которую можно разглядеть слева внизу картины, расположенная у мостика, ведет в целую систему обширных подземных залов, в которых помещается оккультный музей, хранителем которого от лица Великого Белого Братства состоит Учитель Кут Хуми. Содержимое этого музея весьма разнообразно; по-видимому, он предназначен для того, чтобы иллюстрировать весь процесс эволюции. Так например, там есть весьма жизненные изображения всех типов людей, существовавших на нашей планете от самого начала – от гигантских, но жидкого сложения лемурийцев до пигмеев – остатков еще более ранних и менее человеческих рас. Горельефные модели показывают все изменения поверхности Земли – условия, существовавшие до и после столь изменивших её великих катаклизмов. Огромные диаграммы иллюстрируют переселение различных рас мира и в точности показывают, как далеко распространились они от первоначальных своих источников. Другие такие же диаграммы посвящены влиянию различных религий мира, показывая, где практи-

---

<sup>1</sup> *Ледбитер Ч.* Очерки доисторических цивилизаций.

<sup>2</sup> *Вашингтон П.* Ук. соч. С. 138–149.

<sup>3</sup> *Guénon R.* Op. cit. P. 105.

<sup>4</sup> *Ледбитер Ч.* Учителя и путь.

ковалась каждая из них в своей первоначальной чистоте, где они смешивались с остатками других религий и из-за этого исказились. Изумительно жизненные статуи увековечивают физическую внешность некоторых великих лидеров и учителей давно позабытых рас; различные интересные предметы, связанные и с важными и даже незамеченными успехами цивилизации, сохраняются для рассмотрения потомством. Здесь можно видеть бесценные оригиналы манускриптов невероятной древности, как например, рукопись, выполненная рукой самого Господа Будды во время его последней жизни в теле царевича Сиддхартхи, и другая, написанная Господом Христом во время его воплощения в Палестине. Здесь же хранится тот чудесный оригинал «Книги Дзиан», которую описывает Е. П. Блаватская в начале «Тайной доктрины». Здесь же имеются странные писания иных, не наших миров. Отображены там также животные и растительные формы, из которых некоторые известны нам через ископаемые, хотя большинство из них совершенно неведомы современной науке. Имеются там также для исследования учеников настоящие модели некоторых из больших городов далекой и позабытой древности»<sup>1</sup>. Из той же занимательной книжки мы узнаем, что недалеко от домов махатм есть небольшой храм, куда местные жители приносят цветы и плоды. В доме у Кут Хуми есть большая библиотека, содержащая тысячи томов, многие из которых являются современными европейскими произведениями. Сам Кут Хуми – превосходный знаток английского, французского и немецкого языков<sup>2</sup>. У Кут Хуми также есть пишущая машинка, подаренная одним из учеников<sup>3</sup>. Как позднее писала Мэри К. Нэф, этим учеником был сам Ледбитер. Честно говоря, невозможно без улыбки читать следующие строки: «Журналистская работа Учителя К. Х. объясняет, зачем ему понадобились письменный стол-бюро и печатная машинка, которую его великий ученик, Ч. У. Ледбитер, через несколько лет после этого смог передать ему, путем разбора на составляющие ее атомы, в то время как она стояла на его столе, а затем реинтегрировать ее на столе Учителя в Гималаях»<sup>4</sup>.

Махатма живет с сестрой (или племянницей), выполняющей функции экономки, и со слугами, которым он щедро платит. Кроме того, он нанимает рабочих для возделывания сада. Кут Хуми верхом на лошади регулярно посещает некоторые монастыри, иногда в сопровождении Мориин, а также заезжает в гости к третьему махатме – Джвал Кулу, живущему неподалеку<sup>5</sup>.

Как мы видим, картина, нарисованная Ледбитером, весьма отличается от сведений, которые сообщала Блаватская. В описании Ледбитера «учителя» выглядят такими английскими сельскими джентльменами – старыми

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Что, впрочем, не мешает ему писать по-английски с большим количеством ошибок, как мы уже видели.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> *Нэф М. К.* Ук. соч. С. 167.

<sup>5</sup> *Ледбитер Ч.* Внутренняя жизнь.

холостяками, совершающими конные прогулки и заезжающими друг к другу в гости попить чая. Но, заметим, и у Блаватской и у Ледбитера махатмы живут в обычных условиях и среди обычных людей, с которыми свободно общаются, а не в каком-то особом таинственном месте.

Однако при этом уже у Ледбитера статус «махатм» повышается, во многом благодаря придуманным им историям об их перевоплощениях (отсюда и берет распространенная нынче мода фантазировать о том, кто кем был «в прошлой жизни»). Так, согласно Ледбитеру, Кут Хуми успел побывать в своих прежних воплощениях Пифагором, египетским жрецом Сартоном, жрецом Юпитера в Древнем Риме и буддийским философом Нагарджуной<sup>1</sup>. Мория же общался с Блаватской и Олкоттом несколько тысячелетий назад<sup>2</sup>. В будущем же Кут Хуми суждено стать Бодхисатвой шестой корневой расы (которая, согласно теософистскому учению, сменит нашу пятую расу), в то время как Мория станет ее Ману. Имя «Ману» принадлежит к индуистской традиции, а «Бодхисатва» – к буддийской, и, как справедливо замечает Генон, перед нами наглядный пример того эклектизма, на основе которого теософия строит свою «доктрину»<sup>3</sup>.

В то время как у Блаватской «братство махатм» в большей степени было локализовано на Востоке, в версии Ледбитера и Анни Безант оно оказывается чуть ли не вездесущим: «Они живут в разных странах и рассеяны по всему миру. Учитель Иисус обычно живет среди друзей в горах Ливана, учитель Илларион – в Египте, и у него критское тело, учителя М. и К. Х. – в Тибете, недалеко от Шигадзе, и оба они в индийских телах, учитель Ракоци – в Венгрии, но много путешествует. Мне неизвестны места пребывания “Венецианца” и учителя Сераписа. Похоже, места пребывания физического тела мало что значат, когда быстрое движение тонкого тела, по воле освободившегося от плотного, когда угодно переносит его обладателя куда бы он ни захотел»<sup>4</sup>. Более поздние теософистские авторы будут постоянно пополнять пантеон махатм новыми персонажами. Например, Мэри К. Нэф пишет о некоем Регенте Индии, Риши Агастье<sup>5</sup>. Зато Рерихи уже не упоминают ни о каких «старших братьях», живущих в горах Ливана или Венгрии, у них махатмы прочно обосновались в Шамбале. Как писала Елена Рерих, «махатмы Гималаев не могут длительно соприкасаться с аурами землян и даже просто находиться в атмосфере долин из-за несоответствия в вибрациях, потому что продолжительный контакт обоюдно вреден и, в случае землян, даже разрушителен. Так, во времена Е. П. Бл. Махатма К. Х., чаще других соприкасавшийся с аурой долин, был отозван Своим Иерархом в Твердыню для восстановления сил. Также мы знаем, что другой Махатма приезжал для свидания с Блаватской в горы Сиккима, Он

---

<sup>1</sup> *Ледбитер Ч.* Учителя и путь.

<sup>2</sup> *Guénon R.* Op. cit. P. 47.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 44–45.

<sup>4</sup> *Безант А.* Учителя. С. 56.

<sup>5</sup> *Нэф М. К.* Ук. соч. С. 149.

почти все время вдыхал особый препарат из озона»<sup>1</sup>. А вот от Ледбитера мы знаем, что махатмы не только запросто общаются с простыми смертными, но даже и эксплуатируют их в своем хозяйстве. Возможно, из-за этих противоречий Елена Рерих и недолюбливала Ледбитера, которого она обвиняла в негативном влиянии на Анни Безант<sup>2</sup>. Впрочем, Рерихи в этом отношении противоречат сами себе, ибо Николай Рерих утверждает: «Те, кто работает с Шамбалой, посвященные и посланцы Шамбалы, не сидят в уединении – они путешествуют повсюду»<sup>3</sup>. А Мэри К. Нэф писала: «“Братья” и “Учителя” постоянно находятся среди людей, и ныне так же, как и в интригующие дни Е. П. Б.»<sup>4</sup>. Непонятно, где находится правда.

Деятельность махатм, согласно той же А. Безант, заключается в помощи «развитию человечества». Так, например, они направляют «мыслетформы большой интеллектуальной силы, принимаемые и усваиваемые гениальными людьми, которые дают их миру; на этом уровне они также посылают свои пожелания своим ученикам, уведомляя их о задачах, за которые следует взяться»<sup>5</sup>. Интересно, что здесь нет ни слова о борьбе с «силами Тьмы», которая становится основным видом деятельности махатм у Рерихов, упоминается лишь нейтрализация «злых токов».

Однако после недолгого периода расцвета Теософское общество теряет сторонников и в 1920 – 1930-е гг. приходит в упадок. Во многом этому способствовали многочисленные скандалы вокруг аморального поведения видных деятелей общества, а также уход от теософистов Кришнамурти, которого ранее они провозгласили (по указанию, конечно же, махатм) мессией и новым «великим учителем человечества». Как в 1934 г. писала Елена Рерих, «теософический Корабль тонет». Причина этого, по ее мнению, заключается в том, что махатмы прекратили контакты с теософистами<sup>6</sup>. Да и вообще теософизм так и остался сугубо кабинетным, салонным течением, лишенным подлинной духовной практики и далеким от простых людей, о чем писал одно время увлекавшийся поэт-символист Л. Л. Кобылинский<sup>7</sup>. На теософистов смотрели как на нечто курьезное. В. Брачев приводит воспоминания одной женщины, общавшейся с российскими почитателями Блаватской в 1925 г.: «Я живу среди теософов и теософок в колонии. Это чудачки, чтобы не сказать чудовища. Все они вегетарианцы во всех отношениях, и мое единственное плотское наслаждение – это кусок сала, который я поджариваю тайно в лесу»<sup>8</sup>. Раз уж речь зашла об отечественных теософистах, то следует отметить еще факт, что в советское время они

---

<sup>1</sup> Письма махатм. С. 7.

<sup>2</sup> Рерих Е. И. Рерих Н. К., Асеев А. М. «Оккультизм и йога». Летопись сотрудничества. Т. I. С. 247.

<sup>3</sup> Нэф М. К. Ук. соч. С. 222.

<sup>4</sup> Там же. С. 244.

<sup>5</sup> Безант А. Учителя. С. 57.

<sup>6</sup> Рерих Е. И. Рерих Н. К., Асеев А. М. Ук. соч. С. 40.

<sup>7</sup> Взаимопроникновение культур: Коран в русской поэзии. С. 102.

<sup>8</sup> Брачев В. Чекисты против оккультистов. С. 356–357.



считали Сталина воплощением Ману, по крайней мере, так об это пишет знаменитый диссидент Андрей Синявский<sup>1</sup>.

Интерес к «восточной духовности», вспыхнувший в 1960-е гг. в Америке и Европе, лишь ненадолго способствовал оживлению его деятельности. Теософское общество продолжает существовать и поныне, но сейчас оно ни на что не влияет и особого общественного резонанса его деятельность не вызывает.

Но тем не менее теософизм имел определенное культурно-историческое значение. Так, он весьма повлиял на рост интереса западной публики к культуре восточных стран, на жителей которых долгое время смотрели как на «дикарей», «грязных азиатов», нуждающихся в привнесении «цивилизации». Для кого-то интерес к теософизму стал первой ступенью на пути знакомства с духовным наследием Индии и Тибета, но многие так и остались в плену у распространяемых теософистами мифов. И если о русской литературе говорят, что она вышла из шинели «Гоголя», так и о современных многочисленных псевдовосточных неоспиритуалистических течениях можно сказать, что все они имеют своим источником теософизм Блаватской. Все присущие этому последнему черты – эклектизм, наукообразие (под видом «синтеза науки и религии»), критика традиционных религий, мистификаторство и плоская гуманистическая риторика – характерны и для этих течений.

\*\*\*

Подведем некоторые итоги. Миф о махатмах не имеет отношения ни к Индии, ни к Тибету, по сути будучи перенесением фантазий западных оккультистов на восточную почву. Тесно связанный с теософистской концепцией эволюции, он выступает прямым порождением эпохи модерна с ее культом прогресса и разума. Поэтому в наше время этот миф производит впечатление наивной детской сказки, и интерес к нему, в конце XIX – начале XX вв. бывший достаточно широким, сейчас ограничивается неоспиритуалистическими кругами. Закатом эпохи модерна объясняется и упадок Теософского общества после первой мировой войны.

## ЛИТЕРАТУРА

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

*Безант А. Е. П.* Блаватская и учителя мудрости // Учителя тайной мудрости. М.: ИДЛи, 2001. С. 61–144.

*Безант А.* Учителя // Учителя тайной мудрости. М.: ИДЛи, 2001. С. 9–60.

*Блаватская Е. П.* Разоблаченная Изида: В 2-х т. М.: Золотой Век, 1993.

*Блаватская Е. П.* Теософский словарь. М.: Сфера, 1994.

*Брачев В.* Чекисты против оккультистов. М.: Яуза, Эксмо, 2004.

*Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М.: Наука, 1977.

---

<sup>1</sup> *Синявский А.* Основы советской цивилизации. С. 146.

- Вашингтон П.* Бабуин мадам Блаватской. М.: КРОН-ПРЕСС, 1998.
- Взаимопроникновение культур: Коран в русской поэзии. М.: Наука, 2006.
- Вивекананда Свами.* Практическая веданта. Избранные работы. М.: Ладомир, 1993.
- Декроа Н. (Кордашевский Н. В.)* С экспедицией Н. К. Рериха по Центральной Азии. СПб., 1999.
- Джадж У. К.* Учителя и адепты // Учителя тайной мудрости. М.: ИДЛи, 2001. С.247–294.
- Ледбитер Ч.* Внутренняя жизнь // [URL]: [http://www.sunhome.ru/books/b.vnutrennyaya\\_zhizn](http://www.sunhome.ru/books/b.vnutrennyaya_zhizn) (дата обращения: 20.08.12).
- Ледбитер Ч.* Очерки доисторических цивилизаций. М.: Амрита-Русь, 2008.
- Ледбитер Ч.* Учителя и путь // [URL]: <http://www.theosophy.ru/lib/-mastpath.htm> (дата обращения: 20.08.12).
- Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва). М.: Наука, 1987.
- Нэф М. К.* «Братья» мадам Блаватской // Учителя тайной мудрости. М.: ИДЛи, 2001. С. 145–246.
- Парибок А. В.* Махатма // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. М.: Республика, 1996. С. 271.
- Петрушевский Л.* Ислам в Иране VII–XV вв. Л.: Наука, 1966.
- Письма Махатм. Самара, 1993.
- Пурукер Г.* Махатмы и подлинный оккультизм // Учителя тайной мудрости. М.:ИДЛи, 2001. С. 347–414.
- Рерих Е. И. Рерих Н. К., Асеев А. М.* «Оккультизм и йога». Летопись сотрудничества. Т. I. М.: Сфера, 1996.
- Рерих Н. К.* Алтай – Гималаи. М.: Эксмо, 2011.
- Рябинин К. Н.* Развенчанный Тибет. Магнитогорск: Амрита-Урал, 1996.
- Сахих аль-Бухари. Достоверные предания из жизни Пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и да приветствует. М.: Умма, 2008 (5-е изд., испр.).
- Синнетт А. П.* Оккультный мир // [URL]: <http://www.theosophy.ru/lib/-okk-mir.htm> (дата обращения: 20.08.12).
- Синяевский А.* Основы советской цивилизации. М.: Аграф, 2001.
- Шиммель А.* Мир исламского мистицизма. М.: Алетея, Энигма, 1999.
- Эвола Ю.* Лук и булава. СПб.: Владимир Даль, 2009.
- Arte V. Sh.* The Student's Sanskrit-English dictionary. Bombay: Gopal Narayen and Co, 1922 (2<sup>nd</sup> ed).
- Guénon R.* Théosophisme: Histoire d'une Pseudo-Religion. Paris, 1921.
- Johnson K. P.* The Masters Revealed: Madame Blavatsky and the Myth of The Great White Lodge. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Maistre L. de.* L'Enigme René Guenon et les «Supérieurs Inconnus». Milano, 2004.

# ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ В РОССИИ

*Ю. Е. Кондаков*

## КАК СТАНОВИЛИСЬ МАСОНАМИ В РОССИИ В XVIII ВЕКЕ

Российское масонство в XXI в. демонстрирует все большую открытость. По данной тематике проводятся конференции и семинары, публикуются монографии и сборники статей. Ярким примером курса на открытость может служить международная научная конференция «Россия и гнозис: судьбы религиозно-философских исканий Николая Новикова и его круга», прошедшая в Москве 15–17 октября 2012 г. В конференции приняло участие немало российских и зарубежных ученых. Были среди них масоны различных видов послушания, а также члены Орденов розенкрейцеров, тамплиеров. Некоторые из участников открыто заявляли о своей масонской принадлежности и своем ранге. Так, например, представлялся В.С. Белявский – бывший великий мастер Великой ложи России (ВЛР) и теперешний заместитель великого мастера этой структуры. Действующим розенкрейцером объявил себя один из ведущих секций, о своем членстве во французской ложе заявила одна из гостей конференции. Представились масоны из Швеции и Чехии. При широком диапазоне взглядов и мнений на конференции царил теплая, товарищеская обстановка. Профанов не выделяли и даже приглашали на встречи в более узком кругу. Традиционный формат конференций, проводящихся в Библиотеке иностранной литературы им. М. И. Рудомино, предопределил основной акцент докладов на культурно-философской тематике. В центре внимания большей части специалистов оказался феномен «гнозиса» (именно в кавычках предлагала писать этот термин профессор из Германии Биргит Менцель). При этом не была забыта и история российского масонства. Уникальный по своей новизне доклад был сделан доктором Робертом Коллисом (Англия), посвященный практически неизученной системе П. И. Мелиссино. Об истории «Исправленного шотландского устава» рассказывал к. и. н. Е. Л. Кузьмишин. Деятельности Ордена золотого и розового креста в России были посвящены доклады д. и. н. А. И. Серкова, д. и. н. Ю. Е. Кондакова, к. и. н. В. В. Кучурина, к. ф. н. Ю. Л. Халтурина.

Новым шагом по направлению к открытости со стороны российских масонов является книга Евгения Щукина «Коса и камень. Зелот о Масонстве»<sup>1</sup>. Это первое и пока единственное произведение подобного жанра, изданное в России. Часть книги описывает общеизвестные вещи – историю масонства, обряды, устройство лож, цели организации. Другая, уникальная

---

© Ю. Е. Кондаков

<sup>1</sup> *Щукин Е.* Коса и камень. Зелот о Масонстве. М., 2010. «Зелот» – псевдоним бывшего заместителя великого секретаря ВЛР.

часть посвящена ситуации в российском масонстве 1990-х – 2000-х гг. Работа выполнена на высоком научном уровне и написана ярким, художественным языком. Наряду с воспоминаниями Е. Соболевой<sup>1</sup> (псевдоним жены Г. Б. Дергачева), книга Щукина еще долго останется основным источником для изучения современного российского масонства.

