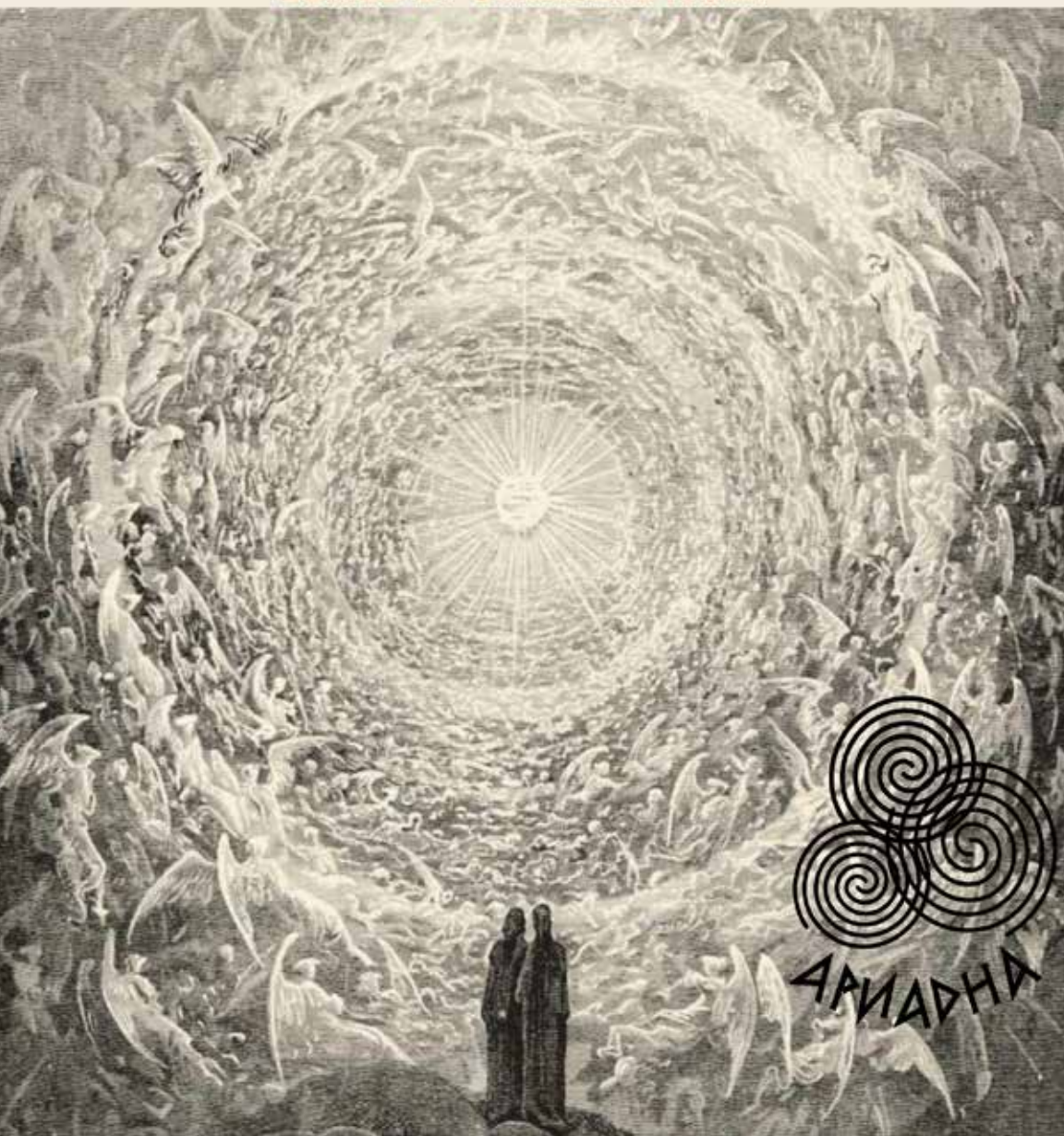


ИЗУЧЕНИЕ ЭЗОТЕРИЗМА В РОССИИ

RUSSIAN STUDIES OF ESOTERICISM

EDITED BY STANISLAV PANIN



ИЗУЧЕНИЕ ЭЗОТЕРИЗМА В РОССИИ АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Материалы секции «Академическое изучение эзотеризма»
Третьего конгресса российских исследователей религии
(Владимирский государственный университет, 8 октября 2016 г.)

Серия «Ариадна»

Научные исследования эзотеризма и мистицизма

Выпуск 3



Эдитус
Москва, 2017

Редколлегия серии:

С. А. Панин (председатель), Ю. Ю. Завгородний, Б. Менцель,
Ю. Ф. Родиченков, С. В. Пахомов, Ю. Л. Халтурин

Изучение эзотеризма в России: актуальные проблемы. Материалы секции «Академическое изучение эзотеризма» Третьего конгресса российских исследователей религии. Владимирский государственный университет, 8 октября 2016 г. / Ред. С. А. Панин. / Серия «Ариадна» (Научные исследования эзотеризма и мистицизма. Вып. 3). – М.: Эдитус, 2017.

Russian Studies of Esotericism. Proceedings of a Session “Academic Study of Esotericism” of the 3rd Congress of Russian Scholars of Religion. Vladimir State University, October 8, 2016 / Ed. by Stanislav Panin / “Ariadne” Book Series (Academic Studies of Esotericism and Mysticism. Issue 3). – Moscow: Editus, 2017.

Сборник включает статьи, подготовленные на основе докладов секции «Академическое изучение эзотеризма», организованной в рамках Третьего конгресса российских исследователей религии при участии Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма. Статьи затрагивают широкий круг вопросов изучения эзотеризма и адресованы как специалистам, так и всем, интересующимся данной темой.

В оформлении обложки использованы фрагменты гравюры Г. Доре из серии «Божественная комедия» (1861-1869).

ОГЛАВЛЕНИЕ

INTRODUCTION	5
«АЛХИМИЧЕСКИЙ СЛУЖЕБНИК» ТОМАСА НОРТОНА: ТРАДИЦИЯ И СВЕРХЗАДАЧА <i>Родиченков Юрий Федорович</i>	12
АЛХИМИЧЕСКАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ: ОТ ТЕКСТА К ИКОНОГРАФИИ <i>Зотов Сергей Олегович</i>	33
МАСОНСКИЕ И ГЕРМЕТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В РЕЛИГИОЗНОЙ МИФОЛОГИИ МОРМОНОВ <i>Нутрихин Роман Владимирович</i>	37
ПРОБЛЕМЫ ГЕНЕЗИСА И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ СПИРИТУАЛИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ <i>Раздьяконов Владислав Станиславович</i>	52
АТЛАНТИДА И ГИПЕРБОРЕЯ В ХУДОЖЕСТВЕННО-ЭЗОТЕРИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА <i>Шахматова Елена Васильевна</i>	67
МИФ ОБ АТЛАНТИДЕ ЗАПАДНОГО ЭЗОТЕРИЗМА В «АТЛАНТИЧЕСКОЙ МИФОЛОГЕМЕ» РУССКИХ СИМВОЛИСТОВ <i>Рычков Александр Леонидович</i>	77
ПРАВОСЛАВИЕ И ЭЗОТЕРИЗМ В СОВЕТСКОМ СОЮЗЕ И РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ <i>Панин Станислав Александрович</i>	113
СОВЕТСКИЙ ЭЗОТЕРИЗМ: КРУЖОК ЮЖИНСКОГО ПЕРЕУЛКА И ДРУГИЕ ГРУППЫ <i>Елагин Сергей Сергеевич</i>	124
АРХИТЕКТОНИКА СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО МАСОНСТВА: ПРОБЛЕМЫ И ТЕНДЕНЦИИ <i>Кузьмишин Евгений Леонидович</i>	131

INTRODUCTION

The present tome includes papers accepted for the session “Academic Study of Esotericism” that was organized during the Third congress of Russian scholars of religion (Vladimir State University, October 8, 2016). The congress is the largest academic event in religious studies in Russia, and 2016 was the first year when study of esotericism was represented as a separate session at the congress.

Keeping this in mind, the organizers decided to choose a title as wide as “Academic Study of Esotericism” in order to let scholars who are interested in the topic to fit easily into the session’s scope. Such an approach has also provided an understanding of the most important trends in Russian scholarship in the field.

Among the topics, represented during the session, there were studies on alchemy, freemasonry, spiritualism and history of twentieth century Russian esotericism. Discussions of relationships between esotericism and religion, politics and art, have also proved to be interesting and fruitful for participated scholars.

Overview of the session

A paper of **Yuri Rodichenkov** “‘The Ordinall of Alchimy’ by Thomas Norton: Tradition and Supertask” analyzes the poetic treatise by an English alchemist Thomas Norton (ca. 1433 – 1513) under the title “The Ordinall of Alchimy”. Thomas Norton occupies a prominent place in the history of English alchemy. The researchers believe T. Norton was a student and a follower of the famous English alchemist George Ripley (ca. 1415 – ca. n1490), who made a significant impact on the alchemical philosophy, and not just English.

The treatise was published by E. Ashmole in his famous collection “Theatrum Chemicum Britannicum” (1652). It is known that Ashmole used fourteen manu-

scripts in the preparation of the text for publishing. The authorship of the manuscripts was not indicated in the manuscripts what gave rise to the whole discussion of modern researchers over the identification of authorship of “The Ordinal of Alchemy”. The views of the researchers on the subject are considered in the article.

The article examines the role and place of T. Norton in the history of alchemy, the basic concepts and ideas in his treatise. The attention is paid to the author’s opinions on the origin of alchemy, the transmission of alchemical knowledge, and his critical attitude to the ideas expressed by the pseudo-chemists, adventurers and charlatans. T. Norton even offers specific criteria by which one can distinguish “a true Alchemist” from a faux philosopher. We also consider the ideas of the English alchemist, relating to specific alchemical operations and stages of the Great Work, which is quite traditional for English (and generally European) alchemy of that time.

Thomas Norton unequivocally explains why he wrote the book in English – to make it accessible not only to educated people, but also to ordinary people. This important task, despite the noble motives of the author, is in conflict with the esoteric character of alchemical knowledge transfer (only from a teacher to his student, if unavailable to the profanes, a path Norton believes the only possible, as he writes in the first pages of the treatise), it is unlikely compatible with his educational slogans. Thus, the book contains a number of Thomas Norton’s unconventional ideas concerning, in particular, the socio-economic aspects, as well as the goals and the purpose of alchemy.

A paper of **Sergey Zotov** “Alchemical Religiosity: from Text to Iconography” continues the topic of study of alchemy. The author begins reminding to readers the fact that, according to many treatises, alchemy was protoscientific tradition practiced for making false gold and elixirs of immortality with help of transmutation. Nevertheless, counterfeiting was not only one aim of alchemy as practical science. At the same time, alchemy was a kind of *philosophia naturalis*. No wonder that at all times alchemy as a part of philosophy of nature was connected with religion and religious metaphors. It would be necessary to begin with a brief foray into the relations between religious and alchemical practices in Antiquity and the Middle Ages. The Neoplatonic and Hermetic movements influenced on alchemy of Zosimos of Panopolis. His works predetermined the entire spiritual alchemical tradition, especially medieval religious alchemy. Zosimos connected the operational alchemy, Neoplatonic philosophy, Hermetic and Gnostic religious metaphors in the syncretic unity. After Hellenistic alchemical breakthrough, alchemical science was developed by the Arabs, and they mostly eliminated all religious and esoteric components of alchemy, while the operational part of tradition was kept. Thereby it had to be reinvented by the Euro-

peans. Later European alchemists knew Hellenistic alchemical treatises in the Byzantine translations, because of this they could combine religious alchemy of Alexandria with Christian doctrine. This way appeared the first European images of Christ in the quality of the Philosopher's Stone, which I will describe and analyze in this article.

Roman Nutrikhin in his paper "Masonic and Hermetic Motives in the Religious Mythology of Mormons" concentrates on the link between the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (Mormons) and Masonry. The link has been known widely given the fact that Joseph Smith, the founder of the former religious movement, belonged to Freemasonry. This link, however, is often mentioned as a historically driven encounter of the two religious movements yet never touching upon the issue of the impact that one movement had on the other. This item shall focus on the way Masonry influenced the Mormons' tradition and their religious mythology in particular.

Joseph is known to have stated that in the night of September 21, 1823 Angel Moroni appeared to him to tell the Prophet-to-be that there was a book buried near his house, which contained Jesus Christ's revelations to the ancient residents of the American Continent. "He prophesied to me", – Smith wrote, – that there was a book deposited, written upon gold plates, giving an account of the former inhabitants of this continent ... And that there were two seer stones hidden, both bound with silver bows; and those two stones attached to the breastplate were what was called the Urim and Thummim; and those who had or used the stones in the ancient or past times were called prophets; and God prepared the stones to translate the Book."

So, the set of the stones called the Urim and Thummim, as Smith claimed, could endow the one who had them with some special capacity that, namely, allowed understanding any languages, including the oldest ones that had been long forgotten. Smith stated it was owing to the Urim and Thummim that he had translated the Book of Mormon from the gold plates into English.

The Old Testament makes a few mentions of the stones yet it leaves it unclear if these seer stones did deliver any superpowers to their owner. The Bible must have mentioned them as stones to be used for casting lots. As for Smith, then his understanding of the Urim and Thummim must have referred to the hermetic mythology of Masons. The various Order texts dating back to the XVIII Century described the Urim and Thummim as something blessing the follower with prophecy.

Alexander Semeka, a Russian expert studying Masonry manuscripts in the Pre-Revolution times, noted that he had managed to discover "the complex alchemical recipe to make the Urim and Thummim. The first of the substances plays ninth-degree-important a role as it enables senior masters (provided certain

ritual requirements are met) to see “everything like in a constellation, under the ground, in the highlands and on the plain, and just everywhere” thus keeping an eye on the behaviors practiced by the brethren scattered all over the Earth’s face”.

Of course, not being sure about Joseph Smith’s knowledge in Masonry we are left with no solid proof to the fact that his vision of the Urim and Thummim as stimulators of visionary came from the Freemasons; however given the obvious similarity in the concepts the conclusion appears more than just not impossible.

Mention should also be made of an obvious astronomic dependence of the dates related to Joseph Smith’s acquisition of the Book of Mormon. The Angel first visited him on September 21, 1823, which is on the eve of the Fall Equinox, to reveal the place where the sacred book with gold plates was buried. On the next day Smith, as he stated it, found that very place and for the following four years he went there on that same day and saw the Angel who would tell him about his mission again. Finally, on September 22, 1827, another day of the Fall Equinox, Smith got the permission to take the book out and commence translating.

In the meantime, the equinox and solstice are attached important roles to in the Masonic Fraternity. The Masonry calendar starts its count with the Vernal Equinox while on the Summer as well as on the Winter Equinox days Masons celebrate their major holidays – the Assembly of the Holy Saints John, the Patrons Saints of the Ancient Craft. Such attitude towards the calendar solstice could well have penetrated the mythology of Mormons developing special emphasis placed on these dates.

Besides, the influence Masonry had on the religious tradition of Mormons can be seen from the architectural symbolic features of certain ancient cathedrals.

The article of **Vladislav Razdyakonov** “Problems of genesis and conceptualization of modern spiritualism in academic historiography” puts under scrutiny several widely-known claims in academic historiography about spiritualism movement. First, Mesmer and Swedenborg are usually positioned as predecessors of spiritualism; still many spiritualists denied any direct links with their teachings. History of ideas seems to be incompetent to define its logic, Mesmer and Swedenborg as “heroes” of spiritualist historiography should be considered more like political legitimates of its claims, not as its real historical “founders”. Second, Academic historiography defines spiritualism as part of “occult tradition,” which, according to the author, omits many facts, especially, in case of “Christian” spiritualism. Third, differentiation between “spiritualism” and “spiritism” as a whole and a part goes back to Anglo-American spiritualism historiography. The author comes to conclusion, that every meta-narrative, regardless of political and social status of its narrator, should be supplemented with a counter

narrative for better understanding of the past as a complex but still definite subject of study.

In her paper “Atlantis and Hyperborea in artistic and esoteric discourse of the Silver Age” **Elena Shakhmatova** concentrates on the fact that the cardinal characteristic of the Russian Silver Age culture was its experience of a feeling of tremendous crisis. In this context, myths of Atlantis and Hyperborea considered as prototypes of upcoming disaster; the death of the ancient civilizations was projected onto the modern era. These expectations were manifested in art. Topic of destruction of Atlantis is represented in the works of L. Bakst, V. Khlebnikov, V. Bryusov, V. Ivanov, K. Balmont, A. Belyj, L. Reysner, D. Merezhkovsky. Yu. Shustsky considered Chinese classic *The Book of Changes*, which he translated into Russian, a legacy of Atlantis.

Mythologems of Atlantis and Hyperborea became an integral part of the artistic and esoteric discourse of the Silver Age. VI. Soloviev, who had a tremendous impact on the philosophy and aesthetics of the Silver Age, expressed the idea of the existence of some ancient culture which became the basis of world history. As one of the variants of this ancient culture he viewed Hyperborea or Thule – civilization in the far north of Europe. V. Bryusov poem addressed the topic of the mysterious country in his 1915 “ULTIMA THULE.” Hyperborean discourse is included the poem K. Balmont “Hyperborea” and “Country Issedonians.” V. Ivanov wrote poems “Hyperborean Byl” and “Taedium phaenomen” (“Hyperborea”), as well as poetic cycles “Swan memory” and “Singer at the Sufis.”

N. Gumilev organized in 1912 “Hyperborean” magazine. Even when the magazine was closed, the books under the “Hyperborean” brand were published with covers decorated by the best artists of the time. In difficult days of 1921, the magazine was revived as a handwritten publication, and was printed on hectograph under the title “New Hyperborea.”

To sum up, one can say that Atlantis and Hyperborea in artistic and esoteric discourse of Silver Age represented a feeling of the time when the current era was waiting for its imminent death. That feeling reflected an objective social situation of the period and anticipated in artistic forms future events of 1917 revolution.

A paper prepared by **Alexander Rychkov** is devoted to the study of influence of the ideas of Western esotericism on neo-mythological concepts of Atlantis and Hyperborea, created in the Russian Silver Age symbolism that became a part of the personal outlook of the majority of symbolists. In the paper, which also incorporates an extensive bibliography on the topic of Atlantis in Silver Age literature, the author proposes a new term, “the mythologem of Atlantis,” and a concept of “Atlantic mythology symbolism.”

Symbolists created a mythological concept of Atlantis and localized it in their contemporary situation. According to the author, belief in Atlantis among Russian symbolists was based on the tradition of *philosophia perennis*. From this perspective Atlantis was regarded as the “land of secret knowledge,” the source of the ancient culture shared by the entire humanity and expressed in esoteric doctrines. Many symbolists considered Egypt to be the most ancient colony of Atlantis, which made it an object of great interest for them. Religious artifacts and myths of Egyptian culture, as well as those of ancient cultures of Peru, Mexico and some other countries, are therefore described as a reflection of the solar cult of Atlantis. Thus Atlantis was an extremely important element of symbolists’ views on history; however, its importance was not limited to it. According to the doctrine of *philosophia perennis*, many symbolists saw themselves as spiritual successors of Atlantis. They considered it their spiritual homeland, part of their personal heritage. That is to say a special interest to Atlantis in the Silver Age literature was inspired by the authors’ personal attitude to the topic, which grew as the role of Atlantis as a historical metaphor increased.

Russian symbolists used the mythological concept of Atlantis not only as an artistic image. For them, it was also a religious and philosophical project. They expected a new era of the Holy Spirit and the “new man.” In this respect, symbolists were influenced by Vladimir Solovyov’s ideas based on the teaching of Joachim of Fiore, and in the circle of Russian symbolists perennialism was combined with chiliasm. At the same time, the formation of the mythologem of Atlantis was influenced by Theosophical and Anthroposophical philosophy of history. Finally, doctrines of E. Levy, S. de Guaita, A. Saint-Yves d’Alveydre and A. Fabre d’Olivet were another important source in this respect. The author demonstrates how the ideas of these thinkers and currents of Western esotericism were included in the mythologem of Atlantis in the circle of Russian symbolists.

Stanislav Panin in his paper “Orthodox Christianity and Esotericism in Soviet Union and Russian Emigration” concentrates on relationships between the Orthodox Christianity and Russian esotericism in the Soviet period. Beginning by tracing the story back to the early twentieth century, the author claims that a widespread narrative based on opposition of Orthodoxy and esotericism does not correctly reflect complex relationships between these important areas of Russian culture.