В своей книге Щукин описывает катастрофическую ситуацию в современном российском масонстве. По его словам, количество «братьев» в России никогда (с 1991 по 2006 гг.) одновременно не превышало 300 человек, в управлении ложами царят расколы, руководители масонов участвуют в политической борьбе. В условиях провала проектов изданий масонских журналов единственным постоянным СМИ для масонов остались интернет-сайты. Именно они обеспечивают ложам приток новых членов. Щукин рисует следующую схему: заинтересованный человек отправляет письмо на адрес ложи, его приглашают на несколько собеседований, и через месяц он проходит посвящение<sup>2</sup>. С момента основания веб-сайта ВРЛ (<http://www.freemasonry.ru>) на его адрес приходит от 5 до 10 писем в неделю с просьбой о посвящении<sup>3</sup>. Утверждение Щукина вполне подтверждается картиной российских масонских ресурсов интернета. Особенно обращает на себя внимание открытая группа ресурса «vkontakte» «Масонство \*V.I.T.R.I.O.L.» (<http://vk.com/club3757035>), позиционирующая себя как группа исследователей масонства, работающая при участии членов ВЛР<sup>4</sup>. Чем же занимаются эти исследователи? Не чем иным, как вербовкой в свои ряды. Любой интересующийся историей масонства тут же получает ссылку на нужный ресурс (страницы ВЛР или конкретной ложи). Подавляющая часть вопросов на форуме сводится к тому, как вступить в масонство и где находится ложа, куда можно подать заявление. Любопытно, что когда заместитель великого мастера ВРЛ Вячеслав Смирнов предложил на форуме задавать ему вопросы (20 апреля 2012 г.), ни одного вопроса до сего времени так и не последовало. Думается, что такой способ привлечения новых кандидатов и приводит к тому, что одна треть вновь посвященных «братьев» в течение года оставляет ложи.

Отношение к масонству в России XVIII в. было очень схоже с современной ситуацией. Русские масоны были вынуждены соблюдать глубокую конспирацию. Ложи собирались тайно, не размещали рекламу и не сообщали о себе в печати. При этом властные структуры оповещались самими масонами о месте собраний лож, предмете их работ и составе. Таким образом, тайна соблюдалась в основном по отношению к агрессивным настроенным профанам. Любой заинтересованный во вступлении в масонство легко мог найти туда дорогу.

---

<sup>1</sup> Воробьевский Ю., Соболевская Е. Пятый ангел вострубил. М., 2002.

<sup>2</sup> Там же. С. 237.

<sup>3</sup> Там же. С. 252.

<sup>4</sup> На странице находится ссылка на сайт ВЛР.

Традиционно для строительной гильдии наилучшим путем в ложу была родственная связь. В рядах российских масонов XVIII в. мы находим целый ряд близких родственников. Это братья Трубецкие, Долгорукие, Козловские, Ладыженские, Митусовы, Новиковы, Тургеневы, отец и сын Шварцы, Татищевы, Поздеевы, Беляевы, Руничи и т. д. Очень часто заключались браки между членами различных масонских династий.

Согласно специфике нравственного совершенствования, вводившегося в ложах («обработка дикого камня»), образ масона должен был быть привлекателен именно своими моральными качествами. В идеале масона можно было распознать в хорошем подданном или гражданине, строгом христианине (сегодня – максимально толерантном в религиозном плане), идеально честном, интеллектуальном и высокообразованном человеке. Такой образ должен был привлекать и пропагандировать идеалы масонства. В среде российских масонов были люди, достигшие нравственных высот – Н. И. Новиков, С. И. Гамалея, Р. С. Степанов. Чаще всего это были руководители лож и лидеры, далекие от недавно посвященных масонов. С руководителями лож знакомили уже опытных масонов для поощрения в работах. Случай встречи Пьера Безухова с И. А. Поздеевым, описанный Л. Н. Толстым, вряд ли мог произойти в действительности.

Другим стимулом к вступлению в ложу, как это ни странно, являлась антимасонская пропаганда. В 1780-е гг. она была ничуть не слабее, чем в XXI в. В литературной критике масонов участвовала сама Екатерина II. Многие из ложных обвинений, выдвигавшихся против масонов, упоминались в письмах Н. Н. Трубецкого и И. В. Лопухина к А. М. Кутузову. Трубецкой писал по этому поводу: «Я уверен, что придет время, в которое бранящие сих мнимых мартинистов закраснеют, увидя, что они тень бранили и противу тени сражались»<sup>1</sup>. Впрочем, в российском обществе такое время не настало до сих пор, и поэтому отдельные люди, сталкиваясь не с воображаемыми, а конкретными масонами, бывают очень удивлены. Поняв вздорность обвинений, содержащихся в конспирологической литературе, они хотят ближе познакомиться с масонством. Это становится стимулом к вступлению в ложу.

Другими мотивами к вступлению в ложу было желание узнать масонские тайны и стремление продвинуться по службе при помощи влиятельных масонов (также распространенный миф). В базовой инструкции розенкрейцеров «Сильное увещание» кандидата в Орден предписывалось предупредить: он «не должен тешить себя мечтами, что после вступления в Орден сделается велик и богат»<sup>2</sup>. Однако всеобщее убеждение во власти и силе масонов часто оказывалось сильнее таких предупреждений. Один из отцов-основателей российского масонства И. П. Елагин (1725–1793) вспоминал, как пришел в Орден: «Я с самых юных лет моих вступил в так на-

---

<sup>1</sup> Барсков Я. Л. Переписка московских масонов XVIII века, 1780–1792 гг. С. 111.

<sup>2</sup> Сильное увещание // Коллекция материалов по истории масонства в России. Архив ГМИР. Кол. II. Д. 14. Гл. 2. Раздел 2.

зывается масонское или свободных каменщиков общество, – любопытство и тщеславие да узнаю таинство, находящееся, как сказывали, между ими, тщеславие, да буду хотя на минуту в равенстве с такими людьми, кои в общежитии знамениты, и чинами и достоинствами и знаками от меня удалены суть, ибо нескромность братьев предварительно все сие мне благовестила. Вошед таким образом в братство, посещал я с удовольствием (ложи – *Ю. К.*): понеже работы в них почитал совершенною игрушкою для препровождения праздного времени вымышленною. При том и мнимое равенство, честолюбие и гордости человека ласкающее, боле и боле в собрание меня привлекало: да хотя на самое краткое время буду равным власти, иногда и судьбою нашею управляющей. Содействовала к тому и лестная надежда, не могу ли чрез братство достать в вельможах покровителей и друзей, могущих споспешествовать счастью моему»<sup>1</sup>. По словам Елагина, «нескромные братья» сообщили ему, что, войдя в ложу, он встретится там «на равных» с высокопоставленными и влиятельными чиновниками.

При похожих обстоятельствах вступил в ложу П. Я. Титов (1758–1818). В одном из вариантов своей исповеди он так описывал этот шаг: «... в начале 1785 года в одной пирушке, где довольно было пито, нашел я одного масона, который, не имея о масонстве никакого понятия, начал мне тут же открываться, выхваляя оное тем, что тут наблюдается равенство, что по силе онаго можно быть знакому и подружиться с знатными людьми»<sup>2</sup>. Считая предложение несерьезным, Титов согласился, вскоре новый знакомый нашел его и организовал посвящение. В том же году Титов был принят в товарищи и мастера. К серьезным работам Титов перешел, лишь познакомившись с розенкрейцерами.

Другим традиционным путем в ложу была дружеская связь и корпоративная солидарность. Часто масонами становились по рекомендации товарища по службе или друга, гораздо реже – случайного знакомого. Такие примеры описаны в масонских мемуарах XVIII в. Историю своего вступления в масоны рассказывал на следствии над Н. И. Новиковым М. И. Багряницкий (1761–1813). В 1772 г. он был отправлен своим отцом-священником в Московскую гимназию, а в 1779 г. был переведен в университет. С 1780 г. служил учителем в Благородном пансионе и гимназии. Багряницкий, загруженный преподаванием, не имел времени и средств для обучения в университете. Деньги он решил зарабатывать переводами и с этой целью обратился к Н. И. Новикову, с которым был знаком по журнальным публикациям. От Новикова Багряницкий начал получать книги для перевода. В 1780 г. Багряницкому посоветовал вступить в ложу его друг по университету Репин (умер в 1792 г.) – «убеждал сильно всту-

---

<sup>1</sup> Елагин И. П. Повесть о себе самом. С. 99.

<sup>2</sup> Щербаков В. Н. Неизвестный источник «Войны и мира» («Мои записки» масона Н. Я. Титова). С. 141.

пить»<sup>1</sup>. В итоге он был принят в ложу «Апис», где мастером стула был Ю.В. Долгорукий, которого тогда замещал Г. П. Гагарин. По словам Багряницкого, в ложе он успел побывать только один раз. В 1783 г. он переселился в дом Новикова, продолжал переводы и был принят в ложу «Латона», которую возглавлял Новиков. Тогда же Багряницкий получил товарищеский градус, а в 1784 г. стал мастером. В том же году он был введен в «Теоретический градус», а в 1785 г. принят в Орден Золотого и Розового креста. Таким образом, дружеский совет Репина стал лишь поводом. Действительный путь в масонство Багряницкому открыл его работодатель Новиков. В 1792 г., когда Новиков был приговорен к 15 годам заключения, Багряницкий добровольно пошел в заключение и до 1796 г. делил с ним камеру. Думается, что таким образом он выражал благодарность своему наставнику в Ордене.

Вступали в ложу и по совету или протекции сотрудников и начальников. Такой путь в масонство описывал член ложи «Трех знамен» И. Ф. Вегелин (1755–1815). Он поступил в Московский университет в 1780 г., по протекции И. Г. Шварца был принят воспитателем в дом Н. Н. Трубецкого. «Одна беседа о египетских иероглифах дала возможность князю Трубецкому разжечь мое любопытство. Обещаниями дать разъяснения об этом столь взволновавшем меня предмете он возбудил во мне желание быть зачисленным в Орден», вспоминал Вегелин. Вступив в ложу, он оказался разочарован, так как искал там просвещение, а нашел политику и мистицизм<sup>2</sup>.

Служебные связи привели в ложу В. Я. Колокольников (1758–1792). Окончив в 1768 г. Вятскую семинарию, он остался там преподавателем. В 1781 г. Колокольников поступил в Московский университет и был принят на пансион «Дружеским ученым обществом» (делал переводы для «Типографской компании»). По окончании Переводческой семинарии «Дружеского ученого общества» Колокольников остался при университете и тогда был принят в масонство. Он так описывал свое принятие: «Признаться, собственное было мое искание и любопытство, ввел меня некто Стариков. <...> с сих пор посещал я несколько крат масонские собрания»<sup>3</sup>. Список 30 студентов семинарий «Дружеского ученого общества» не сохранился, но, согласно «Энциклопедическому словарю» А. И. Серкова<sup>4</sup>, масонов среди них было больше двух третей. Этим юношей специально готовили для вступления в орден. Домашние лекции им читал И. Г. Шварц. Екатерину II беспокоила подобная обработка молодых людей. В 1784 г. она распорядилась относительно воспитанников «Дружеского ученого общества»: «Име-

---

<sup>1</sup> Новые сведения о Н. И. Новикове и членах компании Типографической. Сообщ. Д. И. Иловайский. С. 131.

<sup>2</sup> Киселев Н. П. Из истории русского розенкрейцства. С. 336.

<sup>3</sup> Новые сведения о Н. И. Новикове и членах компании Типографической. С. 136.

<sup>4</sup> Серков А. И. Русское масонство 1731–2000. Энциклопедический словарь. М., 2001.

на осьми семинаристов нужно знать паче же тех, кои постриглись, дабы не попали в кандидаты Епархиальные для Епископства»<sup>1</sup>.

Бывали и экзотические случаи вступления в масонские ложи. На следствии Н. И. Новиков рассказывал, что вступил в масонство «не по собственному исканию или побуждению, но по приглашению». Ему делали такое предложение сразу несколько человек (видимо, друзья). Новиков выдвинул условие – «чтобы не делать никакой присяги и обязательства, чтобы мне открыть три первые градуса наперед, и ежели я найду что противное совести, то чтобы меня не считать в числе масонов»<sup>2</sup>. Вслед за этим он получил акты трех первых градусов от одного из знакомых. Лишь после этого Новиков согласился принять посвящение.

Еще более удивительный рассказ содержится в «Альбоме С. С. Ланского». Запись анонимна, но по дате вступления в масонство (1776 г.) можно предположить, что ее автором является дядя Ланского, П. С. Ланской (1758–1832). В рассказе сообщалось, что в возрасте 21 года автор начал раздваиваться между верой и неверием. Временному отходу от религии предшествовало вступление в масонство (которое в дальнейшем его вернуло к религии). Автор рассказывал о том, что принял масонство «не в ложе, но по щедрости и, может, по неуважению святости онаго, приятелями моими возложено на меня и открыты мне были обряды принятия и катехизис трех степеней без дальнего порядка»<sup>3</sup>. Речь идет о том, что, в нарушение всех правил, друзья автора посвятили его в масоны вне ложи<sup>4</sup>. Самое любопытное в том, что такого масона, посвященного не понятно как и где, затем принимали в других ложах и посвящали в следующие степени. В России XVIII в. вопрос о регулярности еще не стоял.

В документах XIX в. можно встретить и еще более удивительные факты. Когда в 1826 г. некоторые чиновники сообщали о своей принадлежности к масонским ложам и тайным обществам, служащий почтового ведомства коллежский асессор И. А. Лихонин сообщил, что посещал ложи, но официально не вступал. По его показанию, он посещал ложу «Ищущих манны» (Москва), в 1821 г. был признан членом ложи в мастерской степени, посещал ложу «Орфея» в 1821 г.<sup>5</sup>. Любопытно, что власти не уделили должного внимания подобному казусу – получению мастерской степени без вступления в ложу.

Есть сведения о том, что некоторые лица вступали в масонство не по собственным соображениям, а по приказу начальства. Уже в XIX в. по распоряжению Александра I в ложу И. А. Фесслера «Полярная звезда» вступил М. М. Сперанский. Император ставил перед своим сотрудником целый ряд задач: познакомиться с новой системой масонства, подготовить ре-

<sup>1</sup> *Незеленов А. И.* Новиков в Шлиссельбургской крепости. С. 287–288.

<sup>2</sup> Материалы о преследовании Новикова, его аресте и следствии. С. 607.

<sup>3</sup> Альбом Ланского // ИРЛИ. Д. 4880. Л. 4.

<sup>4</sup> Можно допустить законность такой процедуры, если один из участников был великим мастером.

<sup>5</sup> О масонских ложах и тайных обществах // РГИА. Ф. 1289. Оп. 1. Д. 358. Л. 23.



форму ордена, осуществить над ним контроль. Последняя задача ставилась властями и перед надворным советником Кочубеевым (вероятно, В.П.Кочубей). О его вступлении в ложу рассказывал на следствии Н.И.Новиков. Он утверждал: они «подумали, что ему приказано это сделать от главнокомандующего, дабы ведать, что в наших ложах происходило». Вслед за этим Кочубеев был посвящен во все степени, вплоть до «Теоретического градуса», «чтоб он все видел и знал». После 1812 г. ни Кочубей, ни Сперанский в ложах не состояли.

Круг Н. И. Новикова пытался внедрять масонские идеи в российское общество при помощи книг и журналов. Одной из приманок были «тайны Египта». Обещанием раскрыть смысл иероглифов был привлечен в орден Н. Н. Трубецким И. Ф. Вегелин. В дальнейшем розенкрейцеры использовали тот же прием, но на более широкой аудитории. В 1779 и 1784 гг. в типографиях Новикова издавалась книга К. Ф. Кеппена (1734–1798) и И.В.Гиммена (1725 или 1731–1787) «Крата Репоа, или Посвящение в древнее тайное общество египетских жрецов». В журнале Новикова «Вечерняя заря» (1782) в конце каждого номера публиковались части статьи «Из таинственные египетские богословии», или «Египетского учения»: «Из таинственные египетские богословии нечто» (январь), «Из египетские богословии: для чего Бог называется светом и о связи миров» (февраль), «Египетского учения: о познании душевного безобразия и красоты» (март), «Египетского учения: о познании душевного безобразия и красоты» (апрель). Чисто пропагандистскими были произведения И. В. Лопухина «Духовный рыцарь, или Ищущий премудрости» и «Нравоучительный катехизис истинных Франкмасонов» (1791). Подобная литература служила задачам привлечения в ложи «ищущих» людей.

Иная картина наблюдалась в системах высших степеней. Из числа иоанновских масонов отбирались наиболее достойные, и им делалось предложение по поводу продолжения работы в высших степенях. Вот как регламентировался набор новых членов розенкрейцерской инструкцией «Теоретический градус соломоновых наук»: «Теор. брр. должны по возможности своей искать дружеского обхождения с каменщиками и, когда бывают в (ложах – Ю. К.), ходить в собрания их, как брр. посетители <...> дабы из средств ея извлекать лучших членов, когда ж найден будет такой маст. сия. све., коего намерены соединить с собой, то никто из тео. брр не должен ему сего объявлять, прежде нежели предложить об нем в публичном собрании, где каждый бр. должен по совести своей сказать мнение свое о кандидате, и большинство голосов должно решить, достоин ли он быть допущенным, или нет. Тогда, а не прежде, может представляющий брр. объявить о сем кандидату с надлежащею осторожностью, который по внесению должной суммы за принятие и по согласию всех присутствующих брр. может быть принят»<sup>1</sup>. Хотя «братья» высших степеней вели отбор для по-

<sup>1</sup> Теоретический градус соломоновых наук // Коллекция материалов по истории масонства в России. Архив ГМИР. Кол. II. Оп. 1. Д. 19. Л. 11.

священия только среди масонов, встречались и исключения. Дело в том, что ордена тамплиеров, розенкрейцеров, мартинистов считали свои структуры выше масонских лож, часто уверяя, что само масонство учреждено этими тайными орденами. По этой причине набор кандидатов для посвящения был возможен и среди профанов. В этом случае иоанновские степени рассматривались как вводные, в которые посвящение могло пройти формально. Сохранилось письмо розенкрейцера Н. Н. Трубецкого к своему подчиненному А. А. Ржевскому, в котором он приказывал принять в «Теоретический градус» Державина. Предписывалось испытать его, а затем «дать четыре степени» и ввести в «Теоретическую степень» (пятая степень «розенкрейцерского» устава)<sup>1</sup>. В 1797 г. Н. И. Новиков отдал распоряжение А. Ф. Лабзину посвятить Д. Г. Левицкого в три первые масонские степени, а еще через полгода, 27 марта 1798 г., велел ввести в «Теоретический градус», чтобы он «имел все, что теперь можно иметь»<sup>2</sup>.

Кроме масонских лож и примыкавших к ним тайных орденов, в Европе XVIII в. действовал ряд эзотерических организаций, не связанных каким-либо уставом. Одним из примеров являются группы, практиковавшие алхимию (их слияние с масонским движением породило Орден Золотого и Розового креста). Алхимическое общество «Новый Израиль», или «Народ Божий», в разное время действовало в Германии, Франции и России. По прибытии в Россию лидер общества Т. Лещиц-Грабянка издал манифест «Краткое известие о новооткрывшемся обществе», который должен был привлечь к нему последователей. Сообщалось, что под «Новым Израилем» подразумевается всякий христианин, исполняющий заповеди и «порождающий в себе нового благоговеющего к Богу человека». Целью общества указывалось «возвестить по повелению Божию второе и близкое пришествие Господа Иисуса Христа». Утверждалось, что Общество учреждено самим Богом, «благоволившим открыть изволения и планы свои о нынешних последних временах людям». Говорилось о том, что среди членов общества есть «святые», имеющие прямую связь с «Небом» и получающие оттуда сообщения – «корреспонденцию», которая состоит «в слове или голосе ясном и внятном, так и в наружном, и в видениях и откровениях пророческих, причем не только ангелы и святые и от мира блаженные души, но и сам Господь иногда является и говорит с ними». Общество управляется свыше с помощью пророчеств, дающих «малые и большие средства и ключи высшей науки». Вступить в общество и выйти из него можно только по соизволению «Небес». Начальники общества следят за неукоснительным соблюдением его правил. Вся «корреспонденция» «Неба» проверяется «Собором пророков». Главной задачей общества являлось объединение всех «добрых людей» перед концом мира<sup>3</sup>. Сведений о том, чтобы масоны прибегали к подобным приемам, не сохранилось.