Instead, one can find out that classics of Russian religious philosophy, namely N. Berdyaev and P. Florensky were interested in esotericism and “magical thinking,” because they regarded it as a natural ally of religion in a conflict with “mechanicism” and “spiritual atomism” of modern society. Such benevolence was mutual, since Russian esoteric authors of the early twentieth century demonstrated a sincere interest in Orthodox doctrine and religious philosophy and ac-

tively interpreted it in esoteric context. This interest was then transmitted to Russian emigration and Soviet esotericism.

In the article, several episodes of the history of twentieth century Russian esotericism are highlighted, particularly Enel's book "Sacrifice," publications of Russian occult center in Shanghai, and ideas of Soviet esoteric leaders Vladimir Shmakov, Ian Koltunov and Vladimir Stepanov. The author demonstrates that in these cases both esoteric ideas and affiliation with Orthodox tradition were equally important elements of their worldview. In Russian emigration, Orthodoxy was a significant part of identity, because it provided connection with emigrants' national roots, while in the USSR Orthodoxy was regarded by esoteric thinkers as an alternative to Soviet materialism and atheism.

Sergey Elagin's paper "Soviet Esotericism: the Iuzhinskii Circle and other Groups" addresses the history of late-Soviet esoteric circles. The paper analyzes the common and different features of the Iuzhinskii Circle (Evgeniy Golovin, Iurii Mamleev, Geydar Dzhemal) and other Soviet esoteric groups (communities of Rovner, Stepanov, Videman). The Iuzhinskii Circle often represent as followers or Traditionalist school (René Guénon, Julius Evola, Frithjof Schuon). The author explores how great the influence of Traditionalism to the members of the Circle and whether there were other sources of influence. One of the many sources was a movement of the Fourth Way of Georgii Gurdjieff. In the authors opinion religious eclecticism of the Soviet esoteric do not allow to consider the Iuzhinskii Circle strictly traditionalist group.

Finally, **Evgenii Kuzmishin's** "Architectonics of Modern Russian Freemasonry: Problems and Trends" reflects the history of Russian Freemasonry in recent decades. Modern Russian Freemasonry has been around for over 25 years and has already undergone certain stages of primary settling in the country. These stages are characterized by both achievements and numerous failures in both the ideology and administration. These failures result in negative growth trends persisting throughout the existence of the fraternity in the modern-day Russia. The paper deals with a classification of Russian modern Freemasonry's problems as well as with the window of opportunity to solve them.

«АЛХИМИЧЕСКИЙ СЛУЖЕБНИК» ТОМАСА НОРТОНА: ТРАДИЦИЯ И СВЕРХЗАДАЧА

Родиченков Юрий Федорович

кандидат философских наук, доцент Вяземского
филиала МГУТУ им. К. Г. Разумовского

1. Английская алхимия: метаморфозы и традиция

В истории английской алхимии можно выделить немало примечательных имен алхимиков, идеи которых оказали серьезное влияние на многочисленных европейских последователей традиции. Достаточно, например, вспомнить таких авторов, как философ и ученый Роджер Бэкон (1214 – 1295), которому приписывается знаменитый трактат «Зеркало алхимии»; Джон Дастин (ок. 1293 – 1386), прославившийся поэтическим сочинением о тайнах алхимии, обретенных во сне; знаменитый алхимик, каноник из Йоркшира Джордж Рипли (ок. 1415 – ок. 1490), автор многих трактатов, влияние которого на всю алхимическую традицию трудно переоценить; врач, философ-мистик и астролог Роберт Фладд (известен также под латинизированным именем Роберт де Флуктибус, 1574 – 1637); знаменитый духовидец, математик, философ, астроном, астролог и алхимик Джон Ди (1527 – 1609); его сын, алхимик и врач Артур (1579-1651), сделавший карьеру при дворе русского царя Михаила Федоровича; алхимик и медиум с сомнительной репутацией Эдвард Келли (известный также как Эдвард Талбот, 1555 – 1660); уроженец североамериканских английских колоний алхимик и медик Джордж Старки (1628–1665); священник, врач и алхимик Томас Воэн (1622 – 1666); авантюрист, философ, астролог и алхимик Саймон Форман (1552 – 1611); автор нескольких алхимических трактатов и врач, отметившийся неудачным визитом в Россию Тимоти Уиллис (ок. 1560 – ок. 1620). Этот список еще можно было бы продолжать очень долго – среди выдающихся английских алхимиков мы увидим имена известных каждому школьнику великих ученых, таких, как Роберт Бойль (1627-1691)

и Исаак Ньютон (1643 – 1727), без которых так же трудно представить себе историю европейской алхимии.

Свое место в этом перечне занимает и Томас Нортон (ок. 1433 – 1513/14), алхимическим идеям которого и посвящена эта работа. На фоне таких мыслителей как Р. Бэкон, Дж. Ди или И. Ньютон, место, конечно, не самое заметное, но все же вполне достойное и весьма примечательное.

Вообще, следует отметить, что английская¹ алхимия представляет собой весьма своеобразный феномен. Во-первых, она очень многообразна, в ее рамках представлен самый широкий спектр концепций и воззрений – от уникальных идей Роджера Бэкона, во многом предвосхитившего науку Нового времени, до «трансмутации наоборот», анти-эликсира и деградации золота у Роберта Бойля.

Во-вторых, алхимики Британии занимают весьма заметное место в истории европейской алхимии в целом, их влияние на лабораторную практику и умозрительную алхимическую философию трудно переоценить. Примечательно, что первым в полном смысле этого слова алхимическим трактатом средневековой Европы был переведенный в 1144 г. английским арабистом Робертом из Честера (лат. Robertus Castrensis) с арабского языка труд «Книга о составе алхимии» (лат. «Liber de compositione alchemiae») [Principe, 2012, p. 51].

В-третьих, особую, во многом присущую только Британии, специфику английским алхимическим трактатам придает их тесная связь с художественной литературой, в частности, с поэзией. И этот аспект очень важен, так как трактат, которому, посвящена настоящая работа, представляет собой поэтическое сочинение². Поэзия, так или иначе связанная с алхимией, создавалась, начиная с поздней античности, в разных странах и на разных языках, но, наверное, только в англоязычной поэтической литературе (разного уровня и значимости) интерес к алхимии был настолько высоким. Упоминание об алхимии мы встречаем уже в поэтической книге «Видения Петра Пахаря» [Schmidt, 1978], автором которой традиционно считается Уильям

1 Можно было бы вести речь о британской алхимии, имея в виду наряду с английскими, например, шотландских авторов – скажем, таких, как известный персонаж Александр Сетон (? – 1604), со знакомства с которым началась алхимическая карьера знаменитого польского алхимика Михала Сендзивоя (1566-1636), известного под латинизированным именем Сендзивогий. Известный исследователь алхимии Эрик Холмьярд (см. [Holmyard, 1990]) так и делает, рассматривая отдельно английских и шотландских алхимиков. Вообще, подобное деление носит весьма условный характер. Все алхимические авторы Британии писали на одних и тех же языках – латыни или английском – и действовали в рамках единой традиции. Странно было бы исключить из английской алхимии, например, Джона Ди, который по происхождению был валлийцем, чем гордился и о чем упоминал при первой возможности. Поэтому во избежание недоразумений нужно оговориться, что под английской алхимией мы понимаем британскую алхимию в широком смысле.

2 Об алхимической поэзии, ее специфике и жанрах подробнее см. [Родиченков, 2014a]; [Родиченков, 2014б].

Лэнгленд (ок. 1332 – ок. 1386). И если Лэнгленд ограничился лишь кратким упоминанием, то в книгах других английских поэтов того же или немного более позднего периода, таких, как Джон Гауэр (1330 – 1408 (1410)), Джон Лидгейт (ок. 1370 – ок. 1451), Бенедикт (Бенет) Бург (ок. 1413 – 1483) – в авторских произведениях и переводах – алхимия становится уже серьезной темой повествования. Ярчайший пример тому – «Рассказ слуги каноника» из «Кентерберийских рассказов» Джеффри Чосера (1343 – 1400). Наряду с изрядной долей сатиры в адрес неудачливых приверженцев поиска философского камня, Чосер демонстрирует великолепное знание предмета и алхимической терминологии. И в качестве логического завершения, с легкой руки издателя и ценителя алхимической философии Элиаса Эшмола (1617 – 1692), издавшего «Британский химический театр» [Ashmole, 1652], Дж. Гауэр, Дж. Лидгейт и Дж. Чосер причисляются к сонму великих адептов, каковыми они, конечно же, не были. Но, впрочем, это дело более позднего времени... Что же касается рассматриваемого периода, то поистине алхимический сплав поэзии и алхимии способен вызвать иронию даже у далеких от герметических идей авторов. Английский писатель XIX в. в своей книге «Шекспировская Англия, или очерки социальной истории времен Елизаветы» с некоторым удивлением отмечает: «Кажется, все наши ранние поэты знали что-нибудь об алхимии» [Thornbury, 1856, p. 90].

2. Томас Нортон и его «Алхимический служебник»

Как сам трактат, получивший название «Алхимический служебник» (англ. «The ordinall of alchimy»), так и имя его автора могли бы остаться практически в полной безвестности, если бы не сложилось так, что это сочинение привлекло внимание известного философа и алхимика-розенкрейцера Михаэля Майера (1568/69-1622). Д. Фернандо в своей энциклопедии алхимии пишет о Томасе Нортоне так: «Английский алхимик, ставший известным благодаря своим работам и энтузиазму других, особенно Эшмола и Михаэля Майера» [Fernando, 1998, p. 115]. В 1618 в Франкфурте-на-Майне Майер издал книгу на латинском языке, которая получила название «Золотой треножник, или Три избранных химических трактата» [Maier, 1618]. В эту книгу вошли трактаты Василия Валентина «Практика» с приложением «12 ключей мудрости», «Завещание» аббата Джона Кремера из Вестминстера, а также «Алхимический служебник» Томаса Нортонна, который М. Майер перевел на латинский язык, что и сделало книгу доступной европейскому читателю. Этот трактат был написан Нортонном на английском языке под названием «The ordinall of alchimy», Майер же в латинском переводе

дал ему название «*Crede mihi, seu Ordinale*» («Верь мне, или Служебник»), что соответствует полному названию в некоторых рукописных источниках.

Сохранилось несколько рукописей с текстом этого поэтического трактата. Как сообщает Х. Тилтон, в Болианской библиотеке в Оксфорде в составе рукописной коллекции Э. Эшмола хранится рукописная копия «Алхимического служебника», сделанная Джоном Ди (Bodleian Library, MS Ashmole 57, 1577) [Tilton, 2003, p. 109], которая и могла служить исходной для перевода М. Майера.

Исследователи считают, что написан он был около 1477 г. [Holmyard, 1990, p. 192]. [Haeffner, 1991, p. 194]; [Nierenstein, Chapman, 1932, p. 294]; [Marshall, 2002, p. 394]; [Fleming, 2004, p. 10]. В самом трактате автор сообщает: «В год от Рождества Христова тысяча четыреста семьдесят седьмой был начат этот труд, да восславится Господь на Небесах» [Norton, 1652, p. 106]. Интересно, что авторство трактата на них не обозначено, но Томас Нортон сам побеспокоился о том, чтобы его имя дошло до читателя. «Алхимический служебник» состоит из семи глав. В начале каждой из глав по одной и несколько букв – заглавные. Если сложить их вместе, получается: «TOMAS NORTON OF BRISTON», т. е. «Томас Нортон из Бристоля», если же к имени добавить еще и первую строку седьмой главы, то получится «TOMAS NORTON OF BRISTON a parfet Master ye maie him call trowe» т. е. «ТОМАС НОРТОН ИЗ БРИСТОЛЯ, ты можешь называть его истинным безупречным Мастером» [Norton, 1652]. Следует отметить тот факт, что в некоторых изданиях авторы, сообщающие об этом своеобразном акростихе, не всегда обращаются к оригиналу, поэтому имеются разночтения. Начало этому положил все тот Э. Эшмол, опубликовавший английский оригинал трактата в своем «Британском химическом театре». Собственно, с поэмы Нортон и начинается этот примечательный сборник – первые 106 страниц после предисловия Э. Эшмола, который в своих комментариях и расшифровывает этот акростих. При этом издатель пропустил одну букву в имени, а затем и слово из первой строки седьмой главы, заложив тем самым сомнительную традицию. Хотя, справедливости ради, стоит отметить, что разночтения могут быть вызваны тем, что различные исследователи обращаются к разным рукописным источникам [Tilton, 2003, p. 107 и др.], имеющим определенные текстуальные расхождения. Всего при подготовке публикации Э. Эшмол использовал четырнадцать рукописей, в которых фигурировало более развернутое название «Алхимии служебник, *Crede mihi*, Вечный образец» (англ., лат. «Of Alkimi the Ordinal, the *Crede mihi*, the Standard Perpetuall») [Holmyard, 1990, p. 192].

Представить подробный отчет о биографии Томаса Нортон вряд ли удастся. Кое-что известно из ряда разрозненных источников, кое-что из

свидетельств его пра-правнука Сэмюэла Нортон (1548 – 1621), который был также алхимиком, правда, не таким известным, как его предок. С. Нортону приписывается несколько алхимических трактатов, среди которых: «Завершение и совершенство алхимии» (*лат.* «*Alchymiae complementum, et perfectio*»), «Эликсир, или Жизненный медикамент, или Способ приготовления истинного питьевого золота и серебра» (*лат.* «*Elixer, seu Medicina Vitae seu modus conficiendi verum Aurum et Argentum Potabile*») и другие книги – все они были напечатаны после смерти автора. Скорее всего он практиковал алхимию во время учебы в Колледже Св. Иоанна в Кембридже [Timmermann, 2013, p. 150-151].

Что же касается самого Томаса Нортон, то некоторые исследователи подвергают сомнению соответствие биографических сведений об авторе подлинным фактам. В статье М. Ниренштейна и П. Чепмана в журнале «*Isis*» рассматривается сразу несколько кандидатов на роль автора «Алхимического служебника» [Nierenstein, Chapman, 1932]. Подробно изучая биографии представителей рода Нортонов, исследователи считают, что вряд ли автором «Алхимического служебника» мог быть прямой предок Сэмюэла Нортон. Фамилия это в Англии и, в частности, в Бристоле была заметной, поэтому вероятные претенденты на авторство трактата оставили некоторый след в истории. М. Ниренштейн и П. Чепман выделяют четырех представителей этого рода, которые имели одинаковые имена и имели одну и ту же фамилию – Томас Нортон.

Однако на этом история обсуждения авторства «Алхимического служебника» не заканчивается. Э. Ворд в своем коротком письме в редакцию журнала «*Isis*» пишет: «Я тщательно изучал этот вопрос и нашел ряд аутентичных средневековых документов, оставшихся незамеченными Ниренштейном и Чепманом. Один из этих документов опровергает вывод, к которому пришли авторы» [Ward, 1954, p. 383]. На этом полемика не заканчивается. Джон Рейди публикует в журнале «*Ambix*» статью «Томас Нортон и *Ordinall of Alchimy*», в которой достаточно убедительно обосновывает то, что автором трактата был действительно тот человек, о котором С. Нортон мог по праву с гордостью вспоминать как о своем прославленном предке [Reidy, 1957].

О биографии Томаса Нортон известно немного. Мы знаем, что он был уроженцем Бристоля (о чем он и сообщает в акrostихе). Отец его был шерифом (1401) и мэром (1413), а также неоднократно представлял Бристоль в парламенте. Томас Нортон был человеком состоятельным и весьма влиятельным, он состоял в Тайном совете при Эдуарде IV, неоднократно выполнял ответственные поручения короля, а в 1470, когда Эдуарду IV пришлось бежать в Бургундию, он сопровождал его. Об этих фактах мы

можем говорить с достаточной степенью уверенности. Некоторые авторы сообщают, что Томас Нортон был таможенным чиновником [Tilton, 2003, p. 107]. В ряде источников фигурируют и другие сведения, но они не всегда находят серьезное подтверждение.

Роль Томаса Нортон как в алхимическом искусстве, так и в литературном творчестве оценивается по-разному. Роджер Эскам (ок. 1515 – 1568), писатель, дидактик, прославленный ученый своей эпохи, ставит Томаса Нортон в один ряд с Дж. Чосером, а также своими выдающимися современниками, такими, как писатель, юрист и педиатр Томас Фэйр (ок. 1510 – 12 August 1560), поэт, прославившийся своими сонетами, Томас Уайетт (1503 – 1542) [Ascham, 1904, p. 289]. Исследователь и последователь алхимии француз Альбер Пуассон (1865?–1894), излагаю историю алхимии, перечисляет наиболее известных алхимиков Европы. Есть среди них и Томас Нортон: «Философия распустила крылья, у алхимии появились великие учителя: Алан де Лилль, Альберт Великий, Роджер Бэкон, Фома Аквинский, Раймонд Луллий; в XIV и XV веке. – Джордж Рипли, Нортон, Бартоломей, Бернар Тревизан, Николай Фламель, Тритемий, Василий Валентин, Исаак Голланд и др.» [Пуассон, 2006, с. 91-92]. Историк и писатель Джордж Сейнтсбери (1845-1933), написавший статью о последователях и эпигонах Чосера для «Кембриджской истории английской и американской литературы» в восемнадцати томах, выразив некоторые сомнения по поводу оценок Р. Эскама, называет Нортон «не совсем безынтересным», считая его поэзию определенно вторичной по сравнению с Дж. Чосером [Saintsbury, 1908, § 7]. Современный исследователь Р. Шулер, рассматривая английскую алхимическую поэзию, отмечает, что «Алхимический служебник» возвел Томаса Нортон в ранг «европейского авторитета на 200 лет после его смерти» [Schuler, 2013, p. xxviii]. Философ-мистик Мэнли Палмер Холл (1901-1990) в своей книге «Тайные учения всех времен» пишет «Перечислить всех этих искателей великой тайны природы невозможно, но будет достаточно вспомнить некоторых, чтобы познакомить читателя с представителями высшего вида интеллекта, интересующимися этим скрытым предметом». Далее Мэнли Холл приводит довольно длинный список, но показательно, что первым в нем указан Томас Нортон, а далее следуют: Василий Валентин, Гебер, Парацельс, Николая Фламель и другие алхимические философы [Hall, 2010, p. 424]. Явно не будучи впечатленным значимостью Нортон ни в алхимии, ни в поэзии, еще один современный исследователь А. Тиммерманн отмечает: «“Служебник” обеспечил Томасу Нортону роль свадебного генерала³ в английской алхимии пятнадцатого столетия» [Timmermann, 2013, p. 21]. Карл Эккартсгаузен (1752 – 1803) в своей «Хронологической

3 В оригинале автор использует слово «figurehead» - номинальный глава, подставное лицо и т. д.

таблице мужей, славившихся знанием тайных наук» упоминает Нортона и относит его к 1455 г. Он пишет: «Томас Нортон, англичанин, драгоценные его сочинения Михаилом Майером» [Эккартсгаузен, 1993, с. 243]. Перечень отзывов и оценок можно было бы и продолжить, но вывод напрашивается один: Томас Нортон был личностью неординарной и, мягко говоря, неоднозначной – как с точки зрения алхимического содержания, так и с точки зрения поэтической формы его трактата.

3. «В этом служебнике я избавил вас от всех сомнений, здесь нет неправды и ничего не упущено»⁴. Трактат и его автор

Конечно, уверенность (если не сказать, самоуверенность) Томаса Нортона должна была вселять надежду в читателя в том, что в лице автора «Служебника» он наконец обрел подлинного наставника в невероятно сложном и скрытом от непосвященных искусстве алхимии. Сам же Нортон был вполне добропорядочным продолжателем традиции, не склонным раскрывать все тайны – о своем учителе он пишет достаточно определенно, хотя имени его не называет. Большинство же исследователей считает, что учителем Нортона был знаменитый алхимик Джордж Рипли, каноник из Бридлингтона. Но имя Рипли не упоминается в тексте, опубликованном Э. Эшмолом, хотя, как отмечают М. Ниренштейн и П. Чепман в одной из рукописей среди персоналий Джордж Рипли все же упоминается [Nierenstein, Chapman, 1932, p. 299].