---

<sup>1</sup> Барсков Я. Л. Переписка московских масонов XVIII века. С. 257.

<sup>2</sup> Письма Н. И. Новикова. С. 53.

<sup>3</sup> Пытин А. Н. Масонство в России. С. 326–332.

Хочется предостеречь современных исследователей от идеализации российского масонства XVIII в. Кроме постоянных правительственных преследований, борьбы последователей различных систем, в самой организации движения были существенные недостатки. Выше были приведены рассказы масонов о своем вступлении в ложи. Из семи перечисленных персонажей один был посвящен вне ложи своими друзьями, а другому до посвящения сообщили акты трех степеней. Кроме того, имеется сообщение масона, посещавшего ложи без официального принятия. Еще один человек, возможно, был посвящен в масоны с целью получения информации для полицейских властей. Подобный хаос в российских ложах не является чем-то исключительным. В XVIII в. еще не были четко выработаны ландмарки, масоны различных уставов лояльно относились друг к другу, а к ритуалам часто не проявлялось должного внимания и уважения. Собрания некоторых лож заключались в коротких работах и длительных дружеских пирушках (*агорах*). Несмотря на все это, масоны XVIII века редко отходили от работ и на протяжении всей жизни сохраняли верность движению. Одной из причин подобной верности была немногочисленность лож и строгий отбор посвящаемых. Один из лидеров российских розенкрейцеров И. А. Поздеев резко высказывался против широкого принятия в ложи: «В Петербурге, в ложах такой делается рекрутский набор, что в том только и работы состоят, что только принимают. Как будто польза состоит во множестве, коих и учить некогда. И этот и есть манер невежества, в кое иллюминатству влезть весьма легко»<sup>1</sup>. Необходимо обратить внимание на то, что подавляющая часть масонов, чьи воспоминания приводились выше, были приняты в ложи в 1775–1785 гг. При этом уже с 1780 г. на работы лож Екатерина II начала накладывать запреты, а в 1786 г. по негласному распоряжению императрицы ложи были закрыты. До открытия лож при Александре I многие масоны уже не дожили. Таким образом, у подавляющей части российских масонов XVIII в. опыт работ не превышал десятилетия. Российские же масоны XXI в. уже перешли десятилетний рубеж в своей деятельности.

## СОКРАЩЕНИЯ

ГМИР – Государственный музей истории религий  
ИРЛИ – Институт русской литературы  
РГИА – Российский государственный исторический архив

## ЛИТЕРАТУРА

Альбом Ланского // ИРЛИ. Д. 4880. Л. 4.  
*Барсков Я. Л.* Переписка московских масонов XVIII века, 1780–1792 гг. Пг., 1915.  
*Елагин И. П.* Повесть о себе самом // Русский архив. 1864. Вып. 1. С. 103–110.

---

<sup>1</sup> Письма И. А. Поздеева к А. К. Разумовскому. С. 476.

- Материалы о преследовании Новикова, его аресте и следствии // *Новиков Н. И.* Избранные сочинения. М.; Л., 1951. С. 577–672.
- Незеленов А. И.* Новиков в Шлиссельбургской крепости // *Покровский В. И.* Николай Иванович Новиков, его жизнь и сочинения. М., 2010. С. 278–301.
- Новые сведения о Н. И. Новикове и членах компании Типографической. Сообщ. Д. И. Иловайский // *Летописи русской литературы и древности.* Т. 5. М., 1863. С. 3–96.
- О масонских ложах и тайных обществах// РГИА. Ф. 1289. Оп. 1. Д. 358. Л. 23.
- Письма Н. И. Новикова. СПб., 1994.
- Письма И. А. Поздеева к А. К. Разумовскому // *Васильчиков А.А.* Семейство Разумовских: В 3 т. СПб., 1880. Т. II. С. 448–518.
- Пытин А. Н.* Масонство в России. М., 1997.
- Серков А. И.* Русское масонство 1731–2000. Энциклопедический словарь. М., 2001.
- Сильное увещание // Коллекция материалов по истории масонства в России. Архив ГМИР. Кол. II. Д. 14. Гл. 2. Раздел 2.
- Теоретический градус соломоновых наук// Коллекция материалов по истории масонства в России. Архив ГМИР Кол. II. Оп 1. Д. 19. Л. 11.
- Щербаков В. Н.* Неизвестный источник «Войны и мира» («Мои записки» масона Н. Я. Титова) // Новое литературное обозрение. 1996. № 21. С. 130–151.
- Щукин Е.* Коса и камень. Зелот о Масонстве. М., 2010.
- Киселев Н. П.* Из истории русского розенкрейцерства. СПб., 2005.

# ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ НА ВОСТОКЕ

*В. В. Иванова*

## МУСУЛЬМАНСКАЯ МАГИЯ И ОХРАНИТЕЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ СОВРЕМЕННЫХ ТУРОК АНАТОЛИИ

Магические практики, неотъемлемая часть повседневной жизни традиционного общества, неизменно привлекают внимание исследователей как важный источник по изучению духовной культуры. Пришедшие из глубины веков, они живут вопреки строгому запрету монотеистических религий, не теряя своей популярности и сегодня. Более всего это относится к охранительной магии, призванной создать вокруг человека безопасное жизненное пространство.

Предметом данной статьи и стала такого рода магия в современной Анатолии, представляющей собой полиэтнический ареал. Учитывая этот факт, в рамках исследования рассматривается охранительная магия турок – надэтнической общности, сформированной в начале XX в., в которую включаются все группы населения республиканской Турции, разделяющие турецкую идентичность. Следует отметить, что этноним «турок» воспринимается и как гражданство, что соответствует в целом европейскому пониманию нации в гражданском смысле, и как этническая принадлежность к тюрко-турецкой общности<sup>1</sup>.

Изучение анатолийской охранительной магии, соединяющей в себе многовековую традицию и открытость внешним влияниям, позволяет рассмотреть функционирование и основные характеристики магико-религиозного мышления в регулируемом традицией обществе и проследить, насколько локальные вариации ислама отличаются от канонического образца, как они адаптируются к жизненным и духовным запросам индивида.

Хранимые традицией и защищенные от посторонних коды культуры, связанные со специфической формой мышления, изменяются с течением времени, становясь еще более сложной для незваного вторжения, подделки, мимикрии системой, замкнутой на себя саму (что, однако, не подразумевает полной изоляции от внешних влияний). Возникновение подобных обществ-систем, к коим, несомненно, можно причислить и турецкое, ставит определенные препятствия на пути исследователя, воспринимаемого средой как чужеродный ей элемент. Особенно это касается сферы духовной культуры, например, религиозно-магических представлений и, в частности, охранительной магии. Табуированность темы еще более осложняет

---

© В. В. Иванова

<sup>1</sup> Турецкое слово «тюрк» совмещает в себе оба значения.

исследование. Все вышеперечисленное обуславливает особенности подбора источников, необходимых для изучения современного состояния охранительной магии анатолийских турок. Опосредованное проникновение в коды культуры, через письменные источники, требует повышенной тщательности в их выборе.

По этой причине основным источником по современной охранительной магии анатолийских турок послужили два сборника современных анатолийских заклинаний, собранных своего рода «инсайдером» – современным турецким исследователем Исметом Зеки Эюбоглу (1925–2003)<sup>1</sup>. Из представленных им 309 образцов была произведена выборка 150 наиболее репрезентативных заклинаний, относящихся к охранительной магии (*корунма бююлери*). Каждое заклинание содержит описание колдовства, 41 снабжено изображениями письменной части амулета<sup>2</sup>. Для получения более точных результатов проведено сравнение по ряду критериев: исполнитель, используемые магические приемы, материалы и суры Корана, время исполнения, наличие письменного амулета (*муска*), особенности его написания и употребления, и пр.

Из всех типов магических практик охранительные считаются наиболее оправданными с точки зрения исламских норм. Главной чертой охранительной магии является превентивность. Однако хотя предотвратить нежелательное явление, отвести удар – основные функции охранительной магии, нередко она применяется и после случившегося. Это касается лечебно-профилактической и отгонно-охранительной магии, т. е. призванной отогнать, отпугнуть вредоносные силы<sup>3</sup> – источник несчастья (71 из 150 рассмотренных турецких заклинаний относятся к этому типу<sup>4</sup>). Разница между охраной от еще не случившегося и уже произошедшего несчастья зафиксирована терминологически: *коруюджулук* – «защита, охрана»; *куртарыджылык* – «избавление, охрана».

Помимо того, магическое действие, в соответствии с обозначенной А.Л. Топорковым «двунаправленностью функций»<sup>5</sup>, может относиться и к охранительной, и к вредоносной магии одновременно (9/150). Тогда упреждение связано с нейтрализацией возможной опасности или противника по

---

<sup>1</sup> «Заклинания джинджи. Книга звезд» («Cinci büyüleri yıldızname») и «Анатолийские заклинания» («Anadolu büyüleri»).

<sup>2</sup> Традиционный мусульманский амулет представляет собой написанный на бумаге или коже текст, состоящий из коранических аятов, имен Аллаха, а также изображений и слов, не имеющих прямого отношения к исламу.

<sup>3</sup> В народном сознании они материализуются в виде джиннов, слетающих (ушюшмек) к человеку (Иванова В. В. Мир сверхъестественного по материалам турецкой демонологии. С. 125–129).

<sup>4</sup> Далее статистические упоминания будут строиться по типу «71/150».

<sup>5</sup> Топорков А. Л. Символика и ритуальная функция предметов материальной культуры. С. 97.

принципу «сделай ему, пока он не сделал тебе» или же, по классификации Е. Е. Левкиевской, «делаем X, чтобы не случилось Y»<sup>1</sup>.

Также и любовная (28/150), в том числе приворотная, магия (11/150), имеющая целью охранить объект любви от возможных соперников, иногда носит черты вредоносной (3/150). Пострадать может даже сам возлюбленный, например, если ему «связывают» язык для предотвращения контактов с противоположным полом (1/150). Реже всего охранительная магия пересекается с продуцирующей (7/150), и это происходит преимущественно в такие значимые и наполненные охранительно-продуцирующей символической моменты, как свадьба и первая брачная ночь (3/150).

Кроме того, хотя в рассмотренных заклинаниях о запретности открыто говорилось лишь в нескольких случаях (17/150), преимущественно касающихся нанесения вреда (8/150) и изменения судьбы (9/150), значительная часть заклинаний (92/150) производилась в строжайшей тайне и в темное время суток (51/150). Если исполнитель и заказчик подобных заклинаний становились известны, их навсегда вычеркивали из жизни мусульманской общины (*уммы*), отказывая им даже в совершении заупокойного намаза (8/150). Тайность производства и ношения талисманов обуславливалась также боязнью уменьшения их силы (8/150) и грозящей мести джиннов-помощников (*коруюджу джинлер*), вредоносных джиннов (*кётюлюк джинлери*) или даже ангелов (*мелеклер*) (8/150). В некоторых случаях предписывалось (и даже считалось благодеянием – *севан*) открыть тайну производства амулета через определенное время, чтобы порадовать джиннов (3/150).

Еще в 18 заклинаниях после завершения исполнения требовалось совершение покаянного намаза (*тёвбе намазы*), исполнитель использовал кости и зубы убитой им самой собаки (7/150) или любимый пророком Мухаммадом плод – гранат (оскверняя его и вызывая гнев ангелов Мухаммада – 1/150). Все это, несомненно, относит данные заклинания к порицаемой магии.

Таким образом, хотя охранительная магия по выделяемому принципу благой интенции формально может относиться к дозволенной, на практике она смешивается или полностью сливается с иными видами магии, совершенно определенно относимыми в бытовом сознании к запретным.

Несмотря на то, что охранительную магию часто представляют пассивной, заключенная в любой магии манипулятивная идея<sup>2</sup> преобразования, освоения и приспособления действительности деятельным участием личности позволяет рассматривать ее как активную. Именно такого рода вмешательство в дела божественного обуславливает налагаемый религией запрет на занятия колдовством. Это особенно актуально для мусульманской магии, учитывая наличие жесткой детерминированности бытия концепцией предопределения – *кадер* (араб. *кадар*).

---

<sup>1</sup> Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. С. 16.

<sup>2</sup> Yamauchi E. M. Magic in the Biblical World. P. 175.

Первоначально осознаваемое как могущество Аллаха, понятие «кадар» послужило основанием для религиозно-философского построения, утверждающего отсутствие у человека свободной воли или же «выбор в рамках воли Аллаха»<sup>1</sup>. Несмотря на развернувшиеся вокруг этого вопроса споры<sup>2</sup>, в Османской империи концепция *кадер* была принята за основополагающую. Подобная позиция породила идею особого рода «непротивления злу»: «Раз зло совершается в мире по предопределению Бога, то всякая борьба со злом есть борьба с Богом»<sup>3</sup>. Это «непротивление» проявлялось, например, в полном безразличии и нежелании предпринимать какие-либо меры безопасности при эпидемических болезнях. Инициировали такое поведение строки Корана: «Где бы вы ни были, захватит вас смерть, если бы вы были даже в воздвигнутых башнях» (4:80(78)) и хадисы: «Не (передается) зараза (иначе как по воле Аллаха)» (ал-Бухари 1877 (5707)).

Отдельно запрещалось избегать чумы, так как она – «наказание или остаток наказания, которым были наказаны люди до вас» (Муслим, 2218–2219). Этому запрету следовали повсеместно: «Правоверный навлечет на себя всеобщее нареkanie, даже подозрение в ереси, если станет остерегаться, и потому только те мусульмане, которые не так крепко верят в кысмет<sup>4</sup>, ограничиваются ношением амулетов, или, что, может быть, более надежно, нежели дервишские талисманы, держат над желудком связку с шафраном<sup>5</sup> и открывают на руках и на ногах фонтанели<sup>6</sup>»<sup>7</sup>. Причину частых вспышек чумы могли усмотреть в гневе Аллаха за невыполнение пятикратной молитвы и в качестве борьбы с эпидемией подвергать палочным ударам человека, появившегося во время намаза на улице<sup>8</sup>.

Непротивление распространялось и на магическое зло, ведь маги «не вредили этим никому иначе, как с дозволения Аллаха» (2:96(100)). Бессилие колдунов перед божественной волей подчеркивается также иными суратами Корана (31:34; 6:59; 72:26–27), согласно которым ведающим сокровенное может быть только Аллах. Однако из этого общепринятого правила есть одно исключение – сглаз, признаваемый уважительной причиной для использования колдовства. Хадисы утверждают, что «сглаз – истина», «если б и было что-то скорее предопределения, то сглаз обогнал бы это» (Муслим 2187–2188). Мухаммад признавал, что сам может сглазить ([ан-Навави 2006], 1/884) и просил прочитать заговор над сглаженной девушкой с темным пятном на лице (Муслим 2197; ал-Бухари 1881–1882 (5738–5739)). Таким образом, интенция охранения от сглаза может создавать особый тип мотивации, оправдывающий использование колдовства.

<sup>1</sup> Земное искусство – небесная красота. Искусство ислама. С. 22.

<sup>2</sup> Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII–XV веках. С. 214–217.

<sup>3</sup> Голобородько И. И. Турция. С. 71.

<sup>4</sup> Синоним слова «кадер».

<sup>5</sup> По-видимому, шафраном.

<sup>6</sup> Искусственно вызванная гноящаяся рана.

<sup>7</sup> Базили К. М. Босфор и новые очерки Константинополя. С. 262.

<sup>8</sup> Голобородько И. И. Турция. С. 95.



Хотя в Коране нет ни одного прямого упоминания сглаза, полагают, что косвенно его обозначают слова «от зла завистника, когда он завидовал!» (113:5), а саму суру «Рассвет», равно как и последующую («Люди»), считают ниспосланной в результате молитв Мухаммада о защите от джиннов и дурного глаза ([ан-Навави 2006], 1/882). Эти суры используют в качестве главного охранительного средства.

Вера в сглаз, зафиксированная уже в первых исторических письменных памятниках (шумерских, вавилонских и ассирийских глиняных табличках), основана на придании желанию человека силы влияния на окружающее, т. е. опирается представление о «реальном и результативном воздействии души желающего на желаемый объект»<sup>1</sup>. А. С. Сидоров характеризует сглаз как нарушение душевного спокойствия: «Человек, вышедший из равновесия, становится источником или причиной болезненного начала по отношению к окружающим. Так, достаточно выразить удивление, восторг, зависть и т. п. по поводу, например, красоты того или другого лица, чтобы это лицо, о качествах которого идет речь, серьезно заболело, и притом так специфически, что никакими естественными средствами, никакими обычными медикаментами подействовать на болезнь в сторону благоприятную, по общепринятому мнению, совершенно невозможно»<sup>2</sup>.

Согласно результатам проведенных опросов, вера в сглаз в Анатолии получила наибольшее распространение среди низших слоев населения, однако ее разделяют и городские жители с высшим образованием<sup>3</sup>. Для обозначения сглаза используются следующие названия: *назар, кем назар, гёз деймеси, назар деймеси, гёзе гелме, назара гелме, нефеси докунма*; если человек уже подвергся сглазу – *назара уграды, назар дейди, назара гелди, нефеси докунду, нефесине уграды, нефесине гелди, нефеси деймиш, кем гёзе гелмиш, гёзе уграды*, а непосредственно дурной глаз – *пис гёз, кем гёз, кётю гёз*<sup>4</sup>. В большей части приведенных названий присутствуют слова «взгляд» (*назар*) и «глаз» (*гёз*), что связано с восприятием человеческих глаз как основного средоточия и проводника вредоносного желания: «В глазах человека заключена сила, которая вредит людям, особенно детям, потому что слабые дети, разумеется, не могут дать отпор – сила противодействия во много раз меньше силы действующей, враждебной»<sup>5</sup>. Однако передатчиками дурного желания также могут выступать дыхание (*нефес*), прикосновение (*докунма*), слово (*сёз*) и даже мысль<sup>6</sup>. Сглазить можно не

<sup>1</sup> *Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет. С. 285.

<sup>2</sup> *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и магия. Материалы по психологии колдовства. С. 139.

<sup>3</sup> *Çıblak N.* Halk kültüründe nazar, nazarlık inancı ve bunlara bağlı uygulamalar. С. 106, 121–122.

<sup>4</sup> *Ibid.* С. 104; *Araz R.* Harput'ta eski türk inançları ve halk hekimliği. С. 120–121; *Erbek M.* Çatalhöyük'ten günümüze Anadolu motifleri. С. 167, 169.

<sup>5</sup> *Гордлевский В. А.* Из османской демонологии. С. 304.

<sup>6</sup> *Çıblak N.* Halk kültüründe nazar, nazarlık inancı ve bunlara bağlı uygulamalar. С. 106–107.

видя, а слыша и пробуя на вкус, или же представив в воображении<sup>1</sup>. Действие сглаза, спровоцированное умышленным или неумышленным желанием (завистью), может быть основано как на личной врожденной силе человека, так и на его связи с вредоносными духами (*кара иелер, эш рух, джун, пери*), которые скрываются в глазах<sup>2</sup> и теле<sup>3</sup> человека. Эта разница отражена терминологически: под словом *назар* обычно подразумевается первый вид сглаза, под *гёз деймеси* – второй, осуществляемый при помощи злых духов.