Алхимией Томас Нортон заинтересовался довольно рано. Пытаясь познать секреты великого делания, он стремился к общению с другими алхимиками, чтобы научиться искусству не из книг, а с помощью настоящего мастера. Наконец удача улыбнулась ему, и он вступил в переписку с Джорджем Рипли. Последний, видимо, проявил интерес к занятиям молодого алхимика и написал Томасу письмо, в котором приглашал его приехать для личной встречи. Нортону было двадцать восемь лет, когда он, презирая все тяготы дальней поездки, «проехал к своему наставнику сотню миль и больше» [Norton, 1652, p. 33]. Далее Томас Нортон сообщает, что по приезду он «непрестанно сорок дней изучал все тайны алхимии».

Дж. Рипли жил в Германии, Франции, учился в Риме и других городах Италии. Посещал остров Родос, где, как говорят, пожертвовал большую сумму ордену госпитальеров. Непонятно, чем была вызвана такая щедрость; предполагают, что благодаря этому дару ему удалось познакомиться

4 Слова Т. Нортона из VII главы трактата [Norton, 1652, p. 6].

ся с неким тайным знанием, якобы хранимым госпитальерами. Но никаких подтверждений этому факту нет.

Одно из самых известных произведений Дж. Рипли – «Состав алхимии» (англ. «The Compound of Alchymie») написано не на латыни, а на средневековом английском языке. Часто этот трактат называют «Двенадцать врат» – в полное его название входит и это словосочетание: «Состав алхимии, превосходнейший, ученый и ценный труд, написанный сэром Джорджем Рипли, каноником из Бридлингтона, в Йоркшире, содержащий двенадцать врат» (англ. «A most excellent, learned, and worthy worke, written by Sir George Ripley, chanon of Bridlington in Yorkshire, conteining twelve gates»)

Примечательно, что преимущественно Дж. Рипли писал в поэтической форме, получив, таким образом, славу не только успешного алхимика и философа, но и поэта, хотя с точки зрения литературоведов и просвещенных читателей поэтические достижения как его самого, так и его ученика вызывают большие сомнения. На латинский язык этот трактат был переведен лишь в XVII в. Двенадцать врат, по Дж. Рипли, это двенадцать основных операций великого делания. Он описал такие операции, как кальцинация, растворение, сепарация, соединение, разложение (гниение), конгеляция (затвердевание, застывание), цибация (питание), сублимация, ферментация, экзальтация (возвышение), мультипликация (умножение), проекция (бросание) [Ripley, 1652].

После трактата Дж. Рипли в издании Э. Эшмола напечатан небольшой поэтический текст на латинском и английском языках: «Так на этом завершается трактат об алхимии, / Который был написан каноником Джорджем Рипли. / Трактат был создан, записан и подписан им самим / В году дважды семь семьдесят первом. / Читатель! Помоги ему, пожелай, / Чтобы после жизни огонь ему достался послабее» [Ripley, 1652, p. 193].

Лучшего пожелания для алхимика не придумаешь – грубовато, иронично и по-алхимически профессионально, во всяком случае, в плане поддержания огня.

Если же оставить в стороне лирику и обратиться к точной информации, то мы можем датировать написание трактата. Дважды семь – четырнадцать, таким образом, год написания – 1471. «Двенадцать врат» Джорджа Рипли в трактате Томаса Нортон не упоминается, что вполне понятно. Если исходить из того, что Нортон родился около 1433 г., а с Рипли он встретился, когда ему было двадцать восемь лет, эта встреча состоялась около 1461 г., т. е. за десять лет до написания трактата.

Как бы то ни было, сам Томас Нортон свою встречу с Рипли оценивает очень высоко. О результатах своего обучения он пишет так: «Тогда темные

сомнения у меня рассеялись, / Стало так, что открылось мне, как связано все в природе. / Причина всех чудес стало настолько ясной / И настолько обоснованной, что не осталось места отчаянию. / И если твой наставник и ты подобны моему учителю и мне, / То не останется у тебя сомнений» [Norton, 1652, p. 34].

Томас Нортон во многом является продолжателем алхимического золотоделания⁵, но его рассуждения не ограничиваются исключительно аспектами лабораторной практики, ему не чужды онтологические обобщения, касающиеся природы в целом, взаимосвязей явлений в ней и причине чудес. Не осмыслив явлений космического масштаба, трудно добиться успеха в работе на уровне алхимических лабораторных операций, что вполне соответствует «Изумрудной скрижали» Гермеса Трисмегиста, ведь то, что внизу, подобно тому, что сверху. Значимость и роль самой алхимии обусловлена космическими масштабами ее философских идей. Алхимия, в понимании Нортон, не просто учение, не просто философия, – это «наука, которую наш Господь даровал тем людям, которых он любит», и поэтому предки в старину «называли эту науку Святой Алхимией (Holy Alkimi)» [Norton, 1652, p. 15].

И это его четкий и однозначный ответ критикам великого искусства, ведь отказаться от алхимии значит отказаться от дара Божьего. Далее Нортон пишет: «Итак, никто не должен поспешно отвергать благодатный Божий дар» [Ibidem]. Но тайны алхимии не являются банальным знанием, доступным профанам, лишь избранные достойны обладания им. Нортон иллюстрирует это утверждение герметическим подобием микрокосма и макрокосма: «Подобно тому, что планет лишь семь / Среди множества звезд в небе, / Среди миллионов и миллионов людей, / Едва ли семь человек могут обрести эту науку» [Ibidem].

О происхождении самого слова «алхимия» Нортон сообщает совершенно определенно: «Наука получила свое имя от короля, / Которого звали Алхимус, и это не ложь. / Он был славным государем благороднейших помышлений, / Его великие достоинства помогли ему обрести это искусство. / Он изучал природу и был благородным мудрецом, / Он не стремился к богатству и своими поисками познал это делание» [Norton, 1652, p. 21].

Вообще, в истории алхимии Томас Нортон был не единственным, кто приписывал происхождение слова «алхимия» некоему Алхимусу или Алхемусу. Были сторонники этой версии и до Нортон, были и в более поздние времена. Некоторые последователи алхимии считали, что название Вели-

5 Лоуренс Принципе именует Томаса Нортон «the fifteenth century chrysopoiean» т. е. «златодел пятнадцатого века» [Principe L. P. 182] (от греч. chrysopoea златоделание, от χρυσός золото и ποιέω делать; термин употреблялся наряду с аналогично образованным аргурораеа – среброделание).

кого искусства произошло от имени одного из древних мудрецов, которого звали Хемес или Химес. Алхимика с таким именем упоминает еще Зосима Панополитанский (ок. 350 – ок. 420) [Lindsay, 1970, p. 240]. Понятно, что элемент ал- (арабский определенный артикль) слово «алхимия» получила лишь через несколько столетий после жизни Зосимы, в период исламской алхимии (VII-XII вв.). Через два столетия после смерти Томаса Нортон Франциск Меркурий ван Гельмонт (1614–1698/99) в своей известной книге «153 алхимических афоризма» в первых трех афоризмах сообщает: «Алхимия – это совершенное знание всего того в природе и искусстве, что относится к царству металлов; и это знание по причине своего величия называется многими другими именами и было придумано неким Алхимусом, как некоторые думают» [Helmont van, 1688, p. 1].

Интересно, что Томас Нортон о Гермесе Трисмегисте пишет лишь после упоминания Алхимуса: «Царь Гермес делал то же самое, / Будучи прославленным мудрецом» [Norton, 1652, p. 21].

Своими утверждениями о том, что знание о тайнах алхимии было обретоно познанием природы, благородным трудом ученых мужей, вступает в некоторое противоречие с его собственным положением, высказанным буквально на первой странице «Алхимического служебника» сразу после предисловий. Томас Нортон в первой главе своей книги пишет: «Чудесная наука, тайная философия / Обретена исключительно милостью и даром всевышнего. / Никогда она не была найдена трудом человека, / Но лишь в откровении и вразумлении берет свое начало. / Никогда она не была продана или куплена за деньги / Любому, кто стремился ее обрести, / Но тому, кто обладает талантом дарована милостью» [Norton, 1652, p. 13].

Когда же знание уже обретоно мудрецами прошлого, оно может передаваться лишь от учителя к ученику – в соответствии с этим принципом поступает и сам Нортон, обратившись к Джорджу Рипли. Но при этом автор советует быть очень осмотрительным и опасаться ложных учителей и шарлатанов. Нортон призывает тех, кто стремится к познанию тайн алхимии: «Теперь же если ты желаешь познать науку, / Научись, как отличать ложных знатоков от истинных» [Norton, 1652, p. 16]. Он описывает, каковы подлинники алхимики: во-первых, они являются действительно образованными людьми, познавшими «начала философии»; во-вторых, они самозабвенно целиком отдаются своему труду; в-третьих, они работают исключительно в одиночестве, а не на виду у всех; в-четвертых, они все делают исключительно за свой счет, не экономят на своем труде, поэтому всегда небогаты; в-пятых, они не принимают суеты и спешки: «С великим терпением они приступают к делу, / Вера в Бога – вот в чем их быстрота» [Norton, 1652, p. 17].

Шарлатаны же, по мнению Томаса Нортон, совсем иные люди: «Обманщик ходит из города в город, / Часто в потертой мантии <...> Говоря, что он может умножить / Золото и Серебро, и с таким мудрым обещанием / Он потакает алчности» [Ibidem]. Задача же истинной алхимии, – отмечает Томас Нортон, – во всем следовать природе, а не обещать лживое умножение металлов, которое зачастую сводится к утверждению об «увеличении столового серебра».

Томас Нортон, как и многие алхимики, писал о происхождении металлов. Он утверждал, что металлы могут умножаться лишь путем роста в недрах земли – и это естественное умножение (мультипликация), которая невозможна в лаборатории алхимика. Он писал: «Металлам свойственно нечто вроде роста глубоко под землей, / Потому что на поверхности их одолевает ржавчина. / Итак, над землей их поражает порча, / А с течением долгого времени – разрушение» [Norton, 1652, p. 18].

Далее Нортон задает вопрос: если такое возможно в недрах земли, то почему же подобного нельзя достичь в чистом закрытом сосуде? И тут же он отвечает, что полностью воспроизвести условия, в которых металлы пребывают под землей невозможно: «Поскольку не достичь абсолютного сходства» [Norton, 1652, p. 19].

Несмотря на то, что автор обещает разъяснить все точно и понятно, о практике Великого делания, как и подобает алхимику, он пишет весьма туманно, аллегорично и маловразумительно. Начальный этап – грубую работу (*gross worke*) – Томас Нортон описывает в IV главе. Эту работу он считает грязной, даже отвратительной, но необходимой, без которой успеха достичь невозможно. Нортон пишет: «Грубая работа по-своему отвратительна, / И, как ты увидишь, полна опасностей» [Norton, 1652, p. 47]. Этот этап связан с подготовкой того, что будет задействовано на последующей стадии, в частности, минеральных веществ, которые следует подвергнуть очистке. Такого рода очистку Нортон называет «самой грязной из всей Грубой работы». Этот этап еще не самая главная тайна, Грубая работа рассчитана скорее на мастерство ремесленника, чем на познания философа. С нескрываемой ноткой назидательности автор на смеси латыни и английского сообщает: «В этой работе ты не найдешь ничего, / Кроме ремесла, именуемого *Arte Mechanicall*⁶» [Norton, 1652, p. 49]. И не без гордости того, кто уже прошел этот этап Нортон предупреждает: «Без опыта у тебя ни-

6 *Arte Mechanicall* (лат., англ.) – Механическое Искусство. «Механическими искусствами» (лат. *artes mechanicae*) еще со времен Древнего Рима назывались те занятия, в которых применялся физический труд, поэтому ими могли заниматься не только свободные люди, но и рабы. Поэтому у Т. Нортонa такое искусство необходимо в грубой работе, требующей умений, навыков и опыта ремесленника. В главе, посвященной тонкой работе, речь будет вестись о более возвышенных и теоретизированных искусствах.

чего не получится» [Ibidem]. Несмотря на то, что Грубая работа – далеко не ключевой этап Великого делания, все же Нортон придает ей большое значение. Она важна и, в соответствии со своей важностью, довольно продолжительна – если бы эту работу удалось сделать за три года, то «это был бы счастливый шанс» [Norton, 1652, p. 47].

Пятая глава – самая объемная – повествует о Тонкой работе. Подчеркнув необходимость знания начал философии, Томас Нортон погружается в пространные рассуждения об элементах, их качествах (холод, тепло, влажность, сухость) и металлах, основывая свои утверждения на античном учении о качествах – аристотелевском квалитативизме. Не менее пространные рассуждения он ведет о цветах и их роли в Великом делании. Их символизм и последовательность – черный, белый, красный (соответственно стадиям: нигредо, альбеда, рубедо) – Нортон располагает во вполне традиционной схеме, но это лишь в ключевых этапах пути к обретению философского камня. Но наряду с основной последовательностью цветов Томас Нортон выделяет и цвета промежуточные. И если желтый (*citrine* – лимонно-желтый или оранжевый, соответствует стадии *цитринитас*) хотя и не часто упоминается алхимическими авторами, тоже является вполне традиционным еще со времен александрийской алхимии. Правда, наряду с желтым, на той же стадии (между альбеда и рубедо) Нортон упоминает еще один цвет, даже, скорее, оттенок – розовый (*rufe*). Вообще, стоит отметить, что Томас Нортон, демонстрирует поразительное внимание к цветам и оттенкам. Он пишет: «Врачи различают девятнадцать цветов урины / <...> / В нашей тонкой алхимической работе / Проявятся все цвета, что когда-либо видел человеческий глаз, / А точнее, на сто цветов больше, / Чем врачи видели в урине» [Norton, 1652, p. 56-57]. И далее Нортон поясняет, что все цвета всех возможных соединений, всех последовательных стадий Великого делания, всех операций на пути к обретению философского камня должны проявиться в ходе Тонкой работы.

Так же метафорически Нортон описывает и процесс соединения. И тут автор перечисляет, какие именно знания и умения в ходе тонкой работы потребуются алхимику, и на каких науках они основаны. Здесь Нортон привлекает известные с поздней античности семь свободных искусств. Как и было принято в средневековом образовании, Нортон начинает с тривиума (грамматика, риторика, и диалектика (логика)). О соединении автор пишет: «Соединяй свои элементы *грамматически*⁷, / То есть в соответствии со свойственной им сочетаемостью» [Norton, 1652, p. 59]. Т. Нортон сравнивает грамматические правила, согласования и сочетаемость слов и словосочетаний в науке о языке со свойствами элементов в природе. Да-

⁷ Здесь далее в цитатах курсив в соответствии с оригиналом – Ю. Р.

лее: «Соединяй их также риторически, / По свойствам искусно украшенными путем очистки». По мнению Нортон, соединяемые элементы должны быть предельно чистыми, потому что, как пишет автор, «наша тинктура должна быть самой чистой и безупречной» [Ibidem]. И наконец, последнее искусство тримиума – диалектика (или логика). Нортон призывает: «*Логическим* способом, когда время придет / Соединяй подлинные сущности, не лишая их простоты» [Ibidem]. Можно предположить, что соединение «логически», в понимании Т. Нортон, подобно тому, как простые понятия образуют суждения в формальной логике, то есть соединяемые элементы должны быть предельно простыми, а не их усложненными соединениями.

Далее излагаются правила, основанные на искусствах квадривиума (арифметика, музыка, астрономия, геометрия). С логическим правилом по-своему перекликается правило арифметическое, в котором к исходной простоте элементов добавляется еще и количественная сторона: «Соедини их вместе также *арифметически* / Пропорционально простым числам» [Ibidem]. Затем Т. Нортон переходит к музыке: «Соединяй свои элементы *музыкально* / По двум причинам, одна из них – мелодия, / Аккорды которой твой разум воспримет, / Когда ты достигнешь подлинной цели и завершения» [Ibidem]. В качестве второй причины Нортон называет диапазон⁸: «А также диапазон / С диапенте и диатессароном⁹ <...> Пропорции, творящие гармонию, / Во многом сходны с пропорциями алхимии». Параллели музыки с алхимией вряд ли случайны. Музыкальная гармония, четко описываемая математически, как можно предположить, может указывать на пропорции соединения, ведь не напрасно же Нортон ведет речь о «пропорциях алхимии», что по сути дела превращает повествование алхимика почти в научный трактат, во всяком случае, в этом месте «Алхимического служебника». Вероятно, эта арифметическо-музыкальная сторона, касающаяся количественного аспекта алхимической практики, достойна самого серьезного отдельного изучения.

Далее Т. Нортон указывает на необходимость учета того, что предлагает астрология: «Соединяй элементы также с помощью *астрологии*, / Чтобы успешным был труд, / В ходе которого простые, несформировавшиеся и необработанные вещи / Должны искусно быть доведены до совершенства

8 В музыке: диапазон – совокупность всех звуков, которые может издавать певец или инструмент с нижним и верхним по высоте пределами – границами диапазона. В греческой музыке слово «диапазон» означало октаву.

9 В античной музыке: диапенте – название чистой кварты, а диатессарон – чистой квинты, т. е. соответственно, последовательности четырех и пяти гармонических тонов. Диатессароном также называют гармонию четырех Евангелий, которая была составлена римлянином Титианом (112-185) в виде сплошной хронологии жизни Христа на базе Евангелия от Иоанна с дополнениями из остальных канонических (а возможно, и некоторых из апокрифических Евангелий).

/ В подходящее время, когда они наиболее послушны / Влиянию небесных звезд» [Norton, 1652, p. 60-61]. Вообще, следует отметить, что в трактате Томаса Нортон астрология занимает весьма заметное место, использование которой автор считает одним из главных правил работы.

Итак, Томас Нортон в качестве теоретических оснований тонкой работы перечисляет семь свободных искусств, при этом вместо астрономии у него фигурирует астрология (что вполне понятно), но совершенно отсутствует геометрия. Правда, на этом перечисление дисциплин не заканчивается. Далее Нортон отмечает, что большую роль для алхимического дела играет «наука о перспективе». Многие исследователи отождествляют эту сферу знаний с оптикой (см., например, [Szulakowska, 2000, p. 22]). Вероятнее всего, стоило бы связать «науку о перспективе» и с оптикой, и с геометрией одновременно. Тогда все становится на свои места – все семь свободных искусств нашли свое отражение в трактате Нортон. Однако, список наук и на этом не ограничивается. Автор отмечает также важность использования такой отрасли знаний, как «наука de pleno et vacuo¹⁰». И подводя итог, Нортон заявляет: «Но повелительница всех наук, / Что помогают этому Arte¹¹, – это естественная магия» [Norton, 1652, p. 61]. Мы видим, что для физики (в несколько мистической интерпретации) также нашлось место в своде полезных наук «Алхимического служебника». Спектр знаний, которые требует от алхимика Нортон, просто поражает, что вряд ли можно назвать характерным для алхимического трактата XV в.

4. Правила работы и предписания звезд

В шестой, предпоследней главе «Алхимического служебника» Томас Нортон формулирует основные правила, которые он называет «concord», что можно перевести как «согласия», «согласования» или «соответствия». Вообще, идея внутренней согласованности, целостности, единства всех приемов и операций (включая и действующее начало – самого алхимика), сосудов и инструментов на пути к трансмутации является одной из основополагающих в понимании Томаса Нортон. Изложение пяти главных правил работы он предваряет словами: «Обращаясь к вопросам согласованности, / Имей в виду, что не должно быть никакого разногласия (variance) / Между тем, что должно быть в гармонии (accorde); / Ведь из разногласия может появиться разлад, / И оттого твоя работа может пропасть / Вместе с

¹⁰ de pleno et vacuo (лат.) – о давлении и вакууме.

¹¹ Arte (лат.) – искусству.

твоим трудом и затратами. / Тот же, кто желает добиться успеха в работе, / Должен постичь пять согласий» [Norton, 1652, p. 92].

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

Второе правило требует соответствия работы и ее исполнителей (*Crafte and her Workemen*). О требованиях, которые алхимик должен предъявлять к себе и своим подручным, Нортон пишет так: «Лишь тот исполнитель подойдет для этого предназначения, / Который трезв, мудр, усерден, / Предан и внимателен, а также скромн, / Не болтлив, не порочен телесно, / С чистыми руками, осторожен, послушен и не самоуверен» [Norton, 1652, p. 94].