Обладателями дурного глаза (*гёзю кескин* – «с острыми глазами», *ач гёзлю* – «с голодными глазами»<sup>4</sup>) традиционно считаются голубоглазые<sup>5</sup>, а также косоглазые, одноглазые, светловолосые, редкозубые, с выдающейся вперед челюстью, низкого роста и отличающиеся какими-либо телесными повреждениями люди<sup>6</sup>. Подобные критерии свидетельствуют о тождестве, «которое коллективные представления мгновенно устанавливают между аномалией и колдовством»<sup>7</sup>: голубые глаза, безусловно, можно отнести к аномальным для Анатолии явлениям. Кроме того, в отсутствие явных признаков определить носителя дурного глаза можно по его влиянию на окружающее. Оно выражается в навалившейся «тяжести» (*агырлыгын басмасы*) и невезении (*угурсузлук*): например, в присутствии такого человека не ладится работа<sup>8</sup>. Выявленный носитель дурного глаза подвергается социальной изоляции<sup>9</sup> и сам стремится максимально снизить последствия своих желаний. Например, при похвале он использует обережную формулу «машаллах» («так пожелал Аллах»), употребление которой в подобных ситуациях спровоцировано словами Мухаммада: «Если человек, увидевший нечто такое, что ему понравилось, скажет: “Так пожелал Аллах, нет силы ни у кого, кроме Аллаха”, с этим не случится ничего дурного» ([ан-Навави 2006], 1/885).

Интенция защиты от дурного воздействия сглаза может быть признана основной в таком важнейшем проявлении охранительной магии, как талисманы. В исламской традиции глубоко укоренено использование талис-

<sup>1</sup> *Kalafat Y.* Doğu Anadolu’da eski Türk inançlarının izleri. С. 68.

<sup>2</sup> *Beydili C.* Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük. С. 222–223.

<sup>3</sup> *Araz R.* Harput’ta eski türk inançları ve halk hekimliği. С. 75.

<sup>4</sup> *Erbek M.* Çatalhöyük’ten günümüze Anadolu motifleri. С. 124–125; *Eyuboğlu I. Z.* Anadolu ilaçları. С. 170.

<sup>5</sup> С этим связано еще одно название сглаза – *гёг гёзе гелме* («подвергнуться воздействию голубых глаз») (*Araz R.* Harput’ta eski türk inançları ve halk hekimliği. С.167; *Çıblak N.* Halk kültüründe nazар, nazарlık inancı ve bunlara bağlı uygulamalar. С. 106–107; *Kaya M.* Eski Türk inanışlarının Türkiye’deki halk hekimliğinde izleri. С. 217).

<sup>6</sup> *Erbek M.* Çatalhöyük’ten günümüze Anadolu motifleri. С. 123; *Çıblak N.* Halk kültüründe nazар, nazарlık inancı ve bunlara bağlı uygulamalar. С. 107.

<sup>7</sup> *Леву-Брюль Л.* Первобытный менталитет. С. 124.

<sup>8</sup> *Kalafat Y.* Doğu Anadolu’da eski Türk inançlarının izleri. С. 56; *Araz R.* Harput’ta eski türk inançları ve halk hekimliği. С. 74–75.

<sup>9</sup> *Araz R.* Harput’ta eski türk inançları ve halk hekimliği. С. 165.

манов, основанных на *рукйа*<sup>1</sup>, – практике исцеления через колдовство, – широко распространенной в доисламской Аравии. Непременным атрибутом таких талисманов стала их мусульманизированная форма, т. е. использование коранических сур и божественных имен<sup>2</sup>. По мнению К. Хамеса, подобные образцы письменной мусульманской магии априори воспринимаются носителями как благодатные<sup>3</sup> в соответствии со словами Корана «И Мы низводим из Корана то, что бывает исцелением и милостью для верующих» (17:84(82)). Считается, что традиция применения такого рода талисманов была заложена самим Мухаммадом, что позволяет рассматривать их как одобряемое религиозное упражнение, служащее установлению контакта между человеком и Богом. Таким образом, производство талисманов превращается в осуществление божественной милости возлюбленными и праведными рабами<sup>4</sup>, так как «никто [и так] не может принудить Аллаха к чему бы то ни было» ([ан-Навави 2007], 2/1743–1744). В то же время вопрос о принадлежности подобных амулетов к сфере магического должен быть решен положительно, так как в основе их использования лежит попытка посредством установленного контакта повлиять на обусловленный божественной волей ход вещей или же на самого Бога. То, что источником магической силы в данном случае подразумевается Аллах, позволяет говорить о сложении особого типа магии – мусульманской.

К области дозволенного (*джаиз*) относят *муска*, выполненные при соблюдении ряда условий, таких как: отсутствие непонятных знаков и слов, благие цели (что выражено словом *ниет* – «намерение») и упование единственно на Аллаха<sup>5</sup>. Важнейшим из этих условий является намерение, переводящее *рукйа* в разряд канонических (*шарийа*) или дьявольских (*шайтанийа*)<sup>6</sup>. Важность намерения объясняется непосредственной связанностью намерения и действия в мусульманском мышлении: по нормативной формулировке намерение всегда переходит в действие, и переход этот не разнесен по времени<sup>7</sup>. Согласно Хасану Эльбудраи, в вопросе определения дозволенности магических практик главный критерий также состоит в на-

<sup>1</sup> Hamès C. La Notion de Magie dans Le Coran. P. 17.

<sup>2</sup> Сходное явление отмечалось и в иудаизме, где также при строгом запрете широкое распространение (особенно в талмудический период) получили амулеты с изречениями из Библии и именами божьими. Подобные талисманы воспринимались негативно: даже несмотря на использование сакральных слов их было запрещено спасать во время пожаров (Амулет и его происхождение. С. 361). Отрицательным было отношение к талисманам и христианской церкви: ангельский источник их силы отвергался, талисманы относили к дьявольским искушениям (Yamauchi E. M. Magic in the Biblical World. P. 198).

<sup>3</sup> Hamès C. Magie, Morale et Religion dans les Pratiques Talismaniques d’Afrique Occidentale. P. 104–105.

<sup>4</sup> Eyuboğlu İ. Z. Cinci büyüleri yıldızname. С. 61–62, 239–240; Handloff E. R. Prayers, Amulets and Charms: Health and Social Control. P. 191.

<sup>5</sup> См.: Muska // İslam Ansiklopedisi.

<sup>6</sup> Khedimellah M. Une Version de la Ruqiyā de Rite Prophétique en France. P. 390.

<sup>7</sup> Смирнов А. В. О логической интуиции арабо-мусульманской культуры. С. 85.

мерении, которое их побуждает. Это первый уровень суждения (благоприятный или зловредный характер, а следовательно, намерение реализовать добро или зло), тогда как знание, требует ли рассматриваемый магический акт в своем принципе и в своем развертывании эксплицитно или имплицитно элементы *ширка*, является критерием собственно теологическим, который проявляется только на втором или даже на третьем, высшем, логическом уровне<sup>1</sup>.

В своем идеальном виде муска максимально приближен к молитве, однако на практике муска, даже содержащие исключительно слова Корана, воспринимаются самими носителями в первую очередь как магическое средство, используемое с сугубо прагматическими целями, а не проявление набожности. Кроме того, слова Корана на талисмানে могут быть призваны мобилизовать силу сакрального текста, чтобы заручиться помощью духов<sup>2</sup>. Таким образом, магическая мотивация переводит религиозный текст в разряд магического.

Процесс создания турецких муска подобного типа включает, помимо коранических слов и божественных имен, как правило, ряд запрещенных магических приемов. Например, исчисления по *эбдже*т *хесабы* (араб. *абджат*, система числовых аналогов букв), встречавшиеся в  $\frac{2}{3}$  анализируемых турецких заклинаний (102/150), а также относимые к *кюфру*<sup>3</sup> астрологические подсчеты (45/150), которые обеспечивают необходимую для талисмана связь со звездами.

По словам Мухаммада, «приобретающий знание [путем наблюдения за движением] звезд занимается одним из видов колдовства, и чем больше [у него такого знания], тем больше [он погружается в колдовство]» ([ан-Навави 2007], 2/1671). Ибн Халдун, обращаясь к собственному опыту, характеризует все магические практики, в том числе и талисманы, как запретные, на основании того, что они состоят в направлении духа к небесным сферам, звездам, высшим мирам, или к демонам, давая им различные знаки почитания, поклонения, подчинения и смирения<sup>4</sup>.

Принцип действия этой связи прекрасно раскрыт У. Эко на примере герметической традиции: «Небесные тела оказывают воздействие на земные предметы, и, зная законы движения планет, это воздействие можно не только предугадать, но и направить. Существует отношение симпатии между Макрокосмом, Вселенной, и человеком как Микрокосмом, и на эту сетку сил можно воздействовать посредством астральной магии. Такие магические действия производятся через слова или другие разновидности знаков. Существует язык, на котором можно говорить с планетами, повелевая ими. Средство, с помощью которого совершается такое чудо, – талисманы, то есть знаки, несущие исцеление, здоровье, физическую силу.

---

<sup>1</sup> *Elboudrai H.* De la Magie en Islam: entre Licéité et Illicéité. P. 13.

<sup>2</sup> *Rahal A.* La Tradition Talismanique en Tunisie. P. 115–116.

<sup>3</sup> *Ebced // İslam Ansiklopedisi.*

<sup>4</sup> *Lakhsassi A.* Magie: le Point de Vue d'Ibn Khaldûn. P. 95.

<...> Магия талисманов действительна потому, что связь между скрытой силой вещей и небесными телами, снабжающими их этой силой, выражается в приметах, сигнатурах, то есть в тех формальных признаках предмета, которые подобны формальным признакам планет. Чтобы сделать ощутимой симпатии между вещами, Бог на каждый предмет этого мира наложил печать, некий признак, дающий возможность распознать симпатическую связь этого предмета с другим»<sup>1</sup>.

Отрицательное отношение к астрологии сохраняется в современной Анатолии. Некоторые турецкие колдуны говорят о неэффективности астрологических исчислений (*йилдызнаме*) для имамов и отправляющихся в хадж<sup>2</sup>, что очередной раз подчеркивает противоречие этой практики религиозным установкам.

Несмотря на ряд запретных с точки зрения религиозной нормы элементов, муска имеют значительное распространение. В большей части рассмотренных турецких заклинаний (138/150, в том числе *хамайыл* – 6/150), играл определяющую роль, благодаря чему колдун мог именоваться *мускаджы*. Обычно муска представляет собой кусок бумаги (58/150), иногда желтого цвета (9/150), исписанный сурами Корана, отдельными буквами и цифрами, именами Аллаха (123/150), пророка Мухаммада (6/150), Али (5/150), Фатимы (1/150), Хусейна (2/150) и Адама (1/150), геометрическими фигурами (кругами – 72/150; треугольниками – 46/150; четырехугольниками – 35/150), а также религиозно-магическими формулами (*бесмеле* – 65/150; *эльхам* – 35/150; *кулхуваллах* – 32/150; *иншаллах* – 21/150; *машаллах* – 19/150<sup>3</sup>), произносимыми и при написании.

Эту испещренную надписями и рисунками бумагу обычно складывают в три приема (18/150) в форме прямоугольника (12/150) или треугольника (6/150), заворачивают в три (50/150) слоя ткани зеленого цвета (35/150), затем в три (63/150) или семь (36/150) слоев клеенки, чтобы муска не был поврежден при использовании, и зашивают семью (13/150) стежками. Все эти действия часто проходят ночью, когда джинны наиболее активны: после намаза *ятсы* (35/150) и до утреннего *азана* (20/150).

Носить муска следует на шее (53/150), на груди (9/150) или правом плече (5/150), прикалывая к одежде иголкой (5/150), прятать под подушкой (6/150), помещать где-нибудь высоко в доме, например над дверью (16/150), или под порогом (10/150), чтобы объект колдовства обязательно проходил под муска или переступал через него. Ношение талисмана накладывает некоторые ограничения на человека: муска требует чистоты (4/150), совершения омовения (2/150), чтения определенных сур (1/150), воздержания от предметов желтого цвета (1/150). Некоторые муска следует

<sup>1</sup> Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре. С. 125.

<sup>2</sup> *Eyuboğlu İ. Z. Cinci büyüleri yıldızname*. С. 263–264.

<sup>3</sup> *Бесмеле* – сокр. «Во имя Бога всемилостивого и милосердного»; *эльхам* – сокр. «слава Богу!»; *кулхуваллах* – «это сказал Аллах»; *иншаллах* – «если на то будет воля Аллаха»; *машаллах* – «что угодно Аллаху».

носить постоянно (4/150), не снимая даже в случае смерти (1/150), или не менее 7 часов в день (1/150), некоторые – снимать в постели (4/150), в бане (2/150), уборной и хлеву (1/150). Если по неосторожности муска потерян или поврежден, человек держит пост и занимается благотворительностью (2/150), совершает покаянный намаз (3/150), или в течение трех дней делает новый (2/150). Кроме того, некоторые муска необходимо утилизировать, возвращая *джинджи* (колдуну) по достижении результата (6/150), сжигая (4/150), закапывая в землю в безлюдном месте (4/150), привязывая к дереву (1/150), закладывая в стену дома (1/150), тайно бросая в ручей (2/150) или заброшенное озеро.

При изготовлении амулета колдун читает *дуа* (42/150) – молитву к Аллаху, в которой просит защиты, участия ангелов-хранителей, удаления от человека вредоносных джиннов (3/150), счастья (3/150), успеха (1/150), красоты (3/150), удачи (1/150), излечения (1/150) и долголетия (1/150). Однако процесс *дуа* сопровождается различными магическими действиями, не имеющими никакого отношения к религиозному обряду, слова молитвы держатся в тайне, передаваясь только от учителя к его ученикам<sup>1</sup>. Кроме того, некоторые заклинания, в том числе вредоносные, получили название *дуа* (23/150)<sup>2</sup>, хотя мольбы могли быть обращены не к Аллаху, а к джиннам<sup>3</sup>.

Также при производстве амулета колдун или заказчик заклинания совершает намаз (58/150) обычно в три (27/150) или семь (17/27) ракатов: преимущественно покаянный – *тёвбе намазы* (18/150), а также намерения – *нияз намазы* (10/150) и благодарственный – *шюкрю намазы* (7/150) и *садакат намазы* (3/150). Иногда привычный ход обрядового действия нарушается, на что колдун может якобы получить особое разрешение Аллаха<sup>4</sup>: намаз совершается без омовений (1/150), *салямы* отдаются джиннам (2/150) или ячменю (1/150), с произнесением имени человека (5/150). В одном из заклинаний колдун будил спящих джиннов, говоря им, что намаз полезнее, чем сон.

Используемые в муска коранические изречения и божественные имена играют двойную функцию: с одной стороны, в глазах клиента они придают авторитет производителю<sup>5</sup> и легальность его действиям с точки зрения религиозных норм, с другой – обеспечивают божественную (хоть и

<sup>1</sup> *Eyuboğlu I. Z. Anadolu büyüleri*. С. 110–113.

<sup>2</sup> Например, банная *дуа*, *дуа* благополучия, *дуа* первой брачной ночи, свадебная *дуа*, *дуа* на умыкание невесты, *дуа* на забвение любимой, *дуа* от сглаза, *дуа* связывания глаз, *дуа* привязывания к себе, *дуа* на удачу, *дуа* на продление молодости, *дуа* на отгон зависти и ревности.

<sup>3</sup> *Ibid.* С. 98–99.

<sup>4</sup> *Eyuboğlu İ. Z. Cinci büyüleri yıldızname*. С. 128–129.

<sup>5</sup> В качестве примера можно привести один из коранических амулетов, автор которого в первых же строках охранительного текста утверждает, что оспаривающий его эффективность оспаривает слова Аллаха (*El-Tom A. O. Berti Qur'anic Amulets*. P.228–230).

вынужденную) поддержку, т. е. приобщение к самому могущественному источнику силы – Аллаху. Однако эта поддержка, как и вся магия в целом, носит технический характер и основана на вере в то, что повторение определенного вида слов и действий может изменить реальность. Упразднение божественной воли при отказе принять индивидуальную ответственность возводит метод и практику в абсолют.

Практика изготовления и ношения талисманов получила настолько широкое распространение в мусульманском мире<sup>1</sup>, что превратилась в особую науку (*'илм ал-филактират*), характеризующуюся рядом важнейших «теоретических аспектов»<sup>2</sup>. Важную роль в этом процессе сыграла коммерциализация производства талисманов, однако более существенной кажется традиция, сложившаяся вопреки идеальной норме, но в определенной степени подменяющая саму норму.

Наибольшая ответственность за нарушение установленных религией норм возлагается обществом на исполнителей колдовства, благодаря которым магические практики становятся частью повседневной жизни. Указать даже приблизительное количество колдунов в современной Анатолии не представляется возможным, однако распространенность обращения к колдунам можно оценить по косвенным признакам. Согласно проведенному интернет-опросу, 36% турок боятся колдовства (*бюю*), а 22% посещали колдунов для устранения наложенного колдовства<sup>3</sup>. По данным Джованни Скогаамилло, в 1980-х гг., когда религиозный подъем в Турции еще только намечался, в таких районах Стамбула, как Фатих, Эюб, Газиосманпаша, Кючюккёй, Зейтинбурну, Хазнедар, Бакыркёй, Окмейданы, Шишли, Меджидиекёй, Ферикёй, Кючюкчекмедже, Сарьер, Ченгелкёй, Канлыджа, Картал, Якаджык, Тузла насчитывалось 300–400 колдунов<sup>4</sup>. В настоящее время газеты и интернет полны объявлениями о предложении услуг аннулирования действия колдовства (*сихир-бюю иптидаи*) и устранения сглаза (*назар гидерилмеси*), лечения при помощи джиннов (*джин тедависи*), заговоров на удачу (*берекет дуалары*) и пр. В подобных объявлениях колдуны преимущественно именуют себя *ходжа* или *джинджи ходжа*, а также медиумами (*медйюм*), в чем нельзя не усмотреть влияния европейской традиции. Кроме того, в современной Анатолии бытуют следующие названия: *джинджи* и *бююджю* (колдун), *оджаклы* (лекарь), *фалджы* (предсказатель), *джады* (ведьма).

Наиболее распространено название *джинджи*. Колдовство джинджи обозначается словом *джинджилик* и характеризуется обязательным уста-

<sup>1</sup> Количество талисманов у одного человека может достигать сотни (*El-Tom A. O. Berti Qur'anic Amulets. P. 226*).

<sup>2</sup> *Резван М. Е.* Овеществленное слово: талисманы, обереги, амулеты. С. 43.

<sup>3</sup> См. анкету «*Hiç büyü bozdurmak için sinci hocaya gittiniz mi?*» («Обращались ли Вы к джинджи-ходже, чтобы снять порчу?») // *Anketi seyderen tek site Oyumsana: [Сайт анкетирования]* [URL]: [http://www.oyumsana.com/anketler.php?q=anket\\_goster&aid=66406](http://www.oyumsana.com/anketler.php?q=anket_goster&aid=66406). (дата обращения: 11.01.2012).

<sup>4</sup> *Scogaamillo G.* Istanbul Gizemleri. Büyüler, Yatırlar, İnanışlar. С. 155.

новлением контакта со сверхъестественными силами (джиннами, пери, шайтанами, дэвами, духами умерших и пр.)<sup>1</sup>, что является непременным атрибутом колдовской деятельности как таковой: «Общение с духами, особенно с духами умерших, составляет часть их (колдунов – В. И.) повседневного опыта. Опасаясь этого общения, они часто, соблюдая необходимые предосторожности, все-таки отваживаются домогаться его»<sup>2</sup>.