По третьему правилу добиться успеха можно лишь тогда, когда оборудование соответствует работе (*When Warke accordeth with Instruments*). Здесь автор сообщает, что для каждой отдельной операции нужны свои приспособления, правильно используемые сосуды; подробно рассматривает материалы, в частности, стекло, глину и свинец, при этом сосуды из различных материалов требуются для различных целей. Отдельно Нортон останавливается на печах и режимах поддержания огня. Стоит отметить, что автор упоминает и о собственных новшествах, которые помогают поддерживать несколько различных режимов нагрева одновременно, при этом «трижды по двадцать разных степеней нагрева ты можешь получить», подчеркивая при этом, что предназначены они «для работ, которых также трижды по двадцать, и для каждой свое тепло» [Norton, 1652, p. 97]. Завершая объяснения по поводу этого правила, Томас Нортон пишет: «У того, кто живет в невежестве, / Вся его работа по воле случая пропадет. / Никто не может быть уверен, что достигнет цели / Без полного соответствия искусства и оборудования» [Norton, 1652, p. 98].

Четвертое правило устанавливает соответствие «между этим искусством и подходящими местами» (*Between this Arte and Places Convenable*). Речь здесь идет о месте в смысле определения пригодности его для алхимических операций, ведь в разных местах разные условия воздействия природных сил, что создает определенную специфику. Нортон пишет: «Некоторые места должны непременно быть постоянно сухими, / Закрытыми от воздуха, ни в коем случае не ветреными, / Некоторые должны быть в непроглядной тьме, / Куда не проникают лучи солнца <...> Некоторые места должны обязательно быть влажными и холодными». Очень важным также является географическое расположение мест с точки зрения астрологии.

Автор подчеркивает: «Астрологи говорят, что это великое благо – / Подобрать самое подходящее место» [Norton, 1652, p. 98-99].

Целиком роли астрологии в алхимическом делании посвящено пятое правило, оно требует гармонии «между небесной сферой и нашей тонкой работой» (*Between the Sphere of Heaven and our Suttill Werks*). Томас Нортон неоднократно рассуждает о важности учета астрологических данных в алхимии. Здесь же, в шестой главе, он наиболее определенно и подробно пишет о роли астрологии¹². И здесь мы видим не только теоретические рассуждения, перед шестой главой размещена иллюстрация, которая представляет собой четыре гороскопа, составленных самим Томасом Нортонем. В двух из гороскопов, расположенных в нижнем ряду, четыре пояснения по-латыни по поводу того, к чему именно относятся астрологические расчеты. Из латинских фраз можно сделать предположение, что гороскопы – это расчеты благоприятного времени начала четырех основных этапов великого делания. Первый, по всей видимости, относится к первой стадии (нигрето); надпись: «Фигура вверху – то, что разделяет, разлагает и направляет». Второй гороскоп, вероятно, касается второй стадии (альбедо); надпись: «Фигура вверху – это соединение элементов и элементатов¹³». Можно предположить, что третий гороскоп составлен для делания в желтом (цитринитас); надпись: «Эта фигура тайные операции природы усиливает». И наконец, четвертое пояснение касается завершения великого делания (рубедо); надпись: «Фигура внизу совершенствует и завершает все». Как полагают исследователи, Нортон составлял гороскопы для одного и того же места – английского города Бристоль ($51^{\circ} 27'00''$ с. ш.) [Newman, Grafton, 2001, p. 19]. В асценденте всех четырех гороскопов находится (восходит в данный момент) один и тот же градус Зодиака – 2 градус Стрельца. Это означает, что гороскопы составлены для одного и того же момента звездного времени¹⁴. На широте Бристоля это происходит в 12:00 звездного времени.

12 Выражаю искреннюю благодарность члену АИЭМ Александру Юрьевичу Саплину за помощь, пояснения и консультации в вопросах, касающихся астрологии, без чего анализ идей Томаса Нортоня был бы неполным. – Ю. Р.

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

14 Звездное время – система измерения времени, в основу которой положены звездные сутки – промежутки времени между двумя последовательными одноименными (верхними или нижними) кульминациями точки весеннего равноденствия на одном и том же географическом меридиане. За начало местных звездных суток принят момент верхней кульминации точки весеннего равноденствия на данном географическом меридиане. Звездное время измеряется в долях звездных суток – звездных часах, минутах и секундах. Благодаря тому, что в основу звездного времени (в отличие от солнечного) положена точка, не смещающаяся в течение суток относительно звезд, положение небесной сферы для данного момента звездного времени всегда одно и то же, вне зависимости от календарной даты. Исходя из этого, все таблицы домов рассчитывались для моментов звездного времени [Саплин, 1994, с. 192].

Ряд данных дает основания предполагать, что это специально сконструированные гороскопы. Например, гороскопы с 1 по 3 составлены так, что не могут никогда реализоваться в действительности. Дело в том, что максимальное удаление Меркурия и Венеры от Солнца равно 28° и 48° соответственно, поскольку их орбиты лежат внутри орбиты Земли. Но в гороскопах 1–3 Меркурий и Венера этому критерию не удовлетворяют. Грубая датировка гороскопа осуществляется по самым медленным планетам – Юпитеру и Сатурну. Проверка показывает, что во второй половине XV века они никогда не занимали положений указанных в гороскопах.

О влиянии небесных сфер Томас Нортон пишет: «Пятое согласие хорошо известно просвещенным: / Между небесной сферой и нашей тонкой работой. / Ничто на Земле не имеет большей простоты, / Чем элементы нашего Камня. / Потому что в процессе создания / Они обладают наибольшим послушанием созвездиям» [Norton, 1652, p. 99-100].

Трудно сказать, помогли ли Томасу Нортону астрологические вычисления в его алхимической практике, но, если верить автору, два раза, ему удалось получить великий красный эликсир. Но оба раза плоды труда Нортон были коварно похищены. В первый раз он был настолько огорчен, что даже чуть было не бросил заниматься алхимией. Но жажда обрести тайны алхимии оказалось сильнее. Частично из воспоминаний и повествований о жизни других приверженцев герметического искусства, частично из размышлений об алхимии и алхимиках, частично из описания практических опытов появилась эта книга, «подобная, – как пишет сам Томас Нортон, – служебнику для священника». Не сомневаясь в значимости своей работы, он заявляет, что «для мудрого алхимика эта книга бесценна». Заканчивает Нортон свой труд не менее самоуверенно, не оставляя и тени сомнений по поводу значимости своей поэмы. Но не это главное в заключительном слове автора. Томас Нортон объясняет, почему он написал свою книгу на английском, а не на латыни. Стоит отметить, что подобные рассуждения, столь не характерные для алхимического трактата, делают «Алхимический служебник» произведением подлинно оригинальным.

«В этом служебнике я избавил вас от всех сомнений, / Здесь нет неправды и ничего не упущено. / Были дни, когда этим учением / Я был бы удовлетворен более, чем тысячей фунтов, / А триста фунтов были бы мне не столь желанны, / Как та глава, что повествует об огне. / И пусть не будет удивлением ни для лордов, ни для ваших друзей, / Что такая благородная наука, которую все называют Arte, / Изложена здесь на простом и грубом английском языке. / Это сделано для того, чтобы слова мои дошли до множества / Простых людей, тех, кто занимается этим делом. / На десять тысяч простых людей найдется с десяток умелых и образованных, / А потому

огромные богатства, известные мудрым, в этой стране / Теряются из-за невежественности. / И многие люди разного звания / Каждый год сталкиваются с великой бедностью. / Прекратите, люди, прекратите пребывать в недомыслии. / Лучше поздно, чем никогда, распрощаться с невежеством. / И тот, кто найдет удовольствие в чтении этой книги, / Пусть молится за мою душу, а также за всех живых и мертвых. / В год от Рождества Христова тысяча четыреста семьдесят седьмой / Был начат этот труд, да восславится Христос на Небесах» [Norton, 1652, p. 106].

Этими словами заканчивается «Алхимический служебник» Томаса Нортон, первый и едва ли не последний в истории алхимический трактат, автор которого заявляет о том, что цель его состояла в том, чтобы донести алхимическую философию до простого народа. И в этом главное противоречие между призывами Нортон овладеть тайнами алхимии и его идеями по поводу передачи знаний о герметическом искусстве. В начале «Алхимического служебника» автор подчеркивает, что единственный путь познания истины – получить такую возможность лишь путем прямого общения с подлинным алхимиком-наставником.

Можно предположить, что причиной такого противоречия между основным правилом эзотерической традиции и сверхзадачей автора является то, что Томас Нортон, в отличие от многих алхимиков того времени, не сумел полностью посвятить себя поискам философского камня. Он не был клириком, имеющим опыт монашеской жизни и погруженным в размышления и молитвы, и не сумел отрешиться от повседневных проблем и бытовых забот. Чиновник, политик, придворный, потомок влиятельного и известного рода, Томас Нортон, вероятно, был личностью противоречивой, эмоциональной, но, вне всяких сомнений, неординарной. Подобных алхимиков было немало, но значительно позже – в XVII-XVIII вв. В XV же веке многие идеи Нортон, да и сам его трактат, выглядят по меньшей мере оригинально. Тогда становится понятной его обеспокоенность проблемами общества, которые он рассматривает довольно просто – в ракурсе противоречий просвещения и невежества, нищеты и богатства. Не вызывают удивления и его метафоры и сравнения, связанные с деньгами, часто с конкретными суммами в сотнях и тысячах фунтов. Наряду с рассказами о примечательных случаях с другими алхимиками, в тексте «Алхимического служебника» встречаются и политические аллюзии, например, намек на войну Алой и Белой роз (1455-1485), во время которой и был написан трактат Нортон. Говоря о своем наставнике, он дает и такую характеристику: «Когда люди обсуждали цвета роз, / Он молчал и держал свои мысли при себе» [Norton, 1652, p. 32]. Похоже, Джордж Рипли был не склонен к по-

литическим дискуссиям, что вряд ли можно сказать о его ученике Томасе Нортоне, который не преминул эти цвета упомянуть.

Если верить дате, указанной самим автором, в 2017 году исполняется 540 лет «Алхимическому служебнику» английского алхимика Томаса Нортонна. Не самый круглый юбилей, но все же достойный упоминания, равно как и сам трактат, так и его автор достойны внимания исследователей истории и философии алхимии.

ЛИТЕРАТУРА

Ascham, 1904 – Ascham R. English Works: Toxophilus. Report of the Affaires and State of Germany. The Scholemaster. Cambridge: Cambridge University Press, 1904.

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

Fernando, 1998 – Fernando D. Alchemy. An illustrated from A to Z. London: Blandford, 1998.

Fleming, 2004 – Fleming P. Murder, alchemy, and the wars of the roses // Regional Historian, 2004. № 12. P. 8-11.

Hall, 2010 – Hall M. P. Secret Teachings of All Ages. Mineola, New York, Dover Publications, 2010.

Haeffner, 1991 – Haeffner M. The dictionary of alchemy. From Maria Prophetissa to Isaac Newton. London: The Aquarian press, 1991.

Helmont van, 1688 – Helmont van F. M. One hundred fite three chymical aphorisms. London: Printed for the author, sold by W. Cooper. 1688.

Holmyard, 1990 – Holmyard E. Alchemy. New York: Dover publications Inc., 1990.

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

Maier, 1618 – Maier M. Tripus Aureus, hoc est, Tres tractatus chymici selectissimi. Frankfurt am Main: Lucas Jennis, 1618.

Marshall, 2002 – Marshall P. *The Philosopher's Stone. A quest for the secrets of alchemy*. London: Pan Books, 2002.

Newman, Grafton, 2001 – Newman W. R. Grafton A. *Introduction: The Problematic Status of Astrology and Alchemy in Premodern Europe // Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*. Cambridge, London: The MIT Press, 2001. P. 1-37.

Nierenstein, Chapman, 1932 – Nierenstein M., Chapman P. *Enquiry into the authorship of the Ordinall of alchimy // Isis*. 1932. Vol. 18. № 2. P. 290-321.

Norton, 1652 – Norton Th. *The ordinall of alchimy // Theatrum Chemicum Britannicum. Containing Severall Poetical Pieces of our Famous English Philosophers, who have written the Hermetique Mysteries in their owne Ancient Language. Faithfully Collected into one Volume, with Annotations thereon, by Elias Ashmole, Esq. Qui est Mercuriophilus Anglicus*. London, 1652. P. 1-106.

Principe, 2012 – Principe L. *The Secrets of Alchemy*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.

Reidy, 1957 – Reidy J. *Thomas Norton and the Ordinall of Alchimy // Ambix*. Vol. 6. 1957. № 2. P. 59-85.

Ripley, 1652 – Ripley G. *The Compound of Alchymie // Theatrum Chemicum Britannicum. Containing Severall Poetical Pieces of our Famous English Philosophers, who have written the Hermetique Mysteries in their owne Ancient Language. Faithfully Collected into one Volume, with Annotations thereon, by Elias Ashmole, Esq. Qui est Mercuriophilus Anglicus*. London, 1652. P. 107-193.

Saintsbury, 1908 – Saintsbury G. *The English Chaucerians // The Cambridge history of English and American literature: An encyclopedia in eighteen volumes / ed. by A.W. Ward, A.R. Waller, W.P. Trent, J. Erskine, S.P. Sherman, and C. Van Doren*. 18 vols. New York: G.P. Putnam's Sons; Cambridge, England: University Press, 1907–21. Vol. II, 1908. URL <http://www.bartleby.com/212/0807.html>.

Schmidt, 1978 – Schmidt (ed.) *William Langland: The Vision of Piers Plowman*. London: J. M. Dent & Sons Ltd; New York: E. P. Dutton & Co. Inc., 1978.

Schuler, 2013 – Schuler R. *Introduction. Renaissance alchemical poetry in context // Alchemical Poetry 1575–1700: From Previously Unpublished Manuscripts / Ed. by R. M. Schuler*. New York, Oxon: Routledge, 2013. P. xv–xlvii.

Szulakowska, 2000 – Szulakowska U. *The Alchemy of Light: Geometry and Optics in Late Renaissance Alchemical Illustration*. Leiden; Boston; Koln, 2000.

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

Tilton, 2003 – Tilton H. The Quest for the Phoenix: Spiritual Alchemy and Rosicrucianism in the Work of Count Michael Maier (1569-1622). Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2003.

Timmermann, 2013 – Timmermann A. Verse and transmutation / History of science and medicine library. Vol. 42; Medieval and early modern science. Vol. 21. Leiden-Boston: Brill, 2013.

Ward, 1954 – Ward E. The authorship of Thomas Norton's Ordinall of Alchimy [Letter to the editor]. Isis. 1954. 45. № 4. P. 383.

Пуассон, 2006 – Пуассон А. Теории и символы алхимиков // Книга алхимии. СПб.: Амфора, 2006. С. 89-185.

Родиченков, 2014а – Родиченков Ю. Ф. Алхимическая поэзия или поэтическая алхимия? // Пути гнозиса: мистико-эзотерические традиции и гностическое мировоззрение от древности до наших дней. Сб. материалов международного научного симпозиума (10–13 апреля 2013 г., Москва) / Отв. ред. С. В. Пахомов. СПб.: РХГА, 2014.

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

Саплин, 1994 – Саплин А. Ю. Астрологический энциклопедический словарь / Под ред. Г. Е. Куртика. Тула: Русская историческая энциклопедия; М.: Внешсигма, 1994.

Эккартсгаузен, 1993 – Эккартсгаузен К. Ключ к таинствам природы. Ташкент: Шарк, 1993.

АЛХИМИЧЕСКАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ: ОТ ТЕКСТА К ИКОНОГРАФИИ

Зотов Сергей Олегович
Аспирант РГГУ

Алхимия, будучи в первую очередь практической наукой, была призвана изготавливать поддельное золото. Однако одновременно с этим являясь также и частью традиции *philosophia naturalis*, алхимия занималась теоретическими проблемами. Алхимия, непременно сопровождаемая метафизическим и религиозным компонентами вплоть до Нового Времени, таким образом, превратилась в любопытную смесь науки, философии и религии. Но было ли смешение различных уровней знания внутри алхимии попыткой создать новую религию? Такие выводы нередко присутствуют у современных авторов, пишущих о т.н. «духовной алхимии». В данной статье я попытаюсь обосновать несостоятельность таких предположений.

Пожалуй, самым часто упоминаемым связующим звеном между алхимией и религией, является аналогия «*Lapis* (философский камень) – Христос». Она стала широко известна благодаря швейцарскому психоаналитику К.Г. Юнгу. В книге «Психология и алхимия» [Юнг, 2003] он приводит обширный перечень алхимиков и мистиков, которые проводили данную параллель: Раймонд Луллий, Псевдо-Фома Аквинат (в трактате «*Aurora consurgens*»), Петр Бонус из Феррары, Николас Мельхиор Цебенсис, Генрих Кунрат, Якоб Беме, и т.д.

Впрочем, истоки этой параллели уходят в античную традицию. Алхимия еще на ранних фазах своего существования была связана с религией. Первый исторический алхимик Зосима Панополитанский открыто писал о необходимости заниматься духовной алхимией, а не только оперативной, о практике трансформации души посредством трансмутации металлов. Его

трактаты были химическими рецептами, осмысляющими природу в терминах герметизма и гностицизма.

В большом компендиуме трактатов по алхимии, составленном Зосимой, есть снабженный иллюстрациями религиозного характера труд «Хризопея Клеопатры», посвященный златоделанию по рецепту алхимика с псевдонимом «Клеопатра». В нем, кажется, впервые появляется связь алхимии и религии, запечатленная на изображении. На одной из страниц трактата дважды изображается змей уроборос, египетский символ бесконечности, важный также для герметизма и гностицизма. На первой иллюстрации в круг, образуемый змеей, вписаны слова «*εν το παν*» – «Единое <есть> все». Второе изображение, находящееся выше, аллегорически представляет уробороса в виде магической печати с хвостом, которая более полно раскрывает смысл приведенного выше афоризма: «*Εν το παν και δι αυτου το παν και εις αυτο το παν και ει μη εχοι το παν, οθδεν εστιν το παν. Εις εστιν ο οφις ο εχων τον ιον μετα <τα> δθο συνθεματα*». В переводе – «Единое <есть> все и посредством себя самого все и в самом себе все, и если бы не имело все, то ничем было бы все. Змей есть единый, имеющий яд между (после?) двух знаков¹⁵». Мы видим, что главный смысл изображения уробороса – показать, что противоположности, «два знака», едины. Состоящий из черной и белой половин змей показывает единство стихий, движение бесконечного перерождения материи.

Связь изображения уробороса, религиозного и магического символа, с алхимией, сохранялась на протяжении веков в непрерывной греческой алхимической традиции. Трактат «Хризопея Клеопатры» наряду с другими, собранными Зосимой, был копирован в X–XI вв., а затем в XV в. в Византии, и иллюстрация с уроборосом кочевала из манускрипта в манускрипт.

После продолжительного успеха алхимиков эллинистического Египта, эта наука была перенята арабами, которые вычистили всю герметическую религиозность из алхимических трактатов, превратив их в пособия по практической химии. Именно в таком виде алхимия дошла до Западной Европы. Долгое время достижения греческих алхимиков были неизвестны в средневековой Западной Европе. В первых латинских алхимических текстах заметны попытки «переизобрести» религиозный компонент алхимии, отсутствующий в арабской традиции, привнести в свои тексты христианские термины и метафоры.

Самыми древними известными примерами иконографической связи христианства и алхимии в европейской традиции являются образы, ассоциирующие действия алхимика с жизнью Христа. В манускрипте второй половины XIV в. алхимика Гратея, Сына философа (Cod. Vind. 2372) на fol.

15 Перевод с древнегреческого И. А. Протопоповой. Древнегреческий текст приводится без диакритики из-за особенностей верстки.

57v Христос, восстающий из гроба, изображен как метафора алхимической сублимации, среди иллюстраций к трактатам встречается и голова Иисуса с нимбом из алхимической посуды [Birkhan, 1992].