Деятельность джиджи подразумевает наличие одного или нескольких личных духов-помощников, что отражено в самом слове «джиджи» (корень *джин* с добавлением аффикса *-джи*, указывающего на профессиональную деятельность), в чем ряд исследователей усматривает продолжение тюркских шаманских практик<sup>3</sup>. Однако следует отметить, что призывание джиннов турецкими колдунами обычно не сопровождается явно выраженным состоянием транса<sup>4</sup>, которое является важным в шаманизме.

Человек, обладающий собственным джинном (*джиндар*), занимается охранительной, любовной и вредоносной магией, предсказаниями, а также лечением болезней, в которых замешаны джинны<sup>5</sup>. Самым тяжелым видом таких болезней является сумасшествие (*делилик*) и одержимость (*джинлилик*)<sup>6</sup>. Обычно специализирующегося на лечении джиджи называют *оджаклы* («привязанный к оджаку», т. е. очагу<sup>7</sup>), хотя он может также писать талисманы, гадать, наводить порчу и осуществлять прочие магические манипуляции. Считается, что такие лекари (мужчины и женщины) могут излечивать только те болезни, джинны которых им подчинены<sup>8</sup>, например, *ал басмасы*, приносимую демоницей Ал<sup>9</sup>, или кошмары, вызванные демоном Камос<sup>10</sup>. Такие способности подобные колдуны обычно получают внутри рода (не обязательно от кровных родственников) через прикосновение ру-

<sup>1</sup> *Eyuboğlu İ. Z. Cinci büyüleri yıldızname. С. 7.*

<sup>2</sup> *Леву-Брюль Л. Первобытный менталитет. С. 174.*

<sup>3</sup> *Akman E. Türk halk hekimliğinde ocaklık geleneği ve Safranbolu'daki ocaklar. С. 396; And M. Oyun ve büyü. Türk kültüründe oyun kavramı. С. 352; İnan A. Tarihte ve bugün şamanizm; Kalafat Y. Doğu Anadolu'da eski Türk inançlarının izleri. С. 78, 134–135; Kaya M. Eski Türk inanışlarının Türkiye'deki halk hekimliğinde izleri. С. 213–214; Yuguşeva N. Altaylarda kamlık (şamanizm) inancı ve Anadolu'daki yansımaları.*

<sup>4</sup> Трансовые состояния ярче выражены в практикуемом турецкими суфиями мистическом экстазе или трансе (*джошкы*) как спровоцированной встрече с божеством.

<sup>5</sup> *Ocak Y. Alevî ve beктаşî inançlarının İslâm öncesi temelleri. С. 149–150.*

<sup>6</sup> *Beydili C. Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük. С. 132.*

<sup>7</sup> В практиках оджаклы очаг в первую очередь воспринимается как место встречи миров (*Araz R. Harput'ta eski türk inançları ve halk hekimliği. С. 93*), во вторую – как дом и приемная лекаря. Он также означает саму семью наследственных колдунов-лекарей (*Duvarcı A. Halk hekimliğinde ocaklar. С. 34*).

<sup>8</sup> *Bayat A. H. Türk dünyasında özellikle tıbbî folklorunda akıl hastalıklarının tedavi yolları ve kaynakları. С. 65; Beydili C. Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük. С. 132; Şar S. Halk hekimliğinin dünü ve bugünü. С. 224; Серебрякова М. Н. О некоторых видах лечения, наблюдаемых в турецкой деревне. С. 45.*

<sup>9</sup> Она, как считается, наваливается на человека или кидает в него свои длинные груди, у рожениц же вырывает и съедает лёгкие, печень или сердце.

<sup>10</sup> *Araz R. Harput'ta eski türk inançları ve halk hekimliği. С. 32–33, 36–37.*



ки, плевков или сложный посвятительный обряд. Передача колдовского дара называется *эл верме* («передача руки»)¹. Еще один способ стать оджаклы – подчинить себе демоницу Ал, например, воткнув ей в одежду иголку. Такой человек становится *ал оджаклысы* и специализируется на болезнях, вызванных этим демоном².

В рассмотренных турецких заклинаниях джинны были непременно участниками колдовства: джинны-покровители (*коруюджу джидинлер*) придавали колдуну сил, джинны-помощники (*ярдымджи джидинлер*) выполняли его приказы, они же вступали в бой со злыми джиннами (*кётюлюк джидинлери*). Джинджи призывал их к себе (*джидин чаырмак*) (20/150, иногда по именам – 2/150) для выполнения поручений, требующих порой одновременного присутствия джиннов, сеющих вражду, и джиннов, приносящих добро (1/150). О числе призываемых джиннов давали знать количество используемых зерен ячменя (1/150), точек на муска (1/150) и колокольчиков (1/150). Различные манипуляции, проводимые колдуном у очага (57/150), также скрывали за собой общение с обитателями иного мира.

Хотя силу колдуна измеряют возможностями его джиннов, важны и способности самого джинджи: это мистическая сила его дыхания (*нефеси гючлю адам, солгуу гючлю адам*) и рук. Дыхание – важная часть колдовства. Уже в турецком этико-дидактическом трактате XI в. «Кутадгу билиг», написанном Юсуфом Баласагунским, говорится о колдунах (*му'азим*), которые лечат больных дуновениями, отчиткой и написанием муска (*битиг*)³. Кроме того, при обретении собственных джиннов большое значение имеют личные качества, особенно часто указывают на необходимость хитрости, знаний и сноровки в возможном поединке с представителем иного мира. Находят и положительный пример, оправдывающий саму практику использования джиннов: «отцу магии»⁴ пророку Сулейману б. Давуду (Соломону) подчинялись и прислуживали джинны, но он «не был неверным» (2:96(100)), так как сам Аллах передал ему эту силу (27:15; 38:35(36)–36(37)). Образ Сулеймана прочно связан с легендой о кольце, на котором были изображены звезда, религиозно-магическая формула «бисмиллах» и сокровенное божественное имя. В этом кольце заключалась данная Аллахом магическая власть над всеми живыми существами. Она могла быть передана или утеряна вместе с волшебным кольцом, что в частности отражено в турецкой поговорке: «У кого печать, тот и Соломон» (*мюхюр кимде исе Сюлейман одур*).

Таким образом, получение власти над джиннами могло быть оправдано, как и магическое знание, превращенное в милость Аллаха⁵. Характерен

¹ Akman E. Türk halk hekimliğinde ocaklık geleneği ve Safranbolu'daki ocaklar. С.396; Araz R. Harput'ta eski türk inançları ve halk hekimliği. С. 85; Гордлевский В. А. Анатолия. С. 15. Магал М. Наша деревня. Записки турецкого учителя. С. 101–102.

² Boratav P. N. 100 soruda türk folkloru. С. 115.

³ İnan A. Tarihte ve bugün şamanizm. С. 72–73.

⁴ Zappa F. La Magie Vue par un Exegete du Coran. P. 54.

⁵ Harut ve Marut // İslam Ansiklopedisi.

рен пример одного из талисманов африканской народности Судана *берти*, имеющий пояснительную надпись. Она гласит, что если это заклинание прочтает напуганный, Аллах защитит его от всех опасностей в мире; если напишет на мече, смочит и выпьет эту жидкость или натрется ею, то будет иметь по воле Аллаха царство; если напишет на шкуре льва или леопарда, то станет «правителем» по воле Аллаха. Если надпись заклинания соскоблена и развеяна вокруг дома врага-мусульманина или неверного, тот погибнет по воле Аллаха. По воле Аллаха это заклинание может наслать хроническую проказу, зуд или головную боль. Если оно прочитано и сожжено в месте молитвы с произнесением имени женщины, та сможет выйти замуж только за исполнителя заклинания. Если же заклинание читает ритуально чистый человек, во сне он увидит пророка и ангелов, рассказывающих о будущем в раю. Если некто напишет заклинание на шкуре льва или кошки, он будет невидим для всех человеческих существ, и ему никогда не будет причинен вред. Кроме того, пояснительные строки призывают страшиться Аллаха и никогда не пытаться руководить им, за исключением тех людей, кто заслуживает этого<sup>1</sup>. Иными словами, сила Аллаха превращается в инструмент, который при соответствующем использовании помогает получить любой желаемый результат.

Часто для обозначения профессии колдуна вместо слов *джинджи* и *оджаклы* используется религиозно окрашенный термин *ходжа* – «учитель» (*дерин ходжа* или *джинджи ходжа*), однако это не означает занятий религиозной деятельностью (колдун также закликает, завязывает узлы и пишет муска<sup>2</sup>), а призвано придать авторитет в глазах клиентов, а колдовству – характер дозволенного. Считается, что ходжа в своей магии может действовать только в пределах допускаемого Кораном и сунной, а источником силы признает Аллаха<sup>3</sup>, в отличие от джинджи, использующего в своих практиках шайтанов<sup>4</sup>. Однако подобное разделение не отвечает реалиям современного анатолийского общества. Действительно, многие настоящие имамы и ходжи начинают заниматься колдовством, но тогда их деятельность мало отличается от деятельности джинджи: они призывают джиннов<sup>5</sup> и не воздерживаются ни от написания муска, ни от вредоносной магии. Моральный облик ходжи, как правило, также не отличается особенной набожностью, что подтверждает пример Хоровили Мухаммеда Ходжи. Он занимался приворотным колдовством и сам имел несколько

<sup>1</sup> *El-Tom A. O. Berti Qur'anic Amulets. P. 239–240.*

<sup>2</sup> *Kaya M. Eski Türk inanışlarının Türkiye'deki halk hekimliğinde izleri. S. 213; Ocak Y. Alevî ve beктаşı inançlarının İslâm öncesi temelleri. S. 149; Серебрякова М. Н. Нож в этнокультурной традиции турок. С. 140–142.*

<sup>3</sup> Например, после ряда магических действий, болезнь проходит «по милости бога» (*Гордлевский В. А. Из османской демонологии. С. 324*).

<sup>4</sup> *Eyuboğlu İ. Z. Cinci büyüleri yıldızname. С. 8.*

<sup>5</sup> В. А. Гордлевский приводит историю ходжи, который после молитвы читал заклинания и вызывал джиннов-карликов (ростом в пядь, борода в две пяди), приносивших ему деньги (*Гордлевский В. А. Из османской демонологии. С. 318*).

жен в своем доме и множество любовниц в соседних деревнях<sup>1</sup>. Характерен также пример стамбульского колдуна – ходжи из Югославии, который, не зная арабского, не мог читать Коран в оригинале, вызывая сомнения окружающих в своей религиозной принадлежности<sup>2</sup>. Стамбульский святой (*эрмиш*) Йешил Ходжа, не умевший и не хотевший читать Коран, оказался самозванцем-халвовщиком<sup>3</sup>. Подобные случаи – не исключение, а правило<sup>4</sup>; они формируют норму поведения для ходжей-колдунов. Таким образом, граница между джинджи и ходжой достаточно эфемерна, и сегодняшний ходжа может быть официально причислен к джинджи, если его, например, уличат в колдовстве на изменение судьбы<sup>5</sup>.

Кроме того, как джинджи, так как и ходжи могут называть источником своей магической силы Аллаха<sup>6</sup>. В сложении этой тенденции ведущую роль сыграл суфизм, на протяжении веков объединявший магические практики с почитанием Аллаха. Дервиши выступали исполнителями любого колдовства: они не только лечили своим дыханием, освященным зикром (постоянным повторением божественных имен), но и разрушали колдовство, писали талисманы с кораническими формулами, которые необходимо было принять внутрь в виде раствора или носить при себе. Практика распространения талисманов через тарикаты была распространена по всему мусульманскому региону<sup>7</sup>. Дервиши активно использовали в талисманах магию букв и чисел. Широко известны изобилующие такими подсчетами чаши для лечебных заговоров<sup>8</sup>. Первые султаны заказывали дервишам (например, Хаджи Бекташу<sup>9</sup>) талисманические подсчеты, чтобы разместить их на воротах завоеванных городов или на общественных зданиях<sup>10</sup>. Более того, письмо, почитаемое сакральным, было в большей степени доступно суфийам: каллиграфические принадлежности изготавливались дервишами, а многие каллиграфы были из известных тарикатов (например, шейх Хамдуллах, Ахмед Карахисари)<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> *Eyuboğlu İ. Z. Cinci büyüleri yıldızname. С. 57.*

<sup>2</sup> *Ibid. С. 180–182.*

<sup>3</sup> *Eyuboğlu İ. Z. Anadolu büyüleri. С. 65–67.*

<sup>4</sup> *Kaya M. Eski Türk inanışlarının Türkiye'deki halk hekimliğinde izleri. С. 213.*

<sup>5</sup> *Eyuboğlu İ. Z. Cinci büyüleri yıldızname. С. 117–119.*

<sup>6</sup> *Eyuboğlu İ. Z. Anadolu büyüleri. С. 37.*

<sup>7</sup> *Дьяков Н. Н. Мусульманский Магриб. Шерифы, тарикаты, марабуты в истории Северной Африки (Средние века, новое время). С. 220–222.*

<sup>8</sup> *Земное искусство – небесная красота. Искусство ислама. С. 213.*

<sup>9</sup> Дервиши его ордена особенно славились своими колдовскими способностями. Они «имели обыкновение ходить по улицам Стамбула и по всей империи с живыми змеями, обвитыми кругом шеи и рук, заговаривать болезни, навешивать талисманы» (*Базили К. М. Босфор и новые очерки Константинополя. С. 75*).

<sup>10</sup> *Garnett L. M. Mysticism and Magic in Turkey. An Account of the Religious Doctrines, Monastic Organization, and Ecstatic Powers of the Dervish Orders. P. 138–142.*

<sup>11</sup> *Khalili N. D. Visions of Splendour in Islamic Art and Culture. P. 47.*

Представление о мистической силе, которой наделяли дервишей, имела в своей основе концепт *берекет*<sup>1</sup> (араб. *барака*) – божественной благодати, нисходящей на Коран, пять столпов ислама, Мухаммада и его потомков<sup>2</sup>, а также на всех «приближенных» к Аллаху<sup>3</sup>. Берекет передавался через слова суфиев, дыхание, прикосновение и личные вещи, превращая их в священные апотропеи. Помимо того, магия суфиев воспринималась как чудо (*керамет*, араб. *карама*), неравное, однако, чудесам пророков (*муджизе*<sup>4</sup> и *ирхас*<sup>5</sup>)<sup>6</sup>. «Чудесность» дервишеских практик означала, что они имеют божественный источник, а следовательно, магия суфиев приобретала ранг дозволенной и благодатной.

Из рассмотренных турецких заклинаний два были выполнены дервишами тариката накшбандийа, остальные, за редким исключением, выполнены джинджи (143/150) (один раз речь шла о джинджи женского пола<sup>7</sup> – 1/150). В некоторых случаях те же заклинания мог выполнить и ходжа (16/150). Если заклинания ходжи оказались недействительны или недостаточно сильны, то человек мог обратиться с той же просьбой к джинджи за более эффективным результатом (6/150). В ряде случаев ходжа был единственным возможным исполнителем (7/150), в том числе при лечении носовых кровотечений (1/150), так как джинджи по неизвестной причине не занимаются связанными с кровью делами. Если защита была необходима от джиннов-христиан, исполнителем становился священник (2/150).

Среди требований, предъявлявшихся к исполнителю колдовства – опытность (10/150), влияние (6/150), сильное дыхание (3/150), отсутствие (1/150) или наличие (1/150) рыжей бороды<sup>8</sup>, совершение (2/150) или несовершение (1/150) хаджа. Причем с приобретением титула хаджи могла

---

<sup>1</sup> Пожелание *берекет* или *угур* (согласно ал-Кашгари Махмуду – «добро», «благословление» (*Ал-Кашгари Махмуд. Диван Лугат ат-Турк. С. 91*)) *берекетли олсун! угурлу олсун!* широко распространено в современной Анатолии. Понятие «благодатный» (*берекетли*) применяют к людям, работе, детям, частям тела, году или дню, деньгам и даже погоде (*Erbek M. Çatalhöyük'ten günümüze Anadolu motifleri. С. 46–47*).

<sup>2</sup> В Османской империи потомки Мухаммада, мужчины и женщины, занимались лечением и написанием талисманов (*Базили К. М. Босфор и новые очерки Константинополя. С. 321–323*).

<sup>3</sup> *Westermarck E. Pagan Survivals in Mohammedan Civilization. P. 87–144.*

<sup>4</sup> Араб. *муджиза*. Чудо в виде нарушения естественных законов и привычного хода вещей, посланное Аллахом своему избраннику и отвергающим его, в качестве доказательства пророческой миссии. Чудеса Мухаммада: Коран, вознесение (*мирадж*), разделение луны (*Mucize*).

<sup>5</sup> Чудеса пророков до начала пророческой миссии: Иса говорит уже в колыбели, камни и деревья приветствуют Мухаммада. Помимо того, выделяли *меунет* – помощь Аллаха простым людям в сложной ситуации; *истидрадж* – чудо, осуществляемое скверными людьми; *иханет* (*хизлан*) – опровержение чуда или обратное чудо, прямо противоположное ожидаемому.

<sup>6</sup> *Mucize // İslam Ansiklopedisi.*

<sup>7</sup> Женщин-джинджи принято называть *джады* (ведьма), поскольку считается, что их джинны не приносят блага (*угурсуз*) (*Eyuboğlu I. Z. Anadolu büyüleri. С. 110–113*).

<sup>8</sup> Рыжая борода – признак принадлежности к шиитам-кызылбашам.

значительно возрасти популярность ходжи и оплата его услуг (*каршылык*). Каршылык обычно производится не только деньгами, но и натуральными продуктами: баранами, медом, пшеницей, мукой маслом, сыром и пр. Если колдун окажется неудовлетворен оплатой, он может отомстить, настав на человека подчиненных или помогающих ему джиннов<sup>1</sup>. Цена муска значительно варьируется в зависимости от состоятельности заказчика<sup>2</sup> и длительности производства<sup>3</sup>. Осман Эль-Том указывает, что самыми короткими и потому дешевыми выступают талисманы для животных<sup>4</sup>.

Как отмечает К. Хамес, для колдуна на первом месте стоит эффективность его колдовства, вне зависимости от прочих условий<sup>5</sup>. В связи с этим на первый план выходит опытность колдуна. Она предполагает хорошее знание необходимых магических приемов, основанное на «техничности магии», т. е. на вере в то, что выбор соответствующей техники всегда приведет к желаемому результату, если исполнитель владеет ею в достаточной степени. Так, неопытный колдун, недостаточно хорошо совершающий сложные астрологические подсчеты, может испортить судьбу человека. Опытность особенно необходима еще и потому, что занятия колдовством в определенной мере опасны: неумелого джинджи или ходжу джинны калечат, нанося ему удар (*чарпмак*)<sup>6</sup>.

Таким образом, говорить о сущностной дифференциации между деятельностью ходжи и джинджи не приходится: практики и первого, и второго относятся к области магии, в процессе колдовства оба могут обращаться к Аллаху и использовать силу джиннов, а также получают за свои услуги равнозначную оплату.

Сочетание магии и религии приводит к созданию особой синкретической реалии – «мусульманской магии», где иногда сложно прочертить границу между заклинанием и молитвой. Огромную роль в этом процессе играет Коран, в тексте которого присутствуют слова, классифицируемые народным сознанием как заклинательные. Однако при отделении охранительной магии от религиозных действий основным критерием является магическая мотивация, которая позволяет отнести произносимый или написанный текст к области магического, даже если источником силы указывается Аллах.