В дальнейшем эта метафора разрабатывалась в трактате на ранне-нововерхненемецком языке «Книга святой Троицы» («Buch der Heiligen Dreifaltigkeit»), написанного францисканским монахом в Германии и известным в первом издании уже в 1410-1419 гг. Сквозь призму христианских образов – грехопадения человека, смерти Христа и его воскресения, алхимик рассказывает о трех стадиях Великого делания – **нигрето**, **альбедо** и **рубедо**. В этом ему помогают многочисленные иллюстрации, заимствующие христианскую иконографию из религиозных и мистических книг с миниатюрами. Стадия **нигрето**, или разложения базовых металлов, обозначается неканоническими в христианском смысле изображениями различных пыток Христа или замещающих его фигур, а также посредством соотнесения ран Христа, распятого на двуглавом орле, с различными металлами. Стадия **альбедо**, во время которой эликсир считался почти готовым и «вызревал» для того, чтобы обрести финальное совершенство, изображается как коронация Девы Марии, а также в виде Девы Марии, молящейся у подножия процветающего распятия. Финальная стадия, **рубедо**, символизируется изображением воскресения Иисуса Христа.

Несмотря на то, что новозаветная история уже выступала аналогией алхимических процессов в более ранних трактатах, иконография Христа как философского камня в контексте как оперативной, так и духовной алхимии впервые появляется именно в «Книге святой Троицы». Сравнение приживается в немецкой традиции, и вскоре начинает появляться в других средневековых трактатах. Наибольшую известность иконография Христа как философского камня получает после того, как образ из «Книги святой Троицы» переосмысливается в алхимическом трактате XVI века «Розарий философов» («Rosarium Philosophorum») Псевдо-Арнольда из Виллановы, существовавшем в основном в печатных изданиях. Так аналогия между религией и алхимией распространяется по всей Европе и становится привычной повсеместно, вплоть до трудов алхимиков XX-XXI вв.

Итак, каким же образом религиозные образы, возникавшие в алхимических трактатах Европы, были связаны с алхимией? Наиболее вероятным мне кажется предположение о том, что библейские изображения служили своего рода *exempla*, рецептурными примерами для алхимиков, легко запоминающимися и дающими простое представление о туманной текстовой формулировке. Однако это предположение, высказанное Барбарой Обрист [Obрист, 2003], может иметь несколько дополнительных уточнений. Представляется важным, что иконография, использованная в алхимических трактатах,

возникла не на пустом месте: заимствовались традиционные библейские иконографические программы, которыми оформляли иллюминированные манускрипты на религиозные темы. В одном лишь издании «Книги святой Троицы» можно найти несколько десятков отсылок к традиционным иконографическим приемам, использовавшимся в искусстве Германии XV в. Используя библейские сюжеты, пусть и переиначенные на алхимический манер, алхимики следовали канону религиозной иконографии. Сама используемая иконография часто применялась в мнемонических целях. К примеру, изображения Христа использовались в самых разнообразных контекстах – от медицинских трактатов до иллюстраций метафор из проповедей, – чтобы выразить с помощью общеизвестного примера некую сложную идею. Поэтому для людей Средневековья использование христианских образов в алхимических трактатах не было чем-то экстраординарным – напротив, это было логическим продолжением развития традиции алхимии на территории Европы. Однако важно заметить, что алхимические книги были доступны лишь небольшой прослойке людей, нобилитету и собственно алхимикам, поэтому символы, используемые в них, служили одновременно двум целям – шифровке алхимических рецептов от профанов, которые воспринимали такие трактаты как богословские, и сжатию информации при помощи расхожих образов для посвященных. Так как описываемые мной трактаты в Средневековье применялись в большей степени как рецептурные сборники, а не теоретические книги, повествующие о «духовной» алхимии, можно постулировать тезис о том, что возникновение «духовной» алхимии в Европе произошло гораздо позже, чем принято считать: скорее всего, вторичная метафоризация религиозных образов стала плодом переосмысления старинных трактатов алхимиками Нового Времени. Таким образом, рассуждать об алхимии как о некоей религиозной практике в средневековой Европе мне представляется нецелесообразным (что не исключает диалога о религиозной алхимии среди даосов в Китае и алхимиков первых веков н.э. из Египта).

ЛИТЕРАТУРА

Birkhan, 1992 – Birkhan H. Die alchemistische Lehrdichtung des Gratheus filius philosophi in Cod. Vind. 2372: Zugleich ein Beitrag zur okkulten Wissenschaft im Spätmittelalter. 1992.

Obrist, 2003 – Obrist B. Visualization in Medieval Alchemy // HYLE – International Journal for Philosophy of Chemistry. Vol. 9, No.2 (2003). Pp. 131-170.

Юнг, 2003 – Юнг К.Г. Психология и алхимия. М., 2003.

МАСОНСКИЕ И ГЕРМЕТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В РЕЛИГИОЗНОЙ МИФОЛОГИИ МОРМОНОВ

Нутрихин Роман Владимирович

кандидат юридических наук, доцент Северо-Кавказского федерального университета

Связь весьма популярной в США и за их пределами «Церкви Иисуса Христа Святых последних дней» (мормонов) с масонством широко известна в свете того факта, что основатель этого религиозного движения Джозеф Смит, равно как и его преемник на посту главы церкви Бригам Янг, оба принадлежали к Братству Вольных Каменщиков [Godfrey, 1971, p. 79-90]. Однако эта связь часто постулируется именно как исторически обусловленное соприкосновение двух духовных движений без должного внимания к вопросу о том, каким образом одно воздействовало на другое. Вне всякого сомнения, масонские ложи в США, работающие на исторических территориях мормонов, имеют свою специфику и некоторые особенности, которые также было бы интересно изучить. Однако в данной статье речь пойдет о том, как масонство повлияло на традицию мормонов и, в частности, на их религиозную мифологию.

Иностраные, в основном американские исследования взаимодействия этих двух духовных течений весьма многочисленны. Начав обильно появляться в 20-30-е гг. прошлого века [Goodwin, 1924; Ivins, 1934; McGavin, 1935], работы на эту тему не устаревают по сей день, а сама проблема до сих пор обращает на себя внимание исследователей [Burns, 1997; Forsberg, 2004; Hawkinson, 2014]. Однако у нас все еще очень мало отечественных работ по этому вопросу, равно как нет и качественных переводов указанных западных монографий на русский язык, что требует сильного восполнения данного пробела в российском религиоведении.

С чего же начинается мифология «Церкви Святых последних дней»? Известно, что, по утверждению самого Джозефа Смита, в ночь на 21-е сентября 1823 года во время молитвы ему явился ангел Мороний, который поведал будущему «пророку» мормонов о том, что неподалеку от его жилища, в земле спрятана необыкновенная книга, содержащая сведения о явлении воскресшего Иисуса Христа на Американском континенте. «Он мне сказал, – писал Смит, – о сокрытой книге, написанной на золотых листах и содержащей историю прежних жителей того материка и источник их происхождения. Он также сказал, что полнота вечного Евангелия содержится в ней, как оно было дано Спасителем древним жителям. А также, что два камня в серебряных оправках были сокрыты с листьями; и что эти два камня, прикрепленные к нагрудному щиту, составляли то, что называется “Урим и Туммим”, и те, кто владели, или пользовались этими камнями в древние или бывшие времена, назывались провидцами; и что Бог уготовал эти камни для того, чтобы перевести книгу» [Книга Мормона, 1990, с. VIII-IX].

То есть Урим и Туммим, как уверял Смит, были способны наделить того, кто ими владеет, особыми силами, позволяющими, в частности, понимать любые, даже самые древние языки. Этот мифологический концепт нашел отражение и на страницах «Книги Мормона», где камни Урим и Туммим названы «истолкователями» (Мосия, 8:8-19). Они используются пророками древности для того, чтобы таким же образом читать священные книги на металлических пластинах, дошедшие до них от предшествующих цивилизаций [Книга Мормона, 1990, с. 157-159]. Смит утверждал, что, в свою очередь, перевел сокровенную «Книгу Мормона» с золотых листов на английский язык только благодаря чудодейственным свойствам камней Урим и Туммим.

Сакральные артефакты с таким названием несколько раз упоминаются в Ветхом Завете. Масонский энциклопедист Роберт Макой сообщает следующие положительные данные об Урине и Туммиме: «Еврейские слова, означающие свет и совершенство или истину. Они были своего рода украшением, помещенным в нагрудник первосвященника, при помощи которого он давал людям пророческие ответы (Исх., 28:30). Критики и комментаторы не пришли к согласию относительно того, были ли это атрибуты его нагрудника или же способ, посредством которого через них первосвященнику сообщалась божественная воля. Некоторые толкователи Священного Писания дали этому свои объяснения, но они малоудовлетворительны. Сам нагрудник, несомненно, имел египетское происхождение» [Масоу, 1872, р. 390].

Исследователь исторического контекста реалий Священного Писания Эрик Нюстрем в своем «Библейском словаре» толкует Урим и Туммим как

«свет и совершенство (Исх., 28:30) – посредством которых первосвященник в очень важных случаях вопрошал Бога (Чис., 27:21; Втор., 33:8)... По всей вероятности, Урим и Туммим имеются в виду также в тех местах, где говорится о том, как через ефод вопрошали Господа (1 Цар., 23:9 и дал.; 30:7 и дал.). Что это были за предметы, и как через них давалось откровение – неизвестно. Предположение, что это были камни или изображения с написанными на них словами: “да” и “нет” или что-либо подобное, и что они употреблялись для бросания своего рода жребия, нашло некоторое подтверждение в греческом переводе 70 толковников 1 Цар., 14:41» [Нюстрем, 1993, с. 456]. Так что в Библии под ними, скорее всего, подразумевались просто камешки или иные освященные традицией предметы для бросания жребия. Таким образом, из библейского описания Урима и Туммима никак нельзя заключить того, что они даровали своему владельцу какие-либо сверхъестественные способности. Представления же Смита о камнях Урим и Туммим, наиболее вероятно, восходят к масонскому герметизму. В орденских текстах XVIII в. Урим и Туммим действительно описываются как средство обретения дара провидения.

В частности, русский дореволюционный исследователь масонских рукописей А.В. Семека отмечает, что в одной из них ему удалось найти «сложный алхимический рецепт изготовления “Урима и Туммима”». Первое из этих веществ играет важную роль в девятой степени, так как дает возможность высшим начальникам, при соблюдении некоторых обрядностей, увидеть все, “как в созвездии, так под землей, так и в горах, и в долинах, и повсюду” и следить, таким образом, за поведением всех рассеянных по лицу земли братьев» [Семека, 1914, с. 168]. Сходными свойствами Урим и Туммим обладают и в мифологии мормонов. Начав использовать эти таинственные камни, Джозеф Смит с восторгом говорил своему другу Джозефу Найту: «Я могу увидеть все, что угодно. Это удивительно» [Урим и Туммим, 2016].

Конечно, без установления точного круга масонского чтения Джозефа Смита трудно утверждать наверняка, что свою идею об Уриме и Туммиме как стимуляторах провидческих способностей он почерпнул именно из масонства. Однако при столь явственном совпадении двух концепций такой вывод представляется вполне допустимым.

Существует и другая версия, гласящая, что источником идеи Смита о сверхъестественных дарах Урима и Туммима могла послужить практика гадания по так называемому «провидческому камню», весьма распространенная среди простых американцев тех лет. Дело в том, что еще мальчиком, задолго до своих религиозных видений, Смит в компании с несколькими друзьями увлекся кладоискательством. Уже тогда они употребили некие

«провидческие камни», при помощи которых пытались отыскать спрятанные сокровища.

После того, как Джозефу якобы удалось извлечь из земли драгоценную «Книгу Мормона», на нее, как сообщают все те же мормонские легенды, объявили охоту его прежние товарищи: «Уиллард Чейс, лидер методистов и один из бывших партнеров Джозефа в кладоискательстве, был вне себя, когда узнал, что в руки Джозефа попали некие золотые листы. Он и его приятели считали, что как бывшим партнерам им причитается часть добычи. В конце концов, Чейс и еще около десятка мужчин отправились за 60-70 миль для того, чтобы встретиться с неким баптистским священником, который, как предполагалось, обладал даром прорицательства. Их план заключался в том, чтобы найти то место, где Джозеф спрятал листы. Позднее, после того как Джозеф перепрятал листы в магазинчике своего отца, расположенном через дорогу от его дома, Чейс и его друзья привели с собой сестру Чейса, которая использовала зеленый камень, чтобы определить местонахождение листов (и почти их нашла)» [Урим и Туммим, 2016].

Сам Джозеф сохранил свой первый «провидческий камень», не взирая даже на то, что уже обладал Уримом и Туммимом. Как утверждают его последователи, при переводе «Книги Мормона» он пользовался попеременно то Уримом и Туммимом, то своим собственным «провидческим камнем», который всегда носил с собой, зашив его в шляпу [Урим и Туммим, 2016]. Не исключено, правда, и то, что это суеверное убеждение в силе «провидческих камней» среди простых американцев первой половины XIX века тоже могло проистекать из масонского мифа о чудесных свойствах Урима и Туммима.

Обращает на себя внимание и явная астрономическая обусловленность дат в истории с обретением Джозефом Смитом «Книги Мормона». Ангел впервые является ему 21-го сентября 1823 года, то есть накануне осеннего равноденствия, и открывает место, где спрятана таинственная книга на золотых листах. На следующий день Смит, по его словам, находит это место и на протяжении последующих четырех лет ежегодно, в тот самый день, приходил туда и каждый раз видит там ангела, который повторяет ему вест о его миссии. Наконец, 22-го сентября 1827 года, опять же в день осеннего равноденствия, ему было позволено извлечь книгу из тайника и приступить к ее переводу. Между тем, известно, что равноденствия и солнцестояния играют важную роль в картине мира Братства Вольных Каменщиков. Год масонского календаря отсчитывается со дня весеннего равноденствия, а в дни летнего и зимнего солнцестояний масоны проводят свои главные праздники – Ассамблеи Святых Иоаннов, покровителей Древнего Цеха.

Вполне возможно, что такое отношение к календарным солнцеворотам в масонстве также повлияло на их акцентуацию и в мифологии мормонов.

Каким же образом масонство могло оказать столь заметное воздействие на эту американскую неорелигию? Некоторые поверхностные авторы, не слишком глубоко вникая в суть проблемы, объясняли указанное влияние тем фактом, что основатель этого религиозного течения Джозеф Смит принадлежал к числу «вольных каменщиков». Однако нельзя не отметить того, что к моменту обнаружения «Книги Мормона» и легенды о ее чудесном обретении будущий «пророк» мормонов еще не был масоном и, следовательно, не мог черпать свои познания об этой эзотерической традиции из первоисточника. Правда, к тому времени его старший брат и будущий сподвижник в религиозном служении Хайрум Смит уже давно был масоном, однако данное обстоятельство едва ли могло существенным образом повлиять на мировоззрение самого Джозефа.

Более проникательные исследователи обращали внимание на то, что его молодость пришлась на самые бурные в истории США антимасонские волнения, разгоревшиеся в 1826 году после загадочного исчезновения масона-ренегата Уильяма Моргана и приведшие к созданию Антимасонской партии, которая некоторое время весьма успешно действовала на американской политической арене [Кузьмишин, 2016, с. 418-419]. Эпицентром этого движения стал штат Нью-Йорк, где жил молодой Джозеф Смит, так что ему на глаза должны были попадаться многочисленные разоблачительные публикации, направленные против масонства и попутно раскрывавшие его ритуалы и символы. Смит мог бывать и на довольно частых тогда антимасонских митингах, на которых при большом стечении народа эта тема обсуждалась в самом неприглядном свете. Так что его первоначальное знакомство с масонством, в силу оглушительного резонанса данного вопроса в нью-йоркском обществе тех лет, было, скорее всего, весьма основательным и подробным, но полностью окрашенным в негативные тона царивших там антимасонских настроений.

Они, кстати, нашли вполне очевидное отражение в «Книге Мормона». И хотя масонство в ней нигде не называется прямо, там все же весьма нередко упоминаются некие «тайные заговорные шайки» (2 Нефий, 9:9; 26:22; Геламан, 2:2-10; 7:25-27; 8:1,4; 3 Нефий, 6:25-30; 7:6-11; Ефер, 8:14-25 и др.). Они, по словам «Книги Мормона», плетут «заговор, который издревле был преподан дьяволом для объединения их против всего праведного» [Книга Мормона, 1990, с. 430-431]. Их члены дают страшные клятвы молчания и верности друг другу [Книга Мормона, 1990, с. 512] и пользуются тайными опознавательными знаками [Книга Мормона, 1990, с. 379].

Особенно явно негативные аллюзии на масонство проступают в стихе: «И существует также много тайных заговорных шаек, как в древние времена, наподобие заговоров дьявола, ибо он есть создание всех таких дел; да, создание убийств и темных дел; да, он ведет их за шею льняной веревкой, доколе не свяжет их навеки самыми крепкими узами» [Книга Мормона, 1990, с. 97-98]. Здесь присутствует очевидный намек на обряд масонской инициации, когда посвящаемый вводится в ложу с веревочной петлей на шее [Кузьмишин, 2016, с. 152].

Так что совершенно очевидно, что на раннюю религиозную мифологию мормонов повлияли, прежде всего, популярные в ту пору антимаасонские предрассудки, под влиянием которых и оказался создатель этой новой религии. Его «тайные заговорные шайки» действуют на страницах «Книги Мормона» с древнейших времен и среди всех языков. Они дают клятвы, переданные им еще Каином, и совершают убийства и грабежи для того, чтобы несправедливо обогащаться и захватывать власть над народами. Антимаасонский пафос эпохи Смита породил в писаниях мормонов образ некоей потаенной сатанинской силы, приобретающей вполне отчетливые эсхатологические черты.

Однако, познакомившись на волне американской антимаасонской истерии с критикой «вольных каменщиков», Джозеф Смит не мог не отметить для себя глубокого эмоционального воздействия их инициатических символов и практик на любого, даже стороннего человека. Поэтому, еще не будучи сам масоном, он охотно заимствовал из масонства некоторые его идеи и использовал ряд орденских концептов при конструировании своей религиозной мифологии.

Дальнейшие взаимоотношения первых мормонов с масонством развивались по еще более сложной траектории. «Книга Мормона» была впервые опубликована в 1830 году, а уже два года спустя к новому религиозному движению присоединился Бригам Янг (после гибели Джозефа Смита в 1844-м именно ему предстояло стать его преемником на посту главы церкви). Янг к тому времени уже был фракмасоном – сохранилось его фото, где он запечатлен с циркулем и наугольником на фраке.

По мере того, как община мормонов разрасталась, в нее притекало все больше мужчин, состоявших в Братстве Вольных Каменщиков и не думавших порывать с масонством. Хотя надо сказать, что в числе первых последователей Джозефа Смита имелись и активные деятели антимаасонского движения (например, В.В. Фелпс), масонов среди них, как и в любом другом срезе американского общества тех лет, оказывалось все-таки больше, и Смит уже не мог этого игнорировать. Ведь даже его старший брат и помощник Хайрум был некогда посвящен в Ложе Гора Мория №112 в горо-

де Пальмира. Так что для новой религии стало решительно невозможно продолжать относиться к масонству в духе «Книги Мормона» и ее антима-сонской риторики. Масонский элемент в ранней «Церкви Святых последних дней» был настолько силен, что оба движения стали ассоциироваться друг с другом в глазах общественности. В известной детективной повести Артура Конан Дойля «Этюд в багровых тонах» прибывший в Лондон из Соединенных Штатов безнравственный мормон носит «золотое кольцо с масонской эмблемой» [Конан Дойль, 1993, с. 56].

На родине движения община мормонов почти сразу повела обособленную жизнь, пытаясь воплотить мечту Смита о строительстве Нового Иерусалима в Северной Америке. Потерпев неудачу в штатах Огайо и Миссури, откуда Смит и его последователи были фактически изгнаны местным населением, они обосновались в штате Иллинойс, где отстроили город Наву. Тут «вольные каменщики» из числа последователей новой религии и открыли первую масонскую ложу, состоявшую сплошь из мормонов. Обстоятельства ее создания подробно описаны американским историком-масоном Сэмюелем Гудвином в его работе «Мормонизм и масонство»:

«Среди тех, кого привлекло провозглашение этого нового благовествования, – пишет он, – оказались и члены Масонского Братства. Важнейшими среди них были доктор Джон С. Беннет, масон из Огайо; Хибер Ч. Кимбалл, один из первых апостолов и доверенный друг Джозефа Смита и Бригама Янга, получивший свои степени в Луже Виктор в Нью-Йорке; Хайрум Смит, старший брат пророка, который также был нью-йоркским масоном, и другие... В начале лета 1841 года эти масоны адресовали прошение в Ложу Бодли №1, расположенную в Куинси, которым они запросили обычную в таких случаях рекомендацию для того, чтобы можно было инсталлировать ложу в Наву. Их запрос был отклонен, как указала Ложа Бодли, «... поскольку данные лица не известны сей ложе как масоны, было признано разумным этого не делать». Современный автор сообщает, что помимо отказа в рекомендации Ложа Бодли выступила против выдачи разрешения братьям из Наву. Однако 15-го октября 1841 года, через десять дней после закрытия работ Великой Ложы, Великий Мастер Джонас выпустил постановление, разрешив создание ложи в Наву, а пять месяцев спустя, 15-го марта 1842 года, прибыл туда с официальным визитом и открыл ложу для работ» [Goodwin, 1924, p. 3-4].