Частое прибегание к священной книге ислама<sup>7</sup>, упоминание Аллаха и совершение ритуальных действий не меняет сути происходящего<sup>1</sup>, а скорее

---

<sup>1</sup> *Eyuboğlu İ. Z.* Cinci büyüleri yıldızname. С. 229–230; *Idem.* Anadolu büyüleri. С. 80–81; 98–99; *Çıblak N.* Halk kültüründe nazar, nazarlık inancı ve bunlara bağlı uygulamalar. С. 108.

<sup>2</sup> *Eyuboğlu İ. Z.* Anadolu büyüleri. С. 105–107.

<sup>3</sup> *Ibid.* 119–121.

<sup>4</sup> *El-Tom A. O.* Berti Qur'anic Amulets. P. 226.

<sup>5</sup> *Hamès C.* Magie, Morale et Religion dans les Pratiques Talismaniques d'Afrique Occidentale. P. 104–105.

<sup>6</sup> *Eyuboğlu İ. Z.* Cinci büyüleri yıldızname. С. 94–95.

<sup>7</sup> Необходимые в заклинании суры колдуну могут указывать джинны (*Eyuboğlu İ. Z.* Anadolu büyüleri. С. 105–107).

маскирует ее, усыпляя чувство вины обратившегося к колдуну человека. Обилие религиозной атрибутики создает видимость дозволенности магического процесса в глазах мусульманина, покаянные намазы очищают его совесть. Для исполнителя же магического обряда сакральность элементов колдовства сама по себе придает его магии большую силу, и потому несомненно важна.

Охранительные практики выступают как активный, даже агрессивный вид магии. Они были направлены не только на защиту объекта, но и на нейтрализацию источника опасности. В рассмотренных примерах азиатской магии таким объектом защиты выступали возлюбленные или семейная пара, беременная, роженица и ребенок, путешественник, свекровь и невестка, родственники умершего а также посева, скот, пороговые места (жилое, сакральное, рабочее пространства). Кроме того, защите могли подвергаться и такие сложно определяемые объекты, как поступки, чувства, красота, молодость, здоровье, судьба и внешний облик.

В то же время источником и носителем опасности были не только джинны, сглаз, грабители, болезни, соперники или соперницы, но и сплетни, слухи, зависть, ревность, природные явления, сны, дурные привычки, воспоминания, одиночество, тревога, страх и тоска, а также маркированные статусом нечистых, и вследствие этого опасные локусы и временные промежутки, часто переходного, порогового характера. Особо следует выделить случаи, когда сам инструмент охраны – муска – становился источником опасности.

Так как большая часть элементов системы магических представлений совмещает функции охраны (*коруюджулук*) и защиты-спасения (*куртарыджылык*), то к области охранительной магии можно отнести широкий круг магических практик превентивного, лечебного, вредоносного, укрепляющего характера, в частности, упреждение удара, сокрытие своих порицаемых обществом поступков, предотвращение нежелательного события или исправление его последствий. Отнесение их к охранительно-защитной магии имеет целью обеспечение легальности производимых действий и их социальной приемлемости.

Укорененность магиико-охранительных практик и их широкое применение во всех сферах жизни объясняется большей оправданностью магии охранительной по сравнению с иными видами магии. Кроме того, применение бытовых форм магической защиты объясняется носителями традиции как воспроизведение усвоенного от отцов поведения<sup>2</sup>.

Вера в сверхъестественное, ощущение его постоянного присутствия и преимущественно негативного реального воздействия на жизнь человека,

---

<sup>1</sup> Например, имена Аллаха, Мухаммада, Адама во вредоносных заклинаниях (*Eyuboğlu İ. Z. Cinci büyüleri yıldızname. С. 94–95*), или призыв джиннов именами Аллаха (*Ibid. С. 136–138*).

<sup>2</sup> *Akman E. Türk halk hekimliğinde ocaklık geleneği ve Safranbolu'daki ocaklar. С.394; Araz R. Harput'ta eski türk inançları ve halk hekimliği. С. 107; Çıblak N. Halk kültüründe nazar, nazarlık inancı ve bunlara bağlı uygulamalar. С. 114, 120–121.*

свойственные традиционной культуре, провоцирует особый вид поведения, состоящий в поиске различных средств защиты. Такого рода причинность и обусловленность всех происходящих несчастий приводит к созданию целой системы запретов и предписаний, имеющих целью обеспечение хотя бы временной относительной безопасности. Разнообразие видимых и ощущаемых источников опасности возбуждает в человеке чувство тревожности, которое находит выход в попытке создания между собой и опасностью некой магической преграды, однако только временной, поскольку силы опасности и средства защиты воспринимаются как несоизмеримые величины.

## ЛИТЕРАТУРА

### *На русском языке*

Амулет и его происхождение // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем / Ред. Л. Каценельсон, Д. Р. Гинцбург. СПб.: Брокгауз и Ефрон, 1908–1913. Т. II. С. 354–367.

*Базили К. М.* Босфор и новые очерки Константинополя. М.: Индрик, 2006.

*Голобородько И. И.* Турция. М., 1912.

*Гордлевский В. А.* Анатолия // *Гордлевский В. А.* Избранные сочинения. История и культура. М.: Восточная литература, 1962. Т. III. С. 12–16.

*Гордлевский В. А.* Из османской демонологии // *Гордлевский В. А.* Избранные сочинения. История и культура. М.: Восточная литература, 1962. Т. III. С. 299–325.

*Дьяков Н. Н.* Мусульманский Магриб. Шерифы, тарикаты, марабуты в истории Северной Африки (Средние века, новое время). СПб.: СПбГУ, 2008.

Земное искусство – небесная красота. Искусство ислама / Под ред. М.Б. Пиотровского. СПб.: Славия, 2000.

*Иванова В. В.* Мир сверхъестественного по материалам турецкой демонологии // Четвертые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока. Материалы научной конференции. С.-Петербург, 7–10 февраля 2007 г. / Сост. и отв. ред. С.В.Пахомов. СПб: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 124–129.

*Ал-Кашигари М.* Диван Лугат ат-Турк / Пер. З.-А. М. Ауэзовой. Алматы: Дайк-Пресс, 2005.

Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. Ростов-на-Дону: Феникс, 2009.

*Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет. СПб.: Европейский дом, 2002.

*Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М.: Индрик, 2002.

*Макал М.* Наша деревня. Записки турецкого учителя. М.: Иностранная литература, 1951.

*Ан-Навави.* Поминания Аллаха / Пер. А. Нирша. М.: Эжаев, 2006.

*Ан-Навави.* Сады праведных / Пер. А. Нирша. М.: УММА, 2007.

*Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках. СПб.: СПбГУ, 2007.

*Резван М. Е.* Овеществленное слово: талисманы, обереги, амулеты // Центральная Азия: Традиция в условиях перемен. СПб, 2007. Вып. 1. С. 41–70.

Сахих ал-Бухари / Сост. аз-Зубайди / Пер. А. Нирша. М.: Умма, 2007.

Сахих Муслим / Пер. И. Попова. Казань: Иман, 2003–2004.

*Серебрякова М. Н.* О некоторых видах лечения, наблюдаемых в турецкой деревне // Этнографические аспекты изучения народной медицины. Тезисы всесоюзной научной конференции 10–12 марта 1975 г. Л., 1975. С. 45–46.

*Серебрякова М. Н.* Нож в этнокультурной традиции турок // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1997. Вып. 11. С. 139–156.

*Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и магия. Материалы по психологии колдовства. СПб.: Алетейя, 1997.

*Смирнов А. В.* О логической интуиции арабо-мусульманской культуры // Новое литературное обозрение. М., 2003. №64. Вып. 6. С. 81–96.

*Топорков А. Л.* Символика и ритуальная функция предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 189–101.

*Эко У.* Поиски совершенного языка в европейской культуре. СПб.: Александрия, 2007.

### *На турецком языке*

*Akman E.* Türk halk hekimliğinde ocaklık geleneği ve Safranbolu'daki ocaklar (Традиция оджаклы в тюркской народной медицине и оджаклы в Сафранболу) // Kastamonu Eğitim Dergisi (Образовательный журнал Кастамону). Март 2007. С. 15, №1. С. 393–400.

*And M.* Oyun ve büyü. Türk kültüründe oyun kavramı (Игра и магия. Понятие игры в тюркской культуре). İstanbul: Yarı Kredi Yayınları, 2007.

*Araz R.* Harput'ta eski türk inançları ve halk hekimliği (Древние тюркские верования и народная медицина в Харпуте). Ankara: AKM Yayınları, 1995.

*Bayat A. H.* Türk dünyasında özellikle tıbbi folklorunda akıl hastalıklarının tedavi yolları ve kaynakları (Способы и источники лечения душевных болезней в тюркском мире, особенно в медицинском фольклоре) // Türk halk hekimliği sempozyumu bildirileri (Материалы симпозиума по тюркской народной медицине). Ankara, 1984. С. 59–82.

*Beydili C.* Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük (Энциклопедический словарь тюркской мифологии). Ankara: Yurt Kitap Yayınları, 2005.

*Boratav P. N.* 100 soruda türk folkloru (Тюркский фольклор в 100 вопросах). İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1984.

*Çıblak N.* Halk kültüründe nazar, nazarlık inancı ve bunlara bağlı uygulamalar (Сглаз, вера в сглаз и связанные с ним практики в народной культуре) // Türklük Bilimi Araştırmaları (Тюркологические исследования). 2004. №15. С. 103–125.

*Duvarcı A.* Halk hekimliğinde ocaklar (Очаги в народной медицине) // Milli Folklor (Национальный фольклор). №7. Сентябрь, 1990. С. 34–38.

*Ebcad (Абджат)* // İslam Ansiklopedisi (Энциклопедия ислама) // [URL]: <http://samil.ihya.org/ansiklopedi/ebced.html> (дата обращения: 11.01.2012).

*Erbek M.* Çatalhöyük'ten günümüze Anadolu motifleri (Анатолийские мотивы от Чатал-хююка до наших дней). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2002.

*Eyuboğlu İ. Z.* Cinci büyüleri yıldızname (Заклинания джинджи. Книга звезд). İstanbul: Derin Yayınları, 2001.

*Eyuboğlu I. Z.* Anadolu büyüleri (Анатолийские заклинания). İstanbul: Der Kitabevi, 2004.

*Eyuboğlu I. Z.* Anadolu ilaçları (Анатолийские лекарственные средства). İstanbul: Derin Yayınları, 2007.

*Harut ve Marut (Харут и Марут)* // İslam Ansiklopedisi (Энциклопедия ислама) // [URL]: <http://samil.ihya.org/ansiklopedi/harut-ve-marut.html> (дата обращения: 11.01.2012).

*İnan A.* Tarihte ve bugün şamanizm (Шаманизм в истории и сегодня). Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları, 1986.

*Kalafat Y.* Doğu Anadolu'da eski Türk inançlarının izleri (Следы древних тюркских верований в Восточной Анатолии). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1995.

*Kaya M.* Eski Türk inanışlarının Türkiye'deki halk hekimliğinde izleri (Следы древних тюркских верований в народной медицине Турции) // Folklor/Edebiyat (Фольклор/Литература). 2001. Т. VII. Sayı (№) 25. С. 199–218.

*Mucize (Чудо)* // İslam Ansiklopedisi (Энциклопедия ислама) // [URL]: <http://samil.ihya.org/ansiklopedi/mucize.html> (дата обращения: 11.01.2012).



Muska (Амулет) // İslam Ansiklopedisi (Энциклопедия ислама) // [URL]: <http://samil.ihya.org/ansiklopedi/muska.html> (дата обращения: 11.01.2012).

*Ocak Y.* Alevî ve bektâşî inançlarının İslâm öncesi temelleri (Доисламские основы верований алевитов и бекташей). İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

*Scogaamillo G.* İstanbul Gizemleri. Büyüler, Yatırlar, İnanışlar (Мистика Стамбула. Заклинания, святые, верования). İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2003.

*Şar S.* Halk hekimliğinin dünü ve bugünü (Прошлое и настоящее народной медицины) // Türk halk hekimliği sempozyumu bildirileri (Материалы симпозиума по тюркской народной медицине). Ankara, 1989. С. 221–231.

*Yuguşeva N.* Altaylarda kamlık (şamanizm) inancı ve Anadolu'daki yansımaları (Вера в шаманизм на Алтае и ее отражения в Анатолии) // [URL]: [http://www.tdkdergi.gov.tr/TDD/2001s590/2001\\_590\\_20\\_N\\_YUGUSEVA.pdf](http://www.tdkdergi.gov.tr/TDD/2001s590/2001_590_20_N_YUGUSEVA.pdf) (дата обращения: 11.01.2012).

#### *На европейских языках*

*Elboudrai H.* De la Magie en Islam: entre Licéité et Illicéité. Paradoxes et Ambivalences // Correspondance. Fév. 2008. №49. P. 10–15.

*El-Tom A. O.* Berti Qur'anic Amulets // Journal of Religion in Africa. Oct. 1987. Vol. 17. Fasc. 3. P. 224–244.

*Garnett L. M.* Mysticism and Magic in Turkey. An Account of the Religious Doctrines, Monastic Organization, and Ecstatic Powers of the Dervish Orders. New York: Charles Scribner's Sons, 1912.

*Hamès C.* Magie, Morale et Religion dans les Pratiques Talismaniques d'Afrique Occidentale // Religiologiques. Montréal, 1998. №18. P. 99–112.

*Hamès C.* La Notion de Magie dans Le Coran // Coran et Talismans. Textes et Pratiques Magiques en Milieu Musulman. Paris, 2007. P.17–47.

*Handloff E. R.* Prayers, Amulets and Charms: Health and Social Control // African Studies Review. Jun.-Sep. 1982. Vol. 25. No. 2/3. P. 185–194.

*Khalili N. D.* Visions of Splendour in Islamic Art and Culture. London: Worth Press Ltd., 2008.

*Khedimellah M.* Une Version de la Ruqiya de Rite Prophétique en France. Le Cas d'Abdellah, Imam Guérisseur en Lorraine // Coran et Talismans. Textes et Pratiques Magiques en Milieu Musulman. Paris, 2007. P. 385–407.

*Lakhsassi A.* Magie: le Point de Vue d'Ibn Khaldûn // Coran et Talismans. Textes et Pratiques Magiques en Milieu Musulman. Paris, 2007. P. 95–112.

*Rahal A.* La Tradition Talismanique en Tunisie // Coran et Talismans. Textes et Pratiques Magiques en Milieu Musulman. Paris, 2007. P. 113–145.

*Westermarck E.* Pagan Survivals in Mohammedan Civilization. London: MacMillan, 1933.

*Yamauchi E. M.* Magic in the Biblical World // Tyndale Bulletin. 1983. №34. P. 169–200.

*Zappa F.* La Magie Vue par un Exegete du Coran: le Commentaire du Verset de Harût et Marût par al-Qurtubî (XIII<sup>e</sup> siècle) // Coran et Talismans. Textes et Pratiques Magiques en Milieu Musulman. Paris, 2007. P. 49–74.

# РЕЦЕНЗИИ И НАУЧНЫЕ ОТЧЕТЫ

Ю. Л. Халтурин

## РЕЦЕНЗИЯ

***McIntosh, Christopher. The Rose Cross and the Age of Reason (Eighteenth-century Rosicrucianism in Central Europe and its Relationship to the Enlightenment). – Albany: SUNY-PRESS, 2011. – 200 p., ill.***

Наука об эзотеризме как академическая дисциплина насчитывает уже двадцать лет. И примерно такой же возраст у серии «Западные эзотерические традиции» (Western Esoteric Traditions), которая выпускается издательством SUNY-PRESS. В 2011 г. вышла в свет книга Кристофера Макинтоша «Розовый крест и эпоха разума (Розенкрейцерство восемнадцатого века и его отношение к Просвещению)». Она вызывает интерес как минимум по двум причинам.

Во-первых, она посвящена истории и учению одного из самых таинственных эзотерических сообществ – розенкрейцеров. Точнее, в исследовании Макинтоша речь идет лишь об одной из множества розенкрейцерских организаций – Ордене Злато-Розового креста. Однако для российского читателя именно этот Орден представляет особый интерес, т.к. именно в нем состояло большинство русских масонов высших степеней так называемого «новиковского круга». Орден Злато-Розового креста сыграл исключительную роль в истории русского масонства и русской культуры в целом, поскольку именно к нему принадлежали такие известные деятели, как Н.И.Новиков, И. В. Лопухин, И. Г. Шварц, С.И.Гамалея, М. М. Херасков, Н. М. Карамзин, В. А. Левшин, С. С. Ланской, Ф. А. Голубинский, И.А.Поздеев, А. Ф. Лабзин и многие другие. Как и в Германии, на родине системы Злато-Розового креста, в России члены Ордена пытались влиять на власть, систему образования, литературу, философию, науку, определяя не только духовные поиски всего русского масонства, но и умонастроения дворянской интеллигенции в целом. При этом мировоззрение русских розенкрейцеров, которое достаточно строго можно характеризовать как «эзотеризм», было основано на западной мистико-эзотерической традиции. Истории Злато-Розового креста в России касались почти все историки русского масонства: М. Н. Лонгинов, А.Н.Пыпин, А. В. Вернадский, Т.О.Соколовская, А. И. Серков. Однако в настоящее время специально о русских розенкрейцерах пишет только петербургский историк Ю. Е. Кондаков<sup>1</sup>, а из зарубежных исследователей этой темы можно упомянуть лишь

---

© Ю. Л. Халтурин

<sup>1</sup> Кондаков Ю. Е. Орден Золотого и Розового Креста в России. Теоретический градус соломоновых наук: монография. СПб.: Астерион, 2012. См. также: Кондаков Ю. Е. Розен-

Рафаэллу Фаджионато<sup>1</sup>. И хотя благодаря этим исследователям мы уже довольно много знаем о структуре, истории и учении Ордена Злато-Розового креста в России, об Ордене как таковом нам известно крайне мало. Для любого читателя, интересующегося историей русского эзотерического масонства, эта книга, проливающая свет на его западноевропейские истоки, несомненно, весьма привлекательна.

Во-вторых, работа Макинтоша носит вполне академический характер, что придает ей особую ценность на фоне множества «инсайдерских» книг о розенкрейцерстве, высказывающих самые невероятные идеи о его происхождении, истории и роли. Хотя сам Макинтош является постоянным членом масонской ложи № 238 «Пилигрим», работающей в Англии, но основанной английскими немцами и работающей по немецким ритуалам, и не чужд мистико-окультурных интересов<sup>2</sup>, в 1989 г. он получил степень доктора по истории в Оксфорде, а в настоящее время является почетным преподавателем Университета Экзетера, читая лекции по масонству и розенкрейцерству в рамках магистерской программы по западному эзотеризму Центра изучения эзотеризма в Экзетере. Важным является также тот факт, что его книга опубликована в издательстве SUNY-Press, в той же серии, в которой выходили классические исследования основателей эзотериологии А. Февра и В. Ханеграафа и видных представителей науки об эзотеризме А. Верслуиса, Д. Меркура, Р. Ван дер Брёка, и где продолжают выходить книги членов Европейского общества изучения западного эзотеризма (ESSWE), таких как Э. Аспрем и Д. Е. Шённи.

Собственно говоря, книга Макинтоша представляет собой исправленное и дополненное переиздание одноименной книги, вышедшей в издательстве Brill в 1992 г. на основе диссертации «Розенкрейцерское возрождение и немецкое контр-Просвещение» («The Rosicrucian Revival and the German Counter-Enlightenment»). Кроме того, более общей истории розенкрейцерства в разных его изводах и проявлениях, с более смелыми гипотезами о тесной взаимосвязи различных этапов развития розенкрейцерства Макинтош посвятил свою книгу «Розовый крест без покрывала: история, мифологи и ритуалы одного оккультного ордена»<sup>3</sup>, переизданную в 1998 г. под названием «Розенкрейцеры: история, мифология и ритуалы одного эзотерического ордена»<sup>4</sup>. В серии «Западные эзотерические традиции», о которой говорилось выше, у Макинтоша вышла также книга «Элифас Леви

---

крейцеры, мартинисты и «внутренние христиане» в России конца XVIII – первой четверти XIX века. СПб: РГПУ им. А. И. Герцена, 2012.

<sup>1</sup> *Faggionato R. Un 'utopia rosacrociana. Massoneria, rosacrocianesimo e illuminismo nella Russia settecentesca. Napoli, 1997.*

<sup>2</sup> Он автор мистического романа «Возвращение Тетрады» («Return of the Tetrad»).

<sup>3</sup> *The Rosy Cross Unveiled: The History, Mythology and Rituals of an Occult Order. Wellingborough: The Aquarian Press Limited, 1980.*

<sup>4</sup> *The Rosicrucians: The History, Mythology and Rituals of an Esoteric Order. York Beach: Weiser Books, 1998.*

и французское оккультное возрождение»<sup>1</sup>, три переиздания под разными названиями выдержала его книга об астрологии<sup>2</sup>. Сам автор в предисловии характеризует тему всех этих исследований как «"Гностические" подводные течения западной цивилизации»<sup>3</sup>, изучение которых и составляет его основной интерес. Макинтош также является автором чисто исторического труда – биографии баварского короля Людвига II.

Основные преимущества рецензируемой книги – это и основные ее недостатки. Так, несомненным достоинством книги является ее концептуальность: это не просто общая история розенкрейцерства, но история аналитическая, рассмотрение данного эзотерического движения в широком социокультурном контексте, а именно в контексте противостояния Просвещения и контр-Просвещения. Цель такого исследования, правда, апологетическая – показать, что мировоззрение и деятельность Ордена Злато-Розового креста нельзя свести к мракобесию, реакционерству, шарлатанству и полному иррационализму, всему тому, что противоположно основам современной западноевропейской цивилизации.

Определившись с проблемой исследования, – соотношение просветительских и анти-просветительских тенденций в розенкрейцерстве, – автор решает ее вполне последовательно. В первой главе Макинтош анализирует основные черты просветительского мировоззрения и его противоположности – контр-Просвещения. Правда, этот анализ производит впечатление школярского, особой философской глубиной он не отличается. Автор перечисляет следующие черты Просвещения: вера в разум и науку; оптимистическая эпистемология (возможность полного и окончательного постижения сущности мира); оптимистическое отношение к человеческой природе и возможностям; борьба с предрассудками и авторитетами, в том числе с ортодоксальным церковным мировоззрением; прогрессистское видение истории; классическая эпоха как образец. При этом он в основном ссылается не на самих просветителей (цитируя только Вольтера), а на исследователей просветительского мировоззрения – Э. Кассирера, П. Гэя, Ф.Баумера, Н. Хэмпсона, Д. Соркина, не упоминая при этом М. Хоркхаймера и Т. Адорно, Х.-Г. Гадамера, Ю. Хабермаса, давших более глубокий философский анализ и критику Просвещения. Характеристики контр-Просвещения выстраиваются через оппозицию Просвещению: доминанта веры, авторитета и традиции; гносеологический, антропологический и исторический пессимизм; ветхозаветная и средневековая эпохи как образец. Эта упрощенная схема далее усложняется. В частности, Макинтош пишет, что и Просвещение и контр-Просвещение могли соединяться в мировоззрении отдельных людей, например, Дж. Вико и И. Ньютона. Кроме того,

---

<sup>1</sup> Eliphas Levi and the French Occult Revival. Albany: SUNY-PRESS, 2011. (1st ed. in 1972).

<sup>2</sup> The Astrologers and Their Creed. New York: Hutchinson, 1969; Astrology: The Stars and Human Life. Harrow: Harrow Books, 1973; The Short History of Astrology. New York: Barnes and Noble, 1994.

<sup>3</sup> McIntosh C. The Rose Cross and the Age of Reason. P. vii.

Просвещение принимало в разных странах разные формы: так, немецкое Просвещение, в принципе не отрицавшее значение веры и религии и носившее аристократический и государственный характер, могло бы во Франции сойти за контр-Просвещение. С точки зрения Макинтоша, именно особенности немецкого Просвещения повлияли на розенкрейцерское мировоззрение, которое стало «третьим течением» в немецкой культуре, а затем и в культуре Центральной и Восточной Европы. Речь идет о том, что оккультно-теософско-эзотерические движения являются альтернативой как традиционному церковному мировоззрению, так и просветительскому рационализму. Описывая таким образом розенкрейцерский эзотеризм как «третий столп» европейской культуры (с. 21), Макинтош, правда, ни слова не говорит о концепции эзотеризма В. Ханеграафа, которая достаточно близка к его собственной (эзотеризм как знание, отвергнутое и официальной церковью, и официальное наукой). Вообще говоря, ставя перед собой задачу теоретического анализа розенкрейцерского мировоззрения, автор не проясняет свою методологию, которая должна была бы так или иначе опираться на современные подходы к эзотеризму. Связано это, видимо, с тем, что книга представляет собой переиздание более ранней работы, написанной еще до того, как эзотериология стала институционализированной академической дисциплиной. В этом смысле работу Макинтоша можно даже рассматривать как предвосхищающую своими выводами работы Ханеграафа.

В чем же минус такого подхода к изучаемому феномену, претендующего на концептуальность и аналитичность? Очевидно, в том, что историческая конкретика, событийная ткань как бы растворяется в общетеоретических размышлениях. Складывается следующее впечатление: Макинтош предполагает, что читатель уже достаточно хорошо знаком с историей, структурой, ритуалами и учением Ордена Злато-Розового креста. При этом, правда, он отсылает читателей к исследованиям по теме 1920–1930-х гг. на немецком языке, не давая их анализа и оценки. Таким образом, задача работы Макинтоша, заявленная им во введении – изменение образа розенкрейцерства в сознании читателей – не выполняется, так как не совсем ясно, что же именно пересматривается и реинтерпретируется. Говоря о том, что история Ордена Злато-Розового креста не привлекла достаточного внимания исследователей и недооценена ими, Макинтош тем не менее по-прежнему ориентируется на слишком узкий круг читателей, не попадая по цели. И хотя историческая канва теряется за теоретическими рассуждениями, сами эти рассуждения не достаточно основательны, поскольку лишены философской и методологической рефлексии.

Справедливости ради отметим, что этот недостаток автор восполняет двумя важными моментами: 1) интересным анализом основных текстов, вышедших из среды розенкрейцеров XVIII в., их авторства, идеологии и полемики вокруг них (гл. 5, 6, 8); 2) анализом биографии Г. Форстера, известного немецкого просветителя, ставшего членом Ордена Злато-Розового креста (и тем самым совместившего, казалось бы, несовместим-

мое), и вообще вниманием к личностям и «жизненному миру» розенкрейцеров, а не только их учению и ритуалам. Это позволяет читателю составить достаточно многомерную картину того, чем жили, во что верили, о чем размышляли и чем руководствовались те, кто вступал в розенкрейцерский орден.

Второе преимущество (и недостаток) исследования Макинтоша – его обзорный характер. С одной стороны, это позволяет автору затронуть очень широкий круг действительно интересных вопросов: соотношение различных этапов розенкрейцерского движения (гл. 2. «Розенкрейцерство от его истоков до 18 столетия», гл. 10 «Азиатские братья»); розенкрейцерство и масонство (гл. 3. «Масонский этап»); роль алхимии в розенкрейцерстве (гл. 5. «Алхимия Злато-Розового креста»); влияние розенкрейцерства на политику (гл. 7. «Розенкрейцер на прусском троне», гл. 9. «Розенкрейцерство в Польше и России»); розенкрейцерство и иллюминатство (гл. 6. «Полемика установка Злато-Розового креста»). Все эти темы постоянно вызывают живейшее любопытство у каждого, интересующегося историей эзотеризма и тайных обществ, и читатель может почерпнуть из книги Макинтоша много новых сведений и важных фактов. Недаром именно на книге Макинтоша основана глава научно-популярного труда Т. Чертона «Гностическая философия. От Древней Персии до наших дней»<sup>1</sup>.

С другой стороны, обзорный характер работы зачастую лишает ее всякого интереса для тех, кто когда-либо занимался специально той или иной из указанных выше тем. Особенно это бросается в глаза при чтении главы о розенкрейцерстве в России. В ней Макинтош почему-то ссылается исключительно на работу А. Февра «Эккартсгаузен и христианская теософия» 1967 г. Российские историки не упоминаются вовсе, как и работы Р. Фаджионато, которые, хотя они и появились 10 лет спустя после написания Макинтошем диссертации, могли бы быть учтены при переиздании книги, не говоря уже о дореволюционных работах российских историков. То же самое можно сказать и о главе «Алхимия Злато-Розового креста», в которой много сказано о ее источниках (учения Я. Беме, Р.Фладда, Г. Кунрата, И. Арндта) и влиянии на Г. Форстера, однако ничего не говорится собственно о розенкрейцерской системе алхимии как особого рода мировоззрения и практике, не дается анализ взаимосвязи орденской алхимии и системы посвящения. Аналогичную оценку можно дать и любым другим главам книги – непосвященному читателю они будут несомненно интересны, а специалисту вряд ли. При этом, следует помнить, и начинающий исследователь розенкрейцерства может остаться неудовлетворенным, так как историческим фактам Макинтош нередко предпочитает теоретические размышления.

---

<sup>1</sup> См.: Чертон Т. Гностическая философия. От Древней Персии до наших дней. М.: Рипол-классик, 2008. 464 с. Гл. 9 «Германия 1710–1800 гг.: возвращение Злато-Розового креста» (с. 270–303) полностью основана на исследовании Макинтоша.

Какие же выводы делает Макинтош, рассматривая проблему соотношения Просвещения и контр-Просвещения в розенкрейцерстве? Главный вывод: розенкрейцерство и вообще эзотеризм – явления неоднозначные. С одной стороны, Орден Злато-Розового креста несомненно носил антипросветительский характер. Так, по сравнению с розенкрейцерством XVII в., розенкрейцеры XVIII в. ориентировались не на будущую «всеобщую реформу», а на традицию, идущую из далекого прошлого; не на протестантизм, а на католичество; не на синтез науки, философии и религии, а на веру, мистицизм и критику науки; не на эгалитаризм, а на иерархию посвящения, тайны, знания и власти. С другой стороны, розенкрейцерство Злато-Розового креста имело и некоторые черты Просвещения: критика традиционной религиозности и официальной церкви, значимость индивидуального внутреннего поиска и опыта, универсализм, открытость различным религиозно-философским традициям и учениям, гуманизм (в форме веры в магическую силу человеческого духа, воли и воображения, но преобразенных и исцеленных от последствий грехопадения), прогрессизм (но в эсхатологической перспективе сверхъестественного преобразования мира), значимость науки в форме «оккультных наук». Эта неоднозначность видна и по той критике, которую вызывали учение и практика Ордена Злато-Розового креста: с одной стороны, розенкрейцеров критиковали клерикалы, а с другой – сторонники Просвещения, о чем Макинтош подробно пишет в 6-й и 8-й главах. Отмечая эту двойственность, Макинтош, однако, никак ее не объясняет, не комментирует и не оценивает. Да, подобный подход мотивирует исследователя на пересмотр таких глобальных понятий, как Просвещение и контр-Просвещение, и к переоценке розенкрейцерства как исключительно реакционного движения. Однако, если Макинтош показывает, что эта бинарная оппозиция неприменима к розенкрейцерству, возможно, стоило бы действительно выйти за ее пределы в некое «третье» измерение? Убежден, что этим измерением является «эзотеризм» в том смысле, который получил данный термин в работах А. Февра, В. Ханegraафа и других представителей науки о западном эзотеризме. Если рассматривать розенкрейцерство как одно из проявлений и естественное продолжение эзотерической традиции в эпоху модерна, то вся его неоднозначность и противоречивость исчезают: розенкрейцерство Злато-Розового креста оказывается всего лишь одной из форм адаптации эзотерического мировоззрения к современности (наряду, например, с учением Сведенборга, месмеризмом, натурфилософией и др.), как описывает этот процесс В. Ханegraаф. «Контрпросветительский» аспект розенкрейцерства восходит к эзотеризму эпохи Возрождения, а «просветительский» представляет собой ответ на вызов модерна, критика же розенкрейцерства с двух противоположных полюсов – типичная для эзотеризма стигматизация, «дискурс Другого», который, собственно, и конституирует эзотеризм согласно концепции Ханegraафа.

Хотелось бы пожелать автору не просто переиздать, а переработать книгу в соответствии с современными концепциями эзотеризма и гнозиса

(этот термин он также часто к месту и не к месту употребляет в книге), а также продумать вопрос целевой аудитории. Пока же книга вызывает отношение двойственное и неоднозначное, как и ее предмет: с одной стороны, интересно, а с другой – немного поверхностно.

## ЛИТЕРАТУРА

*Кондаков Ю. Е.* Орден Золотого и Розового Креста в России. Теоретический градус соломоновых наук. СПб.: Астерион, 2012.

*Кондаков Ю. Е.* Розенкрейцеры, мартинисты и «внутренние христиане» в России конца XVIII – первой четверти XIX века. СПб: РГПУ им. А. И. Герцена, 2012.

*Чертон Т.* Гностическая философия. От Древней Персии до наших дней. М.: Рипол-классик, 2008.

*Faggionato R.* Un'utopia rosacrociana. Massoneria, rosacrocianesimo e illuminismo nella Russia settecentesca. Napoli, 1997.

*McIntosh C.* The Astrologers and their creed. New York: Hutchinson, 1969.

*McIntosh C.* Astrology: The Stars and Human Life. Harrow: Harrow Books, 1973.

*McIntosh C.* Rosy Cross Unveiled: The History, Mythology and Rituals of an Occult Order. Wellingborough: The Aquarian Press Limited, 1980.

*McIntosh C.* The Short History of Astrology. New York: Barnes and Noble, 1994.

*McIntosh C.* The Rosicrucians: The History, Mythology and Rituals of an Esoteric Order. York Beach: Weiser Books, 1998.

*McIntosh C.* Eliphas Levi and the French Occult Revival. Albany: SUNY-PRESS, 2011.

*Ю. Ф. Родиченков*

### **ПЕРВАЯ МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ФЕНОМЕН АЛХИМИИ В ИСТОРИИ НАУКИ, ФИЛОСОФИИ, КУЛЬТУРЕ»**

**(Вязьма, 29–30 ноября 2012 г.)**

*Научный отчет*

Эта конференция прошла 29–30 ноября 2012 г. в Вязьме (Смоленская обл.). Она была организована Ассоциацией исследователей эзотеризма и мистицизма и Вяземским филиалом Московского государственного университета технологий и управления. В Оргкомитет конференции вошли как представители АИЭМ, так и ВФ МГУТУ.

В первый день работы конференции с приветственным словом к участникам и гостям обратились директор ВФ МГУТУ к. п. н. А. В. Лёшина, зам. директора по учебно-воспитательной работе ВФ МГУТУ д. и. н. Д.Е.Комаров, председатель АИЭМ к. ф. н. С. В. Пахомов, зам. директора



по науке к. э. н. Г. В. Кораблева, доцент ВФ МГУТУ к. ф. н. Ю. Ф. Роди-  
ченков.

После официального открытия конференции с докладом «Интерпре-  
тация алхимии в трудах М. Элиаде» выступил к. ф. н. С. В. Капранов,  
старший научный сотрудник Института востоковедения им. А. Е. Крым-  
ского НАН Украины, отдел Дальнего Востока. Доклад был посвящен на-  
следию известного исследователя М. Элиаде. С. В. Капранов проанализи-  
ровал ряд работ выдающегося религиоведа и философа, начиная с юноше-  
ской пробы пера М. Элиаде, рассказа «Как я нашел философский камень»  
и заканчивая самыми известными его книгами. Было отмечено, что Элиаде  
видит в алхимии универсальный феномен человеческого духа, возникно-  
вание которого восходит к открытию металлургии в эпоху энеолита.

Аспирант Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-  
Петербург) О. В. Клещевич представила работу «Теургизм алхимической  
доктрины», в которой рассматривался теургизм «великого делания» алхи-  
миков. Автором были приведены примеры из алхимических трактатов, ко-  
торые подтверждают принадлежность «великого делания» алхимиков к те-  
ургическим практикам, несмотря на некоторые его отличия от античной и  
эллинистической теургии, такие как очевидный монотеизм и работа не с  
духами или демонами, а с «химической чистой» стихией огня, именуемой  
алхимиками Духом Меркурием.

В форме видеодоклада была представлена совместная работа К.М. Ро-  
дыгина, аспиранта кафедры философии Донецкого национального универ-  
ситета и к. х. н. М. Ю. Родыгина, научного сотрудника Института физико-  
органической химии и углехимии им. Л. М. Литвиненко НАН Украины.  
Доклад «The alchemy as a phenomenon on the threshold of the infinite» пред-  
ставил К. М. Родыгин. Авторы рассматривают алхимию как особый син-  
кретичный феномен «на грани безграничного». Несмотря на принципиаль-  
ное различие ментальных установок и философских систем Востока и За-  
пада, феномен алхимии демонстрирует глубинное сущностное единство.  
Вне зависимости от конкретных пространственно-временных проявлений  
феномена, глубинной базовой идеей алхимии является стремление к овла-  
дению неограниченным ресурсом – прорыв из дискретно детерминирован-  
ного мира в сферу безграничного.

К. ф. н. П. Г. Носачев, доцент Национального исследовательского  
университета «Высшая школа экономики» и преподаватель Православного  
Свято-Тихоновского гуманитарного университета, выступил с докладом  
«Алхимия в контексте изучения западного эзотеризма». Доклад был по-  
священ изложению концепции ведущего европейского исследователя ис-  
тории западного эзотеризма, профессора Амстердамского университета  
Воутера Ханеграафа, представленного им в монографии «Esotericism and  
the Academy», смысл которого вкратце формулируется следующим обра-  
зом: деление на алхимию и химию возникает благодаря двум типам фор-  
мирования научного исследования. Суть первого сводится к открытию  
мудрости древних, выразившегося в процессе истолкования текстов и сим-

волов предыдущих эпох. Второй же тип, ныне именуемый химией, основывается на языке экспериментальной науки.

Доклад «Математика и алхимия во второй половине XVI века (на примере трактата Джона Ди «Иероглифическая монада»», подготовленный двумя авторами, Т. Н. Трофимовой, ст. преподавателем кафедры математики Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна и к. филол. н. В. С. Трофимовой, докторантом философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, был представлен В. С. Трофимовой. В докладе были рассмотрены взаимоотношения математики и алхимии как двух не противоречащих друг другу областей знания во второй половине XVI в. в связи с герметической философией. Были проанализированы математические и алхимические элементы в трактате Джона Ди «Иероглифическая монада» (1564), а также рассмотрена связь математических воззрений Ди не только с идеями Евклида, к «Началам» которого он написал предисловие, но и Герона. Авторы рассмотрели алхимическую символику в трактате Дж. Ди и предприняли попытку выявить особый, математический подход Ди к алхимии.