В тот день глава мормонов Джозеф Смит записал в своем дневнике: «Я исполнял обязанности Великого Капеллана во время инсталляции в Наву ложи Вольных Каменщиков, в роще около храма. Присутствовал Великий Мастер Джонас из Колумбуса, по каковому случаю собралось множество людей. День был необыкновенно прекрасен; вся утварь делалась на заказ.

Вечером я получил первую масонскую степень в Ложе Наву» [Goodwin, 1924, p. 25-26]. 16-го марта, то есть уже на следующий день, в дневнике Смита появилась еще одна запись: «Я побывал в масонской ложе и был возвышен в степени» [Goodwin, 1924, p. 26].

Перевод масона из Учеников в Мастера уже на следующий день после посвящения является довольно необычной практикой даже для демократичного во всех отношениях американского масонства (традиционно пребывание в первом градусе занимает от нескольких месяцев до года, а иногда и дольше). И это было не единственным нареканием со стороны масонов Иллинойса в адрес ложи мормонов в городе Наву. Как уже было сказано, «вольные каменщики» штата вообще не хотели давать разрешение на открытие этой «мастерской», так как они прекрасно понимали, что ложа будет работать в среде последователей нового религиозного культа, который пользовался у прочих американцев весьма неоднозначной, если не сказать сомнительной репутацией [Hogan, 1980]. Но, не смотря на это, Великий Мастер Иллинойса Абрахам Джонас открыл ложу в Наву, пользуясь своей единоличной властью. Объяснение этого факта кроется в том, что Джонас был действующим политиком и заискивал перед быстро набравшей вес новой религиозной общиной в надежде заполучить ее голоса на выборах. Братья из других городов Иллинойса ставили ему потом в упрек, что он не только открыл ложу в Наву вопреки их желанию и воле, но и согласился провести церемонию инсталляции публично – в присутствии целой толпы непосвященных и при непосредственном участии еще не ставшего масоном Джозефа Смита, – что было воспринято как вопиющее нарушение масонских правил. Обряд инсталляции новой ложи проводится тайно, и непосвященные на него не допускаются. Между тем, уже в данном моменте проявились сущностные особенности отношения первого поколения мормонов к масонству, которое они воспринимали весьма своеобразно.

После открытия ложи в Наву ближайший друг и соратник «пророка» Хибер Ч. Кимбалл писал одному из своих братьев по Ордену: «Мы создали здесь масонскую ложу... и посвятили там почти двести новичков. Брат Джозеф и Сидни Ригдон были первыми, кого мы приняли в эту ложу. Все из числа Двенадцати стали ее членами, кроме Орсона П. Пратта... Брат Джозеф говорит, что масонство проистекает от священства, но со временем подверглось сильному искажению... Истинное масонство у нас» [Decker, Hunt, 1984, p. 125].

Менее чем за полгода легальной работы в Наву новая ложа произвела на свет рекордное количество масонов из среды «Святых последних дней». За столь короткий срок там было посвящено 286 человек и почти столько же возвышено в степени. Историки приводят сведения о том, что за одну

баллотировку ложа в Наву как-то раз одобрила к принятию сразу 63 кандидата [Goodwin, 1924, p. 28]. Похоже, что эта ложа намеревалась в скором времени сделать масонами всех взрослых мужчин своей религиозной общины. Такая продуктивность инициаций в Наву должна была шокировать Великую Ложу Иллинойса, и та, как и следовало ожидать, приостановила работу местной ложи на время административного разбирательства. Однако масоны города Наву проигнорировали постановление Великой Ложы и заявили, что их «мастерская» продолжит свою работу, не смотря ни на что. Конфликтность отношений с масонством, впервые проявившаяся в Иллинойсе, сохранилась и позднее, при переселении общины мормонов в штат Юта [Homer, 1992, p. 57-96].

Свидетельствует ли это о нигилизме мормонов или об их простом нежелании подчиняться нормам масонского права? Думается, что причины такого поведения лежат значительно глубже и вытекают из неизбежного столкновения масонских идеалов в сознании мормонов с их собственной религиозной идентичностью, которую они, вне всякого сомнения, считали для себя более приоритетной, чем членство в Братстве Вольных Каменщиков.

С одной стороны мормонам нужна была масонская инициация в качестве дополнительного «благословения» своих претензий на избранность, особые знания и полученное свыше духовное влияние, которым они якобы обладали. Но с другой стороны, свою церковную иерархию они ставили выше масонской, считая для себя вовсе не обязательным подчиняться второй, если того требовали интересы первой. Отсюда и допущение толпы непосвященных мормонов на церемонию инсталляции ложи в Наву (ведь посвящение в мормоны они ценили больше масонского и потому не считали своих братьев по общине «профанами» в инициатическом смысле этого термина), и участие в церемонии на правах капеллана самого Джозефа Смита, который к тому времени еще не был масоном (звание «пророка» делало его в глазах мормонов куда весомее обычного масона, так что его последующее посвящение и возвышение воспринималось, скорее всего, как простая формальность, уже не могущая ничего прибавить к его и без того высокому сакральному статусу), и пренебрежение нормами масонского законодательства (в свете «новейшего завета» мормонов оно могло рассматриваться ими как безнадежно устаревшая условность), и в итоге – отказ масонов мормонской веры подчиняться постановлениям Великой Ложы Иллинойса (ее директивы мало что значили для них в сравнении с «богословенными» решениями их духовенства). Такое своеобразное восприятие Братства Вольных Каменщиков со временем также повлияло на религиозную мифологию мормонов, которым нужно было как-то объяснять,

почему их отцы-основатели оказались столь тесно связаны с масонством, и отчего потом не стали следовать его уложениям и признавать над собой власть дававшей им инициацию масонской иерархии.

Ричард Фрэнсис Бертон в книге «Город Святых» впервые сообщил, со слов ближайших последователей «пророка», эту интересную деталь их ранней мифологии: «Ангел Господень, – писал он, – принес мистеру Джозефу Смиту утерянные ключевые слова некоторых градусов, которые подвигли его, когда он оказался внутри Братства Иллинойса, превосходно «работать с должным усердием», показывая им их невежество по поводу высочайших истин и преимуществ масонства. Закономерным результатом этого стал отзыв у них патента Великой Ложей» [Goodwin, 1924, p. 42].

Некто Баллард, представитель руководства «Церкви Святых последних дней», один из «кворума Двенадцати Апостолов», в своей речи, произнесенной в Скинии Солт-Лейк-Сити в последнее воскресенье 1919 года, подчеркнул это по сути потребительское встраивание масонства в религиозный контекст мормонизма: «Современное масонство, – сказал он, – представляет собой лишь осколок того древнего ордена, который был создан царем Соломоном, и от которого это наследие, как говорят, передавалось на протяжении веков. Частые упоминания о том, что некоторые детали храмовых таинств мормонов напоминают масонские обряды, заставляют обратиться к этому вопросу и утверждать, что мы вовсе не сожалеем о таком сходстве, ибо эти таинства и обряды, данные Джозефу Смиту, представляли собой восстановление на земле божественного плана, открытого в Соломоновом Храме в дни древности. Предписания относительно таинств, которые должны были соблюдаться в храме, построенном в Наву, были открыты Джозефу Смиту, как это записано в Учении и Заветах, более чем за год до того, как основатель Церкви мормонов вступил в масонский орден. Позднейший орден заявлял о своем происхождении от царя Соломона, но через ошибки и уклонения, которые естественным образом со временем были в него привнесены, он отчасти пришел в упадок из-за повреждения некоторых деталей. План храма, открытый Джозефу Смиту..., был идеальным Соломоновым планом, в соответствии с которым никому не было позволено получать секреты масонства, если он не имеет священного сана» [Goodwin, 1924, p. 61-63].

Иными словами, согласно этому учению, Джозеф Смит не заимствовал из масонства никаких идей и символов при конструировании своей религиозной доктрины и сопутствующих ей практик. Все совпадения между ними должны объясняться тем, что сам мормонизм и есть некое «истинное масонство», полученное Смитом непосредственного из небесного источника. Обычное же, традиционное масонство не может конкурировать с религи-

ей мормонов в инициатической чистоте, поскольку оно, де, исказилось за многие столетия передачи и утратило то, что было вновь даровано свыше «пророку» мормонов.

Отношение к масонству в этом религиозном движении эволюционировало от его абсолютного, пусть и завуалированного порицания на страницах «Книги Мормона» и далее – через сближение с Орденом и активные заимствования из него – до фактической подмены масонства мормонизмом посредством объявления последнего «изначальным и неискаженным масонством».

Это, кстати, вполне типичная стратегия для тех новых религиозных движений, которые многое заимствуют из масонства, а потом утверждают свой приоритет перед источником заимствования путем провозглашения себя более «истинным масонством», чем то традиционное «вольное каменщичество», из которого они так много взяли. То же самое сделал, например, американский проповедник Чарльз Тейз Расселл, который при создании в начале XX века религиозного течения, известного ныне как «Свидетели Иеговы», тоже активно пользовался масонской терминологией и символами, публично называя свою неорелигию «совершенным», «библейским» и «божественным масонством» – особенно в речи «Храм Божий», произнесенной в Сан-Франциско в 1915 году [Russell, 1970, p. 359-365]. Правда, потом его последователи вообще никак не объясняли это сближение, попросту удалив все орденские символы и само упоминание «вольного каменщичества» из обихода «Свидетелей Иеговы». Приобретая все большую респектабельность и популярность в мире, они нуждались в самостоятельном религиозном позиционировании без подражания масонству, которое уже сыграло роль таинственной «рекламной приманки» в их становлении на первоначальном этапе.

Прежние утверждения мормонов о том, что Джозеф Смит не мог ничего заимствовать у «вольных каменщиков» напрямую (поскольку все схожие с масонскими обряды его церкви якобы были даны ему высшими силами задолго до его собственного посвящения в масоны [McGavin, 1935]), скорее всего, не соответствуют действительности. Нет никаких доказательств того, что такие мормонские обряды существовали до вступления Смита в ложу.

Лишь 4-го мая 1842 года, то есть через семь недель после своей инициации под сенью ложи в Наву, Джозеф Смит прямо в помещении ложи, но вне масонских работ, представил девятерым сподвижникам свою версию обрядов, весьма походивших на масонские, и предложил мормонам практиковать их в качестве своих храмовых таинств [Hales, 2016].

Влияние масонства на обрядовую практику мормонов представляется весьма значительным. Однако следует оговориться, что сегодня очень трудно судить о том, насколько обнародованные варианты храмовых таинств «Святых последних дней» соответствуют действительности, поскольку большинство из них до сих пор держится в секрете и не подлежит разглашению за пределами церкви. Достоверно известно, по крайней мере, о том, что приобщение к таинствам мормонов имеет характер инициации, разделенной на несколько ступеней, каждой из которых соответствуют определенные наставления, а также пароли, знаки и клятвы – все, как в масонстве, по существу, пусть и со значительными отличиями в конкретных деталях [Goodwin, 1924, p. 56-64].

При отправлении данных обрядов мормоны надевают специальный фартук, напоминающий масонский запон. «Этот фартук, – замечает Сэмюэль Гудвин, – украшен двумя столпами со змеем между ними и еще одной змеей, оплетающей основание каждого из них. Фартуки, одинаково носимые и мужчинами, и женщинами, описываются как “прямоугольник в пол ярда из зеленого шелка с девятью фиговыми листьями, сделанными на нем коричневым шелковым шитьем”. Те, что использовались в Наву, были “из белой ткани около восемнадцати квадратных дюймов с наклеенными на них зелеными листьями из шелка”» [Goodwin, 1924, p. 55].

Элементы, заимствованные из масонства, столь сильны в религии мормонов, что они уже давно перешли в их повседневный обиход. «Внимательный масон, – пишет тот же автор, – не может долго пребывать среди мормонов, не обращая внимания на частое использование определенных эмблем и символов, связанных в общественном сознании с Масонским Братством. Время от времени он будет улавливать выражения и фразы в разговорах, а также натолкнется на такие лейтмотивы в литературе, которые, по меньшей мере, наводят на размышления, если не сказать больше. Если продолжится его проживание в штате Юта, он иногда будет обращать внимание на то, что, обмениваясь рукопожатием с мормонским соседом или другом, он ощутит некое сдавливание руки, как будто подается “пожатие” особого рода» [Goodwin, 1924, p. 50].

Влияние масонства на религиозную традицию мормонов прослеживается также в архитектурной символике их старинных храмов. Первый мормонский храм в Наву строился и украшался под руководством самого Джозефа Смита – в соответствии, как он утверждал, с видениями, ниспосланными ему свыше. На фасаде этого здания оригинальной архитектуры имелись перевернутые пентаграммы, какими мы видим их в масонских книгах XVIII-XIX вв. или на эмблеме американской парамасонской организации «Орден Восточной Звезды». Такие же звезды появились и на вто-

ром храме мормонов в Солт-Лейк-Сити, который строился уже под наблюдением Бригама Янга. Помимо этого на большинстве старых культовых зданий мормонов встречаются изображения таких масонских символов, как Всевидящее Око, братское рукопожатие, пчелиный улей etc. Последний знак, распространенный у мормонов едва ли не шире, чем в самом масонстве, помещался и на административных зданиях «Церкви Святых последних дней». На потолках мормонских храмов, по масонскому обычаю, часто изображались звезды, а также луна и солнце. Особо примечателен в этом отношении расписной плафон «Зала Райского Сада» в храме Солт-Лейк-Сити, где, помимо названных астрономических фигур, в каждом углу нарисованы символы масонского ремесла – циркуль, наугольник, уровень и отвес [Goodwin, 1924, p. 51-54].

Все эти факты подвигали некоторых авторов – особенно западных «сектоведов» и апологетов иных христианских деноминаций – провозгласить мормонизм чуть ли не порождением масонства, неким опасным религиозным суррогатом, созданным «вольными каменщиками» для каких-то своих коварных надобностей. В действительности, как мы видим, отношения «Церкви Святых последних дней» с масонством складывались куда сложнее. Масонство никогда не стремилось создавать новые религии, но само первое поколение мормонов активно использовало его в своих узко конфессиональных интересах.

Данное обстоятельство спровоцировало известную напряженность между масонством и мормонизмом. После отзыва патента у ложи в Наву многие американские масоны настойчиво ставили вопрос о запрете принятия кандидатов этого вероисповедания в свое Братство. «Вольные каменщики» обвиняли мормонов в многобожии, многоженстве (то есть фактическом пренебрежении законами своей страны) и неуважении к масонству, что так ярко проявилось на начальном этапе их истории. Вожди мормонов не остались в долгу и неоднократно заявляли о том, что «Святым последних дней» не следует вступать ни в какие тайные общества.

Правда, официальных и категорических запретов ни с той, ни с другой стороны, судя по всему, так и не последовало (по крайней мере, мне о них ничего неизвестно). Дело ограничилось лишь частными случаями отказа принимать мормонов в отдельные масонские ложи и недопущением «вольных каменщиков» к руководящим постам в «Церкви Иисуса Христа Святых последних дней» (не смотря даже на то, что практически все первые «пророки» и «апостолы» мормонов были масонами). Сейчас мормонизм, сделавшись респектабельным религиозным движением, уже не заявляет о себе как об «истинном масонстве». Конфликт между этими двумя течениями фактически себя исчерпал.

Тем не менее, религия мормонов до сих пор несет на себе отчетливые следы масонского влияния. Это, на мой взгляд, свидетельствует о необычайно весомой роли Братства Вольных Каменщиков в духовной жизни США XIX столетия. Не являясь само по себе религией, оно, однако, наложило заметный отпечаток на ряд религиозных движений, зародившихся в этой стране или получивших в ней мощный импульс к развитию. Все объективные данные на этот счет показывают, что масонство влияло не столько на социальные процессы, сколько на воображение отдельных лидеров, которые без стеснения использовали многообразное духовное наследие «вольных каменщиков» в своем религиозном творчестве по собственному произволению и усмотрению.

ЛИТЕРАТУРА

Burns, 1997 – Burns C. *Mormonism, Masonry, and Godhood: Can Angels Be Trusted?* Sharing, 1997.

Decker, Hunt, 1984 – Decker E., Hunt D. *The God Makers*. Oregon: Harvest House Publishers, 1984.

Forsberg, 2004 – Forsberg C. R. *Equal Rites: The Book of Mormon, Masonry, Gender, and American Culture*. N.-Y.: Columbia University Press, 2004.

Godfrey, 1971 – Godfrey K. W. *Joseph Smith and the Masons // Journal of the Illinois State Historical Society*. – 1971. – Spring. – P. 79-90.

Goodwin, 1924 – Goodwin S.H. *Mormonism and Masonry. Origins, Connections and Coincidences Between Mason and Mormon Temple/Templar Rituals*. Washington: The Masonic Association of the United States, 1924.

Hales, 2016 – Hales L. H. *Freemasonry and the Latter-day Saint Temple Endowment* <http://ldsmag.com/freemasonry-and-the-latter-day-saint-temple-endowment/> (дата обращения: 24.06.2016).

Hawkinson, 2014 – Hawkinson J.M. *Freemasonry Threaded Though Mormonism*. Bloomington: iUniverse LLC, 2014.

Hogan, 1980 – Hogan M. B. *Mormonism and Freemasonry: The Illinois Episode*. Salt Lake City: Campus Graphics, 1980.

Homer, 1992 – Homer M.W. *Masonry and Mormonism in Utah, 1847-1984 // Journal of Mormon History*. – 1992. – Fall. – P. 57-96.

Ivins, 1934 – Ivins A. W. *The Relationship of “Mormonism” and Freemasonry*. Salt Lake City: Deseret News Press, 1934.

Macoy, 1872 – Macoy R. General History, Cyclopedia and Dictionary of Freemasonry. N.-Y.: Masonic Publishing Company, 1872.

McGavin, 1935 – McGavin E.C. “Mormonism” and Masonry. Salt Lake City: Deseret News Press, 1935.

Russell, 1970 – Russell Ch.T. The Temple of God // Pastor Russell’s Convention Discourses: A Collection of Sermons, Testimony Meetings, Special Services by Pastor Charles T. Russell as Found in the “Convention Reports” from 1906-1916. – Pittsburgh: International Bible Students Association, 1970. – P. 359-365.

Книга Мормона, 1990 – Книга Мормона. Новые Свидетельства об Иисусе Христе. Солт-Лейк-Сити: Изд-во Церкви Иисуса Христа Святых последних дней, 1990.

Конан Дойль, 1993 – Конан Дойль А. Этюд в багровых тонах. Пер. с англ. Н. Терентьевой // Конан Дойль А. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. 1. – М.: ОГИЗ, 1993. – С. 33-140.

Кузьмишин, 2016 – Кузьмишин Е.Л. Масонство. М.: Ганга, 2016.

Нюстрем, 1993 – Нюстрем Э. Библейский словарь. Киев: УРС ЕХБ, 1993.

Семека, 1914 – Семека А.В. Русское масонство в XVIII веке // Масонство в его прошлом и настоящем. Т. I. – С-Пб.: Задруги, 1914. – С. 124-174.

Урим и Туммим, 2016 – Урим и Туммим: Джозеф Смит и провидческие камни // [URL:] http://мормон.рф/verovaniya/urim_tummim_djosef_smit_providcheskiye_kamni/ (дата обращения: 24.06.2016).

ПРОБЛЕМЫ ГЕНЕЗИСА И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ СПИРИТУАЛИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Раздъяконов Владислав Станиславович

кандидат исторических наук, доцент учебно-научного
Центра изучения религий РГГУ

В статье идет речь о трех концептуальных проблемах современного исторического изучения спиритуализма – проблема генезиса спиритуализма как религиозного движения; соотнесение фундаментальных понятий «спиритизм» и «спиритуализм» с соответствующим им эмпирическим материалом, соотнесение исследовательских категорий «спиритизм» и «окультизм». Поскольку проблемы эти по своей природе принадлежат эпистемологии, представляется необходимым сказать несколько слов о собственно эпистемологическом аспекте историографической проблематики.

Концептуальная разметка, выбираемая историком, придает форму предмету исследования, выступая в качестве системы координат, благодаря которой то, о чем говорится, получает через язык доступ к диалогическому пространству культуры. Чаще всего эту разметку сравнивают с картой, но более подходящей метафорой могла бы быть метафора *компас* – она указывает не только на созерцательное, но и на деятельностное значение используемых абстрактных категорий. По своему происхождению создаваемые нашим мышлением абстрактные категории восходят к данным чувственного опыта, представленным в прочитанных нами текстах. Принципиально, что эти категории не являются «конструктами», наподобие тех вещей, которые человек создает своими руками; они *выявляют* в мире нечто и ставят его в своеобразный эпистемологический «*центр*», вокруг которого начинает разворачиваться историческое повествование [Мамчур 2004, с. 10-17].

Складывающиеся в историографии *концептуальные разметки* в исторической перспективе трансформируются, различным образом определяя предмет и во многом находясь в зависимости от представления их авторов о характере субъект-объектных отношений в научном исследовании. Так, например, в истории науки принято выделять классическую и неклассическую концептуальные разметки [Степин 2009]. При этом важно отметить, что сама возможность проведения любой разметки предполагает принятие исследователем *принципа реальности*, согласно которому мы можем если не познать реальность, какая она есть на самом деле, то, по крайней мере, можем приблизиться к ней.

В западной эпистемологии прочно утвердилась прогрессивная модель, которая предполагает, что новые историографические разметки лучше старых, поскольку они преодолевают их ограниченность. Такой взгляд напрямую вступает в конфликт с идеями дополнительности, субъективности и плюрализма, однако, обычно это противоречие не принимается во внимание, когда говорится об ошибках и «перегибах» старых разметок. Например, «новая» историография науки преодолевает «старую» историографию, «тезис сложности» опровергает «тезис конфликта» в истории изучения отношений науки и религии и т. п. [Ослер 2013, Cantor 2011]. Такое создание «второй традиции» в рамках гуманитарного знания во многом напоминает о создании самого гуманитарного знания, начинавшего со сходного противопоставления себя историографии религиозной традиции.

При этом между религиозной и научной историографией необходимо установить одно существенное различие – классическое гуманитарное знание исходило из герменевтики Фридриха Шлейермахера, утверждавшего, что мы можем понять автора лучше, чем он понимал сам себя [Шлейермахер 2004, с. 64]. Этот известный тезис легко понять как обоснование, во-первых, приоритета субъекта познания над его объектом, во-вторых, как обоснование кумулятивной модели развития научного знания. В свою очередь неклассическое знание, ставящее в центр своего повествования объект, напротив, оказывается принципиально фрагментированным. В рамках этого подхода, принимающего во внимание, прежде всего, мнение самих объектов о самих себе, мы видим возвращение научной традиции обратно к ее религиозным корням, когда идеальный «перевод» языка традиции на язык условно «естественный» / «универсальный» опознается как требование его отсутствия. При этом с точки зрения историографии она продолжает позиционировать себя как «прогрессивная» по отношению к предшествующей позитивистской, или колониальной, или мускулиненной моделям, который искажали историческую реальность, мешая ей, если воспользоваться языком метафоры, заговорить с нами на ее собственном языке.

В этом отношении особый интерес представляют такие описания прошлого, в которых происходит совпадение академической религиоведческой историографии и историографии религиозной. Академическое изучение религии продолжает позиционировать себя как «внешнее», «светское» изучение предмета, однако, все больше и больше в рамках неклассической науки оно заимствует религиозные идеи и схемы. Современное религиоведение в этом отношении все большее превращается в медиа-переводчика, утрачивая самостоятельность собственного альтернативного «светского» дискурса, превращаясь в лучшем случае во всего лишь еще одну «традицию», не смеющую претендовать на эпистемологическое превосходство [Stausberg, Engler 2014, p. xxi], в худшем же – выступая в качестве скрытого апологета тех или иных религиозных движений.

«Предшественники» спиритуализма и проблема исторической преемственности религиозных учений

В западной историографии история спиритуализма разворачивается, прежде всего, в контексте истории религиозных идей. Сочинения спиритуалистов, вписываемые в эту историю, рассматриваются как часть более широкой особой европейской традиции осмысления отношений между Богом, человеком и природой. Спиритуализм как часть такой «истории» оказывается ориентирован на характерный идеальный тип «оккультизма» [Gutierrez 2015, p. 197-206], а его история обычно возводится к деятельности двух связываемых с оккультной традицией практиков – Франца Месмера и Эммануила Сведенборга [Crabtree 2015, p. 9-31; Versluis 2015, p. 32-47]. В большинстве исследований это утверждение принимается как само собой разумеющееся и сопровождается ссылками на узкоспециализированную литературу об их деятельности [Moore 1977, 10]. Зачастую, спиритуализм позиционируют как возникший на пересечении традиций «месмеризма» и «сведенборгианства», которые предоставили ему, соответственно, средство получения «трансцендентной» информации (гипноз и транс), а также расчертили возможные идеологические варианты содержания этой «трансцендентной» информации (например, космологические представления Сведенборга).

С точки зрения истории религии такое понимание восходит к деятельности двух авторов, проявивших себя как активные спиритуалисты, – Андрею Джексону Дэвису (1826-1910) и Луи-Альфону Канье (1805-1885) [Davis 1847, Cahagnet 1848]. Именно их творчество символизирует смычку между «традициями» месмеризма, сведенборгианства и спиритуализма:

оба практиковали животный магнетизм и говорили о встрече с духом Сведенборга (либо лично, либо через сомнамбул). В этом отношении характерно понятие «духовный магнетизм», введенное Ж.П.Ф. Делезом в 1818 году [Viatte 1935, p. 37], и используемое в современных исследованиях для обозначения некоего «промежуточного» состояния в процессе трансформации идеологии магнетической практики по направлению к спиритуализму.

С точки зрения академической историографии важную роль в формировании отношения к Сведенборгу и Месмеру как к предтечам спиритуализма сыграло до сих пор цитируемое сочинение парапсихолога Франка Подмора (1856-1902) [Podmore 1902]. Сочинение Подмора указало основной вектор интерпретации спиритуализма как историко-культурного феномена, возникающего на пересечении научного и религиозного дискурсов. Именно в его труде было четко разведено научное изучение явлений и их религиозное осмысление, что, по сути, и можно считать базовой установкой, предопределившей видение поздней историографии, утверждающей месмеризм как научное «средство» и сведенборгианство как религиозное «содержание» будущего спиритического учения. Характерно, что Подмор весьма скептически относился к вере спиритуалистов в реальность общения с миром духов, что также должно было способствовать высокой оценке его труда в современной историографии спиритуализма.

Академический взгляд на историю спиритуализма следует соотнести с концептуальной интерпретацией этой истории, формировавшейся изначально в трудах самих спиритуалистов [Carson 1850, 1855]. «Американская» история событий, начавшихся в Гайдсвилле, описанная Элайей Капроном, с легкой руки Эммы Бриттен (1823-1899) [Britten 1870, 1884] в эпоху расцвета спиритического движения в 1870-е годы превратилась в международный нарратив об истории веры в духов и ее борьбы за признание. В этом большом нарративе Месмер и Сведенборг заняли почетное место «предтечей» спиритуализма, а А. Дж. Дэвис был обозначен как один из его «пророков». Подобное позиционирование последнего должно было найти отклик у американского читателя: уже в 1847 году в книге с характерным названием «Месмер и Сведенборг» Джордж Буш предложил первую интерпретацию учения А. Дж. Дэвиса [Bush 1847].

Вместе с тем, ни наличие указаний в трудах самих спиритуалистов и современных им критиков, ни отдельные идеологические пересечения и совпадения практик, не могут служить достаточным основанием для утверждения существования преемства одной религиозной традиции от другой религиозной традиции. Более того, само позиционирование некоторых учений и практик как отдельных «традиций» зачастую не подтверждается

историческим материалом. Следует постановить вопрос о том, насколько связь между Месмером, Сведенборгом и спиритуализмом подтверждается анализом источников и, в данном конкретном случае, привести аргументы против установления подобной исторической «генеалогии».

Во-первых, многие спиритуалисты относились к творчеству Сведенборга с недоверием. С одной стороны Сведенборг считался слишком догматичным для спиритуализма, с другой – в его учении содержались неприемлемые для некоторых спиритуалистов идеи, как, например, учение о вечных муках дьяволов в «аду», с третьей – кому-то он казался слишком отошедшим от христианской традиции. Следует помнить, что слово «спиритуализм» использовалось для обозначения весьма широкого спектра позиций, объединяемых исключительно верой в возможность общения с духами мертвых. Во-вторых, упоминания Сведенборга в контексте сочинений Канье и Дэвиса следует рассматривать как попытку легитимации их деятельности со стороны уже сложившегося интеллектуального авторитета. При этом и тот и другой видели в своих «видениях» и рассматривали в качестве учителей не только Сведенборга (например, Дэвис указывал на Галена, а у Канье как «респонденты» выступают разные христианские святые), поэтому делать специальный акцент на преемстве именно Сведенборгу – значит, сильно упрощать исторический процесс, опуская практико-медицинскую составляющую спиритуализма в угоду идеолого-космологической.

Необходимо подчеркнуть, что изучение спиритуалистами содержащихся в текстах Сведенборга идей и их частичное принятие еще не свидетельствует о преемственности – сама логика, стремящаяся с опорой на историю идей выстроить религиозную генеалогию, не кажется до конца убедительной. Согласно этой логике придется утверждать, что любая литература, прочитанная спиритуалистами, в которой мы найдем некие идеологические параллели, может рассматриваться как «предшествующая» спиритуализму, что представляется абсурдным с исторической точки зрения. В то же время последнее принимается без особого критического осмысления, с обычно скрытым предположением о том, что спиритуалисты во многом *заимствовали* у прежних авторов их идеи.

По отношению к магнетической практике следует отметить, что, во-первых, говорить о Месмере как предшественнике спиритуалистов, все равно, что говорить о создателе первого самолета как предшественнике современных уфологических культов – слишком хорошо известны материалистические установки Месмера, а сама практика не была нагружена религиозным содержанием (не предполагала, например, веру в существование духов). Во-вторых, хотя практика гипноза использовалась для получения информации из духовного мира посредством сомнамбул, общение с

умершими было до времени распространения спиритуализма относительно редким. «Духовный магнетизм» в большей степени практиковал общение со сверхъестественными сущностями, например, ангелами, а не духами мертвых, общение с которыми в христианской западной культуре долгое время находилось под религиозно-нравственным запретом. Начало ее использования для общения с духами умерших стало возможным уже после утверждения романтической идеологии, постулировавшей помимо всего прочего тезис Фридриха Шеллинга – «В самой глубине нашего существа мы находимся в неразрывной связи с мертвыми, поскольку лучшее в нас есть ни что иное, как они – духи» [Kerner 1845, p. 9]. В-третьих, некоторые спиритуалисты различали эти практики – собственно «магнетизирование» и общение с духами, считая, что первая связана с особыми способностями человеческой психики или неизвестными законами природы, в то время как вторая является по большей части результатом действия духов и потому не может быть объяснена ограниченным человеческим разумом. В конце концов, общение с духами было распространено задолго до появления теории и практики Месмера, так что его практика скорее может рассматриваться как одно из средств реализации чаяний спиритуалистической доктрины, но не как одна из ее предшественников.

И Месмер и Сведенборг появляются в историографической традиции спиритуализма с целью ее дополнительного «онаучивания», а также придания ей дополнительного интеллектуального авторитета, возводящего его происхождение к XVIII веку и далее – к трудам алхимиков и «чародеев» Раннего Нового времени. На мой взгляд, более продуктивным исследование могло бы стать, если бы оно велось не с позиции истории идей, предполагающей в данном случае конструирование интеллектуальной оккультной традиции, а с позиций, предполагающих выявление уникальной историко-культурной специфики спиритуализма. В этом отношении историк спиритуализма должен заниматься не установлением линий его преемства, показывающих взаимосвязь, например, А. Дэвиса и Галена (поскольку последний являлся первому в видениях), а прояснением тех условий, в которых спиритуализм как специфическая религиозная система получил возможность для своего полного раскрытия.

В конце концов, истоки воззрений спиритуалистов можно искать не только в интеллектуальных текстах Сведенборга и Месмера для образованного класса, но и в народной религиозности, например, если брать отечественный контекст, в идеологии экстатических «сект», практиковавших непосредственный контакт со «священным». Принципиально то, что сведение традиции спиритуализма к достижениям «интеллектуальной элиты», отдельных исторических акторов, выступающих в роли мифологических

отцов-основателей, – старый прием борьбы с тем, что, Ж. Делез называл «ризомой», а Х.Л. Борхес, в другом контексте, «садом расходящихся тропок», и представляет собой выстраивание политической преемственности с выбором отдельной составляющей спиритуализма в качестве «сущностной» при замалчивании, преуменьшении или игнорировании иных его идеологических и практических составляющих. Наиболее существенной такой составляющей, что ясно видно на примере отечественных спиритуалистов, является именно христианская составляющая, связывающая истоки спиритуализма не столько с привнесенной с Запада традицией, сколько с отечественными традициями народного православия [Раздьяконов 2015, с. 55-69].

«Спиритизм» и «спиритуализм» как частная и общая категории

Приступая к разграничению содержания фундаментальных исследовательских категорий «спиритизм» и «спиритуализм», необходимо отметить, что «принцип саморепрезентации», не говоря уже о мнении «традиции», не может служить интуитивным основанием для определения времени возникновения религиозного учения или практики. Декларация «преемства» и декларация «новизны» могут иметь сугубо социально-политическую природу – они утверждают новый социально-политический «проект», складывающийся вокруг какого-либо отдельного человека или группы людей. Проект может не представлять чего-либо уникального в идеологическом и практическом плане, и только историческое исследование в состоянии показать, имеет ли он сугубо социально-политический характер, или же действительно обладает какой-либо идеологической или практической новизной.

В истории религии такая декларация нового учения и практики обычно формулируется через противопоставление предшествующей традиции, и изучаемый феномен не представляет собой исключения. Слово «спиритуализм» как обозначение специфического учения появилось в США после 1848 года, когда некоторые верующие в общение с миром духов противопоставили себя «материалистам» [Moore 1977, p. 13]. При этом довольно скоро самими спиритуалистами для обозначения специфического учения и практики, основанных на вере в общение с духами, стало использоваться словосочетание «современный спиритуализм» («modern spiritualism»). Это понятие должно было продемонстрировать преемственность спиритуализма по отношению к давней традиции общения людей с миром духов и, в частности, противопоставлялось «древнему спиритуализму» («ancient

spiritualism»). В рамках англо-американского спиритуализма сформировалась традиция, указывающая на 1848 год и связанные с ним события в деревне Гайдсвилл, штат Нью-Йорк как на время и место начала нового религиозного движения.

Французское по своему происхождению слово «спиритизм» («spiritisme») было предложено И.Д. Ривайлем в 1857 году в «Книге духов» с конкретной целью – отделить развиваемое им учение от философского «спиритуализма», который в принципе не предполагал веру в общение с духами. Предлагая новое название, Ривайль стремился подчеркнуть специфику собственного учения, вызвавшего критику со стороны других спиритуалистов, обвинявших его в излишнем «догматизме» [Aksakof 1875, p. 74-75]. «Спиритизм» и «спиритуализм» начали сравниваться друг с другом, к примеру, появилось понятие «высший спиритуализм» (higher spiritualism), противопоставлявшийся «низшему спиритуализму» или «спиритизму» [Deveney 2015, p. 128]. Девени указывает в примечании, что английское слово “spiritism” не следует соотносить с французским “spiritisme”, но мне это суждение не кажется достаточно убедительным: в спиритуалистическом дискурсе критика «спиритизма» неминуемо ассоциировалась с французской традицией, даже если эта традиция не была распространена в Англии и США. Характерно было и обратное, так в англоязычной литературе переводчица «Книги духов» Анна Блэквелл позиционирует И. Ривайля как человека, получающего сложные философские откровения от «высших» духов [Blackwell 1875, p. 12]. Отдельно стоит заметить, что в отечественной академической традиции различие между «спиритуализмом» и «спиритизмом» не проводится (в том числе и потому, что «спиритуализм» ассоциирован с отдельным направлением философии XIX столетия, также противопоставлявшем себя как материализму, так и собственно «спиритизму»).

Значение этих политических споров между конкурирующими религиозными группами для западной академической историографии в том, что она, в конечном счете, приняла позицию англо-американского направления спиритуализма. В большинстве случаев «спиритизм» в рамках академической традиции рассматривается именно как разновидность спиритуализма, причем под спиритуализмом понимается некая широкая установка на общение с духами (или особого рода идеология, связанная с процессом секуляризации западной культуры XIX века), а под «спиритизмом» – конкретная доктрина, особым образом реализующая эту установку или идеологию.

Методологически вопрос состоит в том, насколько феноменологическое описание совпадает с аналитическими категориями, используемыми для расчленения феномена на отдельные составляющие. Дело в том, что почти все группы спиритуалистов, так или иначе, вплоть до отдельных

частных кружков, претендовали на «универсальность» получаемого ими знания, открывающегося в ходе их непосредственного общения с загробным миром. При этом вопрос о «догматичности» той или иной доктрины, использованный в полемике обеими сторонами (например, А. Блэквелл указывала, что «спиритизм» представляет собой целостную доктрину, в то время как спиритуализм – всего лишь набор отдельно взятых догадок), имел ярко выраженную политическую природу. В конечном счете, отдельные англо-американские спиритуалисты были даже более идеологически «догматичными», например, создавая отдельные коммуны с собственными духовными лидерами. [Shusko 2015, p. 171-199].

Столь легкое заимствование англо-американского видения истории спиритуализма можно объяснить не только особым значением англо-американской академической историографии в изучении спиритизма, но и тем, что и спиритуализм в целом и академическая традиция исходят из одних и тех же посылок в определении феномена «религии». Основная посылка такого определения предполагает противопоставление частных конкретных религиозных форм, идей и практик, восходящих к данным чувственного опыта, и отвлеченных религиозных идей, созданных мышлением индивида. Академическая традиция в этом противопоставлении восходит к влиятельным сочинениям Давида Юма, предложившего соответствующую классификацию, находившуюся в русле просветительской идеологии XVIII века [Юм 1996, с. 316-378]. Подобный взгляд восходит, в конечном счете, к специфически протестантскому взгляду на природу сакрального, утверждающего возможность его постижения через непосредственный «опыт» и «текст», сводящие к минимуму значение любых посредников – как созданных нашим мышлением аналитических категорий, так и церковной традиции в целом.

Спиритуализм и оккультизм: к проблеме разграничения

В 1960-70-е годы появляется большое количество публикаций, проблематизирующих «оккультное» и рассматривавших его как самостоятельную интеллектуальную и практическую традицию, возникшую, по меньшей мере, в Античности и породившую за время своего существования широкое многообразие культурных форм. Во время научной и контркультурной революции «оккультизм» стал альтернативной по отношению к научному истеблишменту традицией, позитивно воспринятой не только академическим сообществом, но и молодежью, желавшей найти выход за пределы узко рационалистического и эмпирического мировоззрения, освоив «но-

вое» и скоро опознанное как в принципе «незападное» и «духовное» отношение к миру.

Одной из «жертв» такого переоткрытия «оккультного» стала парапсихология. В 1970-м году на конгрессе парапсихологов Эрик Дингволл отметил, что в современных академических публикациях, посвященных «оккультному возрождению 60-х», не говоря уже о широкой публике, парапсихологию продолжают относить к категории «оккультизм», ставя на одну доску с «магией» [Moore 1977, p. 221]. Дингволл говорил, что «парапсихология» и традиция «психических исследований» в целом всегда стремились поставить свои опыты на подлинно научную основу, однако, если большинство академиков и широкой публики продолжают считать, что парапсихология и магия – это разновидности чего-то одного, это значит, что они потерпели в своих попытках добиться научного признания полное фиаско. Похожая судьба в западной академической традиции ждала и спиритуализм, который в большинстве академических публикаций относится к «оккультному» как часть к целому.