В докладе «Музыка в философии алхимии» аспиранта кафедры философии Смоленского государственного университета Д. А. Ратникова были рассмотрены основные направления античной и средневековой философии музыки. Особое место в докладе было отведено пониманию музыки с точки зрения герметизма, неоплатонизма и западноевропейской поздней алхимии. Автор отмечает, что металло-планетная система европейской алхимии нашла свое отражение в философском осмыслении музыки и музыкальной гармонии в виде музыкально-планетной системы. Музыка космоса («музыка небесных сфер»), понимавшаяся как универсум и источник вселенской гармонии, по законам которого развивается и механически «работает» макрокосм, находит свое отражение в творчестве музыканта (микрокосме, человеке). На примере трудов знаменитых алхимиков Средневековья, а также Р. Фладда, М. Майера и др. было представлено описание музыкально-планетной системы, которое повлияло на становление европейской музыкальной эстетики.

Доклад доцента Вяземского филиала МГУТУ А. Н. Бабушкина «Человек и космос в сочинениях Василия Валентина» был завершающим в первый день работы конференции. Автор отметил, что, согласно Василию Валентину, человек, в отличие от животных, обладает бессмертной и разумной душой, воскресает с просветленным телом. Человек является фиксированным созданием, подвержен многим болезням, имеет свою обитель на Земле; в соответствии с герметическим принципом уподобления высшего и низшего, есть микрокосмос, являющийся подобием макрокосмоса.

В тот же день под руководством С. В. Капранова прошел круглый стол «Алхимия Запада и Востока», на котором обсуждались восточные и западные алхимические традиции, проблемы их взаимовлияния, а также специфика восточного и западного алхимического символизма, целей и устремлений алхимиков.

Второй день работы конференции начался с совместного доклада к.п.н. А. М. Дроздова, доцента кафедры химии и методики ее преподавания Педагогического института при Криворожском национальном университете и В. В. Никулиной, студентки V курса факультета естествознания Педагогического института при Криворожском Национальном университете «Подвиг алхимии». Доклад был представлен А. М. Дроздовым. Докладчик, руководствовавшийся историко-химическим подходом к пониманию алхимии, отметил, что беспредельность превращения вещества была установлена в глубокой древности на примере взаимопревращения агрегатных состояний. На основе этого принципа алхимия приступила к систематическому осуществлению фазовых превращений над природными смесями, разделяя их, очищая компоненты. Иными словами, алхимики проделали работу, обратную естественному, энтропийному процессу природы; работу, без которой немислимы установление элементарного состава и вообще возникновение химической науки. Чистые вещества явились исторически первым предметом химии, а алхимики – рукотворными создателями этого предмета. Учитывая преданность алхимии этой рутинной работе на протяжении тысячелетия, ее деятельность может считаться великим подвигом.

С. Ю. Орлова, магистрант филологического факультета Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского, представила доклад на тему «„Совершенный человек” в романистике Хулио Кортасара». С.Ю.Орлова предприняла попытку раскрыть суть концепта «совершенный человек», который развивает Хулио Кортасар на протяжении трех романов – «Игра в классики», «62. Модель для сборки» и «Книга Мануэля» посредством толкования символического плана произведений, при этом само это толкование во многом опиралось на сотериологический аспект алхимических трактатов. Были отмечены способы развития концепции «совершенный человек» в романах Х. Кортасара, обрисованы этапы духовной эволюции персонажей, предпринято толкование символов, мотивов и аллюзий в тексте; определена философская значимость романов Х. Кортасара в контексте сотериологических, мистических и поэтических аспектов его творчества.

К. ф. н. Ю. Ф. Родиченков, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Вяземского филиала МГУТУ выступил с докладом «Алхимическая философия Саймона Формана». В этой работе были представлены биографические данные английского алхимика, мистика, философа и врача С. Формана, проанализированы его основные работы, такие как «Основы философии, собранные С. Форманом», «О разделении хаоса» и др. Несмотря на неоднозначность фигуры алхимика, его алхимико-философские воззрения, касающиеся таких значимых концептов алхимической философии, как «хаос», «творение», «философский камень», «трансмутация», представляют интерес для исследователя.

Московский исследователь к. ф. н. Ю. Л. Халтурин выступил с докладом «Алхимия и Орден Золотого и Розового креста в России». Автор рас-

смотрел роль алхимии в системе посвящения русских розенкрейцеров XVIII–XIX вв., а также трансформацию алхимии в рамках орденских практик. На основе архивных материалов был сделан вывод, что алхимия занимала центральное место в учении русских розенкрейцеров. Различные формы алхимии – натурфилософская, лабораторная, духовная – постепенно открывались неопиту на различных этапах посвящения с помощью таких средств, как катехизис, алхимическая интерпретация масонских символов, алхимические инструкции и рецепты, изучение рекомендованной литературы и, возможно, наглядная демонстрация алхимических работ. Утверждение о ведущей роли алхимии в розенкрейцерском учении может показаться противоречащим сложившемуся в историографии образу русских розенкрейцеров как христианских мистиков, чьей главной целью было «обретение Христа в сердце» и создание некоей «внутренней церкви», сохраняющей и развивающей традиции «внутреннего христианства». Однако анализ источников показывает, что «истинная» алхимия и «истинное» христианство не противоречили друг другу с точки зрения русских масонов, дополняли друг друга и даже были по сути одним и тем же «истинным» знанием.

Второй день работы конференции завершился круглым столом на тему «Алхимический текст: проблемы интерпретации», который вел Ю.Ф.Родиченков. В ходе круглого стола были обсуждены проблемы, связанные с различными подходами к изучению алхимического текста: герменевтическим, лингвистическим, семиотическим, а также данные исследований, полученные в результате применения компаративистского анализа алхимических трактатов XIII–XIV и XVI–XVII вв. и дискурс-анализа одного из алхимических текстов. Не остались без внимания и вопросы, связанные с алхимическим символизмом, спецификой алхимического дискурса в различные периоды существования алхимии.

После круглого стола участники конференции подвели ее итоги.

В настоящее время идет работа над сборником материалов конференции, который планируется издать в начале следующего года. Планируется проводить подобные конференции ежегодно. Вторая международная научная конференция «Феномен алхимии в истории науки, философии, культуре» намечена на ноябрь-декабрь 2013 г.

После завершения работы конференции в рамках культурной программы для иногородних участников было организовано экскурсия по городу. Провел ее Д. Е. Комаров, который рассказал гостям об истории Вязьмы (первое летописное упоминание о городе относится к 1239 г.), ее достопримечательностях. В Вязьме немало исторических памятников, храмов, включая уникальную церковь Одигитрии, расположенную на территории Иоанно-Предтеченского монастыря, где также побывали экскурсанты. Интерес вызвали и памятники, связанные с войной 1812 г., Великой Отечественной войной, а также памятники, воздвигнутые в память о прославленных людях, среди которых вязьмичи адмирал П. С. Нахимов, знаменитый актер А. Д. Папанов, погибший под Вязьмой генерал-лейтенант М. Г. Ефремов.

## SUMMARIES

### ***Pavel G. Nosachev. Is a Confessional Approach to the Study of Western Esotericism Possible?***

The article attempts to validate the possibility of a confessional approach to the study of Western Esotericism. The article begins with an examination of the work of W. Hanegraaff, which describes the genesis of the idea of esotericism in the «polemical discourse» that formed with the birth of Christianity. Next, two confessional approaches are tentatively identified as «the modernist theory» and «the theory of the Tree of Knowledge». «The modernist theory» sees the entirety of Western Esotericism as incompatible with scientific data and the philosophy of rationalism, as a hopeless path leading the human being away into the darkness of ignorance and irrationality. «The theory of the Tree of Knowledge» conversely views esotericism an alternative to the Christian way of life, the serpent's gift in order to lead humanity from God (Genesis 3:5). Esotericism can be summed up as the idea of being God without God. Neither approach meets the current level of academic research in the field of Western Esotericism. The author thus proposes a possible third approach – a theory of congeniality, the consonance of worldviews of the confessional researcher and the adept of Western Esotericism who is being studied. The congeniality of confessional researchers would allow a fresh view on existing issues, finding hitherto unnoticed aspects, which is always fruitful for the development of any academic study.

### ***Tatyana V. Malevich. The Practice of the «Cloud of Unknowing» in Light of the Cognitive Theory of Metaphor***

The article is concerned with the mystical practice described in «The Cloud of Unknowing», a masterpiece of English mystical literature of the 14th century. An examination of the techniques of attaining a mystical union with God prescribed by the anonymous author of the treatise in light of the cognitive theory of metaphor attempts to clarify the problem of the so-called common core of mystical experiences. The analysis conducted finds no evidence that the model of «forgetting» suggested by R. K. C. Forman on the ground of the aforementioned practice has heuristic potential. Neither does it find any arguments in favor of the so-called Pure Consciousness Event. Contrarily, the article argues that mystical experience is not a matter of altering or eliminating phenomenological content from the conceptual system of the mystic practitioner, but rather of altering its semantic links.

### ***Andrei A. Ignatiev. The Mahatma Myth in Theosophism***

The myth of the Tibetan mahatmas, «great teachers of mankind», had been created by the founder of Theosophism H. P. Blavatsky and since then has used by a number of neospiritualistic movements, of which

Roerich's followers are the most known in Russia. According to the Theosophist doctrine in its classical form, the Mahatmas are mysterious people who have been more advanced in their development than the rest of mankind for many millenia. Connected with the Theosophist concept of evolution, the Mahatma myth results from modernity with its cult of progress and reason. The French Traditionalist Rene Guenon in his book «Theosophism: History of a Pseudo-Religion» had the shown discrepancy and inconsistency of the Theosophist concepts of Mahatmas. All subsequent critics of Blavatsky basically develop Guenon's theses. Guenon vividly demonstrates that the Mahatma myth was created by Blavatsky and is in no way relevant to neither India nor Tibet, and that she simply transfers the Rosicrucian and Freemasonic beliefs about high-level Initiates to the Indian soil. In the opinion of the author, Blavatsky has also been influenced by the Sufi doctrine of the secret saints.

***Yuriy Ye. Kondakov. Entering the Freemasons in XVIII Century Russia***

The article describes several motives and means by which interested persons were able to find and enter Freemasonic lodges in the 18th century Russia. The lodges had gathered in secret, hiding themselves from aggressive outsiders, yet had themselves notified the governmental authorities of the places and character of the gatherings. The most reliable way to enter the Freemasons was to be in a familial relationship with an existing lodge member. At times future Freemasons would be recommended by friends and co-workers. There had also been a few cases of entering lodges on orders from superiors. Common reasons for entering the Freemasons were a desire for moral self-improvement and the tangible discrepancy between anti-Masonic propaganda and the reality of Freemasonry, felt by anyone who encountered both. Common myths about Freemasons led to entrees holding a desire to learn Masonic secrets and/or advance one's worldly position through aid by influential Freemasons. Higher grade members were usually invited by their future peers from the best members of the lower grades.

***Veronika V. Ivanova. Muslim Magic and the Protective Practices of Contemporary Anatolian Turks***

The article examines the main characteristics of Turkish magical practices that exist in contemporary Anatolia. Protective magic as an important part of these practices has been studied on the basis of materials collected by the Turkish scholar Ismet Zeki Eyuboğlu. The question of the permissibility of magic in the modern Islamic community is examined in particular detail.

***Yuriy L. Khalturin. Review of Christopher McIntosh «The Rose Cross and the Age of Reason (Eighteenth-century Rosicrucianism in Central Eu-***

**rope and its Relationship to the Enlightenment)». Albany: SUNY-PRESS, 2011.**

The review analyzes the only academic study on the history and ideology of the Order of the Golden and Rosy Cross that has been done in the last two decades, outlining both its strong points (a well-done generalization, the systematic character of the research and the high theoretical level) and its weak aspects (basing research on derivative sources, theories, and concepts; an ambiguous target audience).

***Yuriy F. Rodichenkov. Report on the First International Conference «The Phenomenon of Alchemy in the History of Science, Philosophy and Culture» (Vyazma, October 29–30, 2012).***

The first Russian conference on the history and philosophy of alchemy was held on November, 29–30 in Vyazma (Smolensk region). It was organized by the Association for the Study of Esotericism and Mysticism and the Vyazma branch of the Moscow State University of Technologies and Management. Russian and Ukrainian specialists in the fields of history of science, philosophy, and literary criticism from Moscow, St. Petersburg, Kiev, Donetsk, Omsk, Krivoy Rog, Smolensk and Vyazma participated in the conference. 11 papers were read, and additional discussions were held on the alchemical traditions of the West and East and the problems of interpretation of alchemical texts. The conference is planned to become an annual event.

## АВТОРЫ НОМЕРА / AUTHORS OF THE ISSUE

1. *Носачев Павел Георгиевич* (Москва) – кандидат философских наук, старший преподаватель Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета и Государственного университета «Высшая школа экономики» (Москва)

*Pavel G. Nosachev* (Moscow) – PhD, Assistant Professor, Orthodox St. Tikhon University for Humanities and National Research University «Higher School of Economics», Moscow. E-mail: pavel\_nosachev@bk.ru.

2. *Малевич Татьяна Владимировна* (Москва) – кандидат философских наук, и. о. доцента кафедры гуманитарных и естественнонаучных дисциплин Института философии, теологии и истории св. Фомы.

*Tatyana V. Malevich* (Moscow) – PhD, Associate Professor, St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History, Department of Humanities and Natural Sciences. E-mail: t.v.malevich@gmail.com.

3. *Игнатьев Андрей Александрович* (Калининград) – независимый исследователь.

*Andrei A. Ignatiev* (Kaliningrad) – independent researcher. E-mail: ali-kgd@mail.ru.

4. *Кондаков Юрий Евгеньевич* (Санкт-Петербург) – доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры истории Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

*Yuriy Ye. Kondakov* (St. Petersburg) – PhD, Professor, Herzen State Pedagogical University of Russia, Department of History. E-mail: urakon@rambler.ru.

5. *Иванова Вероника Витальевна* (Санкт-Петербург) – кандидат исторических наук, младший научный сотрудник отдела этнографии Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

*Veronika V. Ivanova* (St. Petersburg) – PhD, Junior Researcher, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography Russian Academy of Sciences. E-mail: v.v.ivanova@gmail.com.

6. *Халтурин Юрий Леонидович* (Москва) – кандидат философских наук, независимый исследователь.

*Yuriy L. Khalturin* (Moscow) – PhD, independent researcher. E-mail: Ukhalturin@gmail.com.

7. *Родиченков Юрий Федорович* (Вязьма, Смоленская обл.) – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-



экономических дисциплин Вяземского филиала Московского государственного университета технологии и управления.

*Yuriy F. Rodichenkov* (Vyaz'ma, Smolensk Region) – PhD, Associate Professor, Department of Humanities and Social-Economical Sciences, Moscow State University of Technologies and Management, Vyaz'ma Branch. E-mail: ra3lr@yandex.ru.

## ИНФОРМАЦИЯ / INFORMATION

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

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

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

Консультационный совет журнала: *А. П. Забияко, Р. В. Светлов, М. Седжвик, И. Семенова, Л. А. Филипович, В. Я. Ханegraaf.*

Автор логотипа журнала – А. М. Двинянинова.

Составитель, научный и ответственный редактор 2-го выпуска – С. В. Пахомов.

Младший редактор 2-го выпуска – Е. В. Зоря.

Страница журнала на вебсайте: [http://aseм.ucoz.org/index/zhurnal\\_aliter\\_aliter\\_journal/0-34](http://aseм.ucoz.org/index/zhurnal_aliter_aliter_journal/0-34)

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

Почтовый адрес редакции: а/я 96, 190000, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: [aiem.aseм@yandex.ru](mailto:aiem.aseм@yandex.ru)

\*\*\*

The Editorial board of on-line journal «Aliter» accepts original authors' materials on Esotericism and Mysticism in English or in Russian, previously unpublished or published in paper editions with a print run of less than 100 copies. Materials should be sent in electronic form (\*.rtf format) to [aiem.asem@yandex.ru](mailto:aiem.asem@yandex.ru). They must be accompanied by brief summaries in English, and include information about the author (name, date of birth, academic degree, position and place of the main work / education, home and work address, telephone number, and email). Publications are free and royalty-free. The size of a material is approx. 4,000 – 8,000 words. Publications pass through strict selection and review. In case of acceptance, the material is edited in close collaboration with the author. The editors reserve the right to reject submitted materials if they do not meet high academic standards, provide biased passages, and have numerous spelling and stylistic errors. Any of articles placed in the issue can be used as a guideline for formatting.

The journal is published on a regular basis two times per year, each issue contains 5–10 materials. All issues of the journal are placed on the ASEM' website in free (temporary) access, but in the future we plan to move the journal to other virtual resources.

The Editorial board invites for publication researchers from different areas of the humanities who both interested in the problems of Esotericism and Mysticism and dedicated to adhering to a strict academic approach in their research. In addition, the Editorial board invites web-designers, translators, editors, proofreaders and is open to any donations and negotiations of sponsorship.

Academic journal «Aliter». 2012, Issue 2.

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

*The Editorial Board:* Konstantin Yu. Burmistrov, Sergey V. Kapranov, Yuriy L. Khalturin, Birgit Menzel, Julia A. Shabanova, Yuriy Yu. Zavorodniy, Vadim V. Zhdanov, Kateryna V. Zorya (Secretary)

*The Advisory Board:* Wouter J. Hanegraaff, Ludmila A. Philipovich, Mark Sedgwick, Inna Semetsky, Roman V. Svetlov, Andrey P. Zabiako

The author of the journal logo: Alexandra M. Dvinyaninova

Executive and desk editor of the 2<sup>nd</sup> issue: Sergey V. Pakhomov

Assistant editor of the 2<sup>nd</sup> issue: Kateryna V. Zorya

Journal website: [http://asem.ucoz.org/index/zhurnal\\_aliter\\_aliter\\_journal/0-34](http://asem.ucoz.org/index/zhurnal_aliter_aliter_journal/0-34).

Founder and publisher of the journal: ASEM Board.

Postal address of the Editorial Board: p/o box 96, 190000, St. Petersburg, Russia.

E-mail: [aiem.asem@yandex.ru](mailto:aiem.asem@yandex.ru)

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

## CONTENTS

### PHILOSOPHY AND METHODOLOGY OF ACADEMIC STUDY IN ESOTERICISM AND MYSTICISM

*Pavel G. Nosachev.* Is a Confessional Approach to the Study of Western Esotericism Possible? .....3

### WESTERN ESOTERICISM AND MYSTICISM

*Tatyana V. Malevich.* The Practice of the «Cloud of Unknowing» in Light of the Cognitive Theory of Metaphor.....16

*Andrei A. Ignatiev.* The Mahatma Myth in Theosophism.....29

### ESOTERICISM IN RUSSIA

*Yuriy Ye. Kondakov.* Entering the Freemasons in XVIII Century Russia.....59

### ESOTERICISM IN THE EAST

*Veronika V. Ivanova.* Muslim Magic and the Protective Practices of Contemporary Anatolian Turks.....69

### REVIEWS AND SCIENTIFIC REPORTS

*Yuriy L. Khalturin.* Review of Christopher McIntosh «The Rose Cross and the Age of Reason (Eighteenth-century Rosicrucianism in Central Europe and its Relationship to the Enlightenment)». Albany: SUNY-PRESS, 2011.....90

*Yuriy F. Rodichenkov.* Report on the First International Conference «The Phenomenon of Alchemy in the History of Science, Philosophy and Culture» (Vyazma, October 29–30, 2012).....96

Summaries (in English).....101

Authors of the Issue.....104

Information (in English).....106

Дата выпуска: 31.01.2013.  
Объем: 109 с. / 7,2 авт. л.

ISSN 2225-6954.  
© ASEM, «Aliter», 2012 (2)