С методологической точки зрения такой взгляд исходит из трактовки положения «оккультного» по отношению к господствующей традиции как периферийного и остается наукоцентричным, поскольку именно научное сообщество определяет, относить ли изучаемый «предмет» к центру или периферии. Кроме того, существенно, что идеи и практики, рассматривавшиеся как периферийные, имеют тенденцию переходить в разряд общепризнанных. При этом, если обратиться к сочинениям «альтернативной» оккультной традиции, мы видим, что она также строит свою собственную историю, считая ее центральной по отношению к научной традиции. И хотя подобная постановка вопроса, несмотря на высказанные методологические замечания, в принципе представляется верной, она сталкивается с серьезным фактическим сопротивлением материала.

«Оккультное», безусловно, можно определять по-разному, однако, главной его характеристикой остается тайный характер относящихся к нему учений, предполагающий, соответственно, элитную группу посвященных. Однако спиритуалисты (по крайней мере те, которых я более или менее хорошо знаю) никогда не позиционировали свое знание как «тайное» и постоянно стремились к открытой пропаганде своего учения. Многие спиритуалисты подчеркивали его надконфессиональный характер, спиритуализм был движением демократичным, а не элитарным. Его элитарность если и проявляла себя, то только на уровне отдельных социальных групп, конкурирующих уже внутри самого спиритического сообщества за большее признание и влияние. Спиритуалисты с оккультными интересами действительно существовали, однако, вряд ли уместно именно их творчество рас-

смаатривать как парадигму для всего спиритического сообщества, спиритуалисты с христианскими идеалами, посещающие церковь и соблюдающие традиционные практики, были не менее влиятельны в западных странах и тем более в России.

Второй момент, который обычно подчеркивают, когда говорят об оккультном – это техническая доступность знания, открывающегося в принципе всем, кого до него допускают. Именно в этом аспекте обычно проводят параллели между «магией» и «наукой». Безусловно, спиритуалисты утверждали, что знание о духовном мире в принципе доступно при помощи рационально-эмпирического исследования, однако, при этом многие из них настаивали на необходимости принимать во внимание веру, поскольку без правильного настроения и отношения, без веры в возможность спиритических явлений, эти явления в принципе не могли произойти. Для многих спиритуалистов именно вера лежала в основании спиритической доктрины, она была необходимым условием для успешных опытов, а сами по себе опыты не могли гарантировать безусловного обращения. Кроме того, согласно религиозной спиритической идеологии, сеанс был успешен тогда, когда он становился результирующей воли и веры людей и духов, выступавших как активные субъекты действия. Идеальным социальным образцом сеанса была не только лаборатория, в которую духи вызывались бы для проведения опытов, но дом, в котором велись задушевные разговоры с умершими родственниками.

Стоит отметить, что взгляд, противостоящий замыканию спиритуализма на узкую «оккультную» традицию, можно найти в спиритуалистической историографии, стремившейся увидеть в спиритическом движении середины XIX века кульминацию универсального явления мировой культуры, проявляющего себя среди различных народов и эпох. В этом отношении показательным является сочинение Джеймса Пиблса (1822-1922) [Peebles 1869], демонстрирующее «универсалистскую» историографическую линию в осмыслении спиритуалистами собственной истории. Автор перечисляет многих широко известных «героев» истории, находя упоминания об их «духовных дарах», не объяснимых с точки зрения современной науки. В конструируемой Пиблсом истории спиритуализма на одной временной черте оказываются люди, никак иначе не связанные между собой, – великие художники, проповедники, политики, философы, военные деятели. Под его пером история спиритуализма стремится превратиться в новую целостную традицию, преодолевающую европейский модернистский раскол церковно-религиозного и общественно-светского.

Две историографические традиции спиритуализма, которые можно обозначить как «оккультную» и «универсалистскую» не переплетались и,

по-видимому, связаны с религиозными предпочтениями авторов – первые ориентировались на полноту получаемого от духов знания, достигнутую в конкретном историческом месте «здесь и сейчас», вторые – на его всеобщность и универсальность. Судя по современным сочинениям, академическая традиция в осмыслении спиритуализма стала наследницей «оккультной» традиции и не последнюю роль в этом выборе сыграл уже упомянутый труд Ф. Подмора, написанный с позиций модернистской науки, определяющей себя как центр знания, а «оккультное» как свою периферию. Важно подчеркнуть, что позиционирование спиритуализма как части оккультной традиции сильно сужает его понимание как культурно-исторического феномена второй половины XIX столетия.

Подводя итоги

Во-первых, изучение смычки между академической и религиозной историографией показывает, что первая не всегда в своих суждениях о предмете независима от последней. При этом академия руководствуется научными исследовательскими принципами, в соответствии с которыми она принимает только сочетающиеся с научными взглядами на природу религии идеи. Естественным образом она в меньшей степени склонна поддерживать характерные религиозные концепты, такие, например, как идея частной религиозной исключительности, и, напротив, имплицитно допускает возможность всеобщего откровения в его отдельных историко-культурных формах. Понимание предпочтений академии, предпочитающей абстрактное конкретному, должно заставить историка религии и религиоведения еще раз пересмотреть историю западной философии, чтобы глубже понять метафизические основания собственной исследовательской деятельности и взаимосвязь между научным изучением религии, традиционно позиционируемым как объективно-независимое, и учениями отдельных религий, прежде всего, христианством.

Во-вторых, настоящая статья поднимает вопрос о значении «генеалогического принципа» в исследованиях религии. Безотносительно предмета, вопрос генеалогии представляется нам, прежде всего, вопросом политическим, связанным с выстраиванием субъектом собственной истории, гарантирующей стабильность и постоянство традиции передачи знания. Конструирование генеалогических цепочек, наверно, отчасти позволяет прояснить источники мышления изучаемых субъектов, однако, при их переносе на целые «сообщества», идеологически гетерогенные по своей сути, исследователь наталкивается на фактические противоречия. Связанная с

подобной генеалогией абсолютизация и мифологизация исторических фигур затемняет многие аспекты деятельности сообщества, представленного в истории не только его «вершинами», но также «среднячками» и простыми членами.

В-третьих, связывая между собой разные категории, как например, «спиритуализм» и «оккультизм», исследователь формирует концептуальную разметку, при помощи которой он вылавливает в реке реальности то, что ему хотелось бы поймать и, в конечном счете, то, что вылавливает его самого. Абсолютизация любых взглядов приводит к сильному искажению прошлого в угоду настоящим потребностям историков, однако, только такая абсолютизация способна привести к созданию текста о прошлом. Как представляется, в этом заключается героизм и одновременно проклятие исторической работы, которая всегда претендует на большее, чем она может дать.

Эта по сути эпистемологическая проблема, пожалуй, является центральной для современной гуманитарной историографической традиции – выборка исследователем ключевых категорий для соотнесения оказывается произвольной и приводит к разным заключениям о природе изучаемых феноменов. Только общение в духе уважительного сотрудничества и дружественного спора способно углублять наше понимание прошлого, несмотря на единство исторической истины, открывающейся каждому во всей ее полноте.

ЛИТЕРАТУРА

Aksakof 1875 – Aksakof, A. Research on the historical origin of the reincarnation speculations of French spiritualists // The Spiritualist Newspaper, 1875, August 13. pp.74-75.

Blackwell 1875 – Blackwell A. Spiritualist' philosophy. The Spirits' book... Boston: Colby and Rich, 1875.

Britten 1870 – Britten E.H. Modern American Spiritualism. New York, 1870.

Britten 1884 – Britten E.H. Nineteenth Century Miracles. New York, 1884.

Bush 1847 – Bush G. Mesmer and Swedenborg, or, The relation of the developments of mesmerism to the doctrines and disclosures of Swedenborg. New-York: J. Allen, 1847.

Cahagnet 1848 – Cahagnet L.A. Magnétisme: Arcanes de la vie future dévoilé. Vol.1. Paris: G. Baillière, 1848. [Cahagnet L.A. The celestial Telegraph or the secrets of the Life to come through Magnetism. – London: Pierce, 1850.]

Cantor 2011 – Cantor G. What shall we do with the “Conflict Thesis? // Science and Religion: New Historical Perspectives. Cambridge, 2011. p. 283-296

Capron 1850 – Capron E.W. Explanation and history of the mysterious communion with spirits : comprehending the rise and progress of the mysterious noises in western New York, generally received as spiritual communications New-York: Capron and Barron, 1850.

Capron 1855 – Capron E.W. Modern spiritualism: its facts and fanaticisms, its consistencies and contradictions: with an appendix. Boston: Bela Marsh, 1855.

Crabtree 2016 – Crabtree A. Mesmerism and the Psychological Dimension of Mediumship // Handbook in Spiritualism and Channeling. Ed. by C. Gutierrez. Brill, 2015. pp. 9-31.

Davis 1847 – Davis A.J. The Principles of Nature. New York: S. S. Lyon & W. Fishbough, 1847.

Delp 1987 – Delp R.W. Andrew Jackson Davis and Spiritualism // Wrobel A. (ed.) Pseudo-Science and Society in 19th Century America. Kentucky: Univeristy Press of Kentucky, 1987. – pp. 100-121.

Deveney 2015 – Deveney J.P. Man is a Spirit Here and Now The Two Faces of Nineteenth-Century Spiritualism and the Creation of the Magical Occult Theosophical Spiritualist New Thought Amalgam // Handbook on Spiritualism and Channeling. 2015. pp. 119-151.

Gutierrez 2014 – Gutierrez C. Spiritualism // The Occult World. Ed. by C. Patridge. Routledge, 2014. pp.197-206

Kerner 1832 – Kerner J. Die Seherin von Prevorst. Stutgart und Tubingen, 1832. [Kerner J. The seeress of Prevorst; being revelations concerning the inner-life of man, and the inter-diffusion of a world of spirits in the one we inhabit. London: J.C. Moore, 1845.]

Peebles 1869 – Peebles J.M. Seers of the Ages: Embracing Spiritualism, Past and Present. Boston: William White and Company, 1869.

Podmore 1902 – Podmore F. Modern Spiritualism. A History and a Criticism. Vol.1. London: Meethuen & Co, 1902.

Shusko 2015 – Shusko C. Criticising the Dead Spiritualism and the Oneida Community // Handbook on Spiritualism and Channeling. 2015. pp. 171-199.

Versluis 2015 – Versluis A. Spiritualism and the American Swedenborgian Current // Handbook on Spiritualism and Channeling. 2015. pp. 32-47.

Viatte 1935 – Viatte A. Les Origenes francais du spiritisme // Revue de l'histoire de l'Eglise de France. Vol. 21, No.90. Paris: Société d'histoire religieuse de la France, 1935. pp. 35-58.

Мамчур, 2004 – Мамчур Е.А. Объективность науки и релятивизм (к дискуссиям в современной эпистемологии). М.: ИФ РАН, 2004.

Ослер, 2013 – Ослер М. Религия и меняющаяся историография Научной революции // Государство религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – №1 (31). – С. 31-52.

Раздьяконов, 2015 – Раздьяконов В.С. Духовные авторитеты секулярного века: спиритический дневник М.П. Сабуровой // Вестник ПСТГУ: I. Богословие. Философия. –2015. – №6 (62). – С. 55-69.

Степин, 2009 – Степин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // Постнеклассика: философия, наука, культура. Спб.: Издательский дом «Мир», 2009. С.249-295.

Шлейрмахер, 2004 – Шлейермахер Ф. Герменевтика. Спб.: «Европейский дом», 2004.

Юм, 1996 – Юм Д. Естественная история религии // Сочинения в двух томах. Т.2. М.: Издательство «Мысль», 1996.

АТЛАНТИДА И ГИПЕРБОРЕЯ В ХУДОЖЕСТВЕННО-ЭЗОТЕРИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Шахматова Елена Васильевна

кандидат искусствоведения, доцент Государственного
университета управления

Ощущение грандиозного кризиса, свершившегося в сфере духа и грозящего неминуемым разрушением, пронизывало культуру Серебряного века. Мифы об Атлантиде и Гиперборее, таинственной Лемурии рассматривались как прообразы грядущей катастрофы, их гибель невольно проецировалась на современную эпоху, порождая предчувствие великого распада. Искусство реагировало на предгрозовую атмосферу эпохи ожиданием вселенского катаклизма. В музыке – «Из Апокалипсиса» А. К. Лядова. В поэзии – «Гибель Атлантиды» (1912 г.) Вел. Хлебникова. Вглядываясь в бесконечность пространства-времени, он задается вопросом: «...потоп и гибель Атлантиды была или будет? Скорее я склонен был думать – будет» [Хлебников, 1928-1933, т. IV, с. 286]. В живописи – картина Л. Бакста «Terror antiquus» (1908 г.). Вяч. Иванов по поводу этой картины опубликовал в журнале «Золотое руно» (1909, № 4) философское эссе «Древний ужас», М. Волошин также отозвался на трагический сюжет гибели древней цивилизации в журнале «Аполлон» [Волошин, 1909].

Неоднократно обращался к теме Атлантиды В. Брюсов. Культуре атлантов он посвятил исследование «Учителя учителей. Древнейшие культуры человечества и их взаимоотношения» [Брюсов, 1975, т. 7, с. 277-437], сочетая сведения Платона и других античных авторов с оккультной традицией Луи де Сен-Мартена (1743-1803), Фабра д'Оливе (1767-1825), Элифаса Леви (1810-1875), Луи Лукаса (1816-1863), Ш. Фовети (1813-1894), из позднейших – Станислава де Гуайта, Сент-Ив д'Альвейдра и, конечно,

Е.Блаватской. В этом историческом эссе приводится теософская концепция антропогенеза о «расах», поочередно сменяющих друг друга: желтой, красной, черной и белой. До белой расы, существующей ныне, пережили свой расцвет и гибель другие, последующие расы придут в свою очередь на смену свершивших свою эволюционную задачу. Всего эволюционный цикл, согласно теософской концепции, состоит из семи рас, и его развитие близится к завершению, т.к. человечество рубежа XIX-XX веков уже представляет собой пятую расу, следовательно, конец Вселенной всего в нескольких манваторах.

Культура атлантов, представителей красной расы, заложившей первоосновы в духовной области человечества, – достигла своей вершины, согласно традиции, от 800-200 тысячелетий до нашей эры... Лемуры, жители исчезнувшего древнего материка в Тихом океане,¹⁶ были третьей, а атланты – четвертой расами человечества, достигшими высот культуры, и уничтоженными глобальными стихийными бедствиями. В данном контексте появляется Атлантида у В.Брюсова в венке сонетов: «Впервые, светоч из священных слов / Зажгли Лемуры, хмурые гиганты; / Его до неба вознесли Атланты» [Брюсов, 1975, т. 3, с. 383], в его стихах «Были Лемуры, атланты и прочие» (1924 г.) [Там же, с. 161]. Итог видится В.Брюсову в происходящих событиях: «Все ж от Лемурии / Был путь до Красного Кремля» [Там же, с. 428]. Таков его вывод о пути космической эволюции.

Об Атлантиде писал К. Бальмонт, Лариса Рейснер дебютировала в литературе драмой «Атлантида». «В эпохе, тонущей подобно Атлантиде» был сам себе не мил представитель «Цеха поэтов» Н.Оцуп [Оцуп, 1993, с. 132]. О Лемурии и Атлантиде вспоминает М.Волошин в статье «Демоны разрушения и закона» [Волошин, 1988, с. 171]. Д.Мережковский в эмиграции обращается к художественно-философской прозе, пытаясь разгадать в прошлом тайну будущего, и один из его философских романов этого периода называется «Атлантида – Европа: Тайна Запада». В предисловии он пишет: «Книга эта – письмо в бутылке, брошенное в море с тонущего корабля, может быть не только России, но и Европы. Только что Европа едва не погибла в первой всемирной войне и вот уже готова начать вторую» [Мережковский, 1992, с. 14].

Наследием атлантов считал Ю. Шуцкий великую китайскую классическую «Книгу перемен» – «И цзин», титанический подвиг перевода кото-

16 Согласно теософской литературе, он был расположен на месте северной части Индийского океана и простирался приблизительно от Цейлона до Мадагаскара. К нему принадлежали также нынешняя Южная Азия и часть Африки. Последняя катастрофическая эпоха Лемурии отстоит от нас на расстоянии 25000 лет. Подробное описание особенностей жизни лемурийской расы и причин ее гибели см. в работе Р.Штейнера «Из летописи мира. Акаша – хроника» (М.: Духовное знание, 1914).

рой на русский язык он совершил. В «Жизнеописании» он указал что, «... культура Китая содержит в себе наследие той поры в истории человечества, о которой греческий миф рассказывает как об Атлантиде. Это может показаться странным на первый взгляд, но это вполне убедительно, если брать это во всей полноте оккультной истории человечества. Как столетие тому назад европейское человечество получило наследие от Индии, древнейшей послеплатонической культуры, так мы стоим перед гранью, за которой должно быть дано наследство Атлантиды, сохраненное в китайской культуре (особенно в даосизме и отчасти в “Книге перемен”») [Шуцкий, 1993, с. 59].

Андрей Белый, по свидетельству Михаила Чехова, неоднократно уносился «за пределы культуры – в Атлантиду и, наконец, – в Лемурию, где только еще намечались различия будущих рас, и оттуда он несся обратно, всем существом своим, всем напряжением мысли переживая: от безличного к личному, от несвободы к свободе, от сознания расы к сознанию «я» [Воспоминания, 1995, с. 506]. Крушение Атлантиды переживает во сне герой «Петербурга» А. Белого Николай Апполонович, в сцене страшного суда ему открываются его предыдущие рождения: он видит себя Атлантом, «развратным чудовищем (земля под ним не держалась – опустилась под воды)» [Белый, 1981, с. 238].

В Лемурии происходят события «Поэмы начала» (1921 г.) Н. Гумилева. Не случайно название поэмы, оно вновь отсылает нас к началу времен и космогоническому мифу о происхождении:

*С сотворенья мира стократы
Умирая, менялся прах:
Этот камень рычал когда-то,
Этот плющ парил в облаках.*

Мифологемы Атлантиды и Гипербореи становятся неотъемлемой частью художественно-эзотерического дискурса Серебряного века.

Вл. Соловьев, чье учение оказало сильнейшее воздействие на философско-эстетические искания Серебряного века, увлекшись Ригведой в 20 лет, в своей неоконченной работе «Мифологический процесс в древнем язычестве» [Соловьев, 2000, т. 1, с. 17-36] летом 1873 г. подытоживает европейские научные теории XVII-XIX вв. Ригведа, по его мнению, поздний вариант более раннего строгого монотеизма, а по поводу греческой философии, начиная с софистов и Сократа, отмечает: «Сущность их учений была взята из восточных религиозных систем. Гораздо ранее появления философии у нас, на Дальнем Востоке, существовали уже целые системы, из которых многие дошли до нас. Мы знаем о сильной степени умственного развития

у индусов. Их метафизические системы составляют нечто целое, законченное. Это целый умственный мир, и открытие теперь этого мира важнее открытия Америки в XV веке» [Там же, с. 245]. Читая гимн Пуруше, Соловьев приходит к выводу, что «Философия Платона есть, в сущности, то же самое, только развитое во вкусе эллинского гения. Христианство имело основой это же самое, только с прибавлением некоторых исторических фактов. И наконец, *новая западная философия приходит к признанию тех же самых истин, которые 1000 (?) лет тому назад исповедовались на берегах Ганга* (выделено мной, – Е.Ш.)» [Там же, с.245]. Таким образом, Вл. Соловьев высказал идею о существовавшей пракультуре, которая стала базисом мировой истории. В. Соловьев высказывает данное заключение независимо от Е. Блаватской, ее главные труды «Разоблаченная Изида» (1877) и «Тайная доктрина» (1888) еще не были опубликованы.

Е. Блаватская в «Тайной доктрине» упоминает о Белом Острове [Блаватская, 1997, т.2, с.186]: в эпоху Атлантиды по всей Центральной Азии к северу от Гималаев простиралось море, и был в этом море остров, на котором сохранились представители третьей коренной расы людей, способных в равной степени жить и в воде, и в воздухе, и в огне, т.к. они обладали неограниченной властью над природой. Геологическая картина мира с тех пор значительно изменилась. Белый Остров – символическое название, т.к. белый цвет указывает на духовное владычество. Духовный центр планеты может смещаться в различные эпохи. «Белым островом», как указывает Р. Генон [Генон, 1993, с. 97-133], именовался описанный греческим путешественником Пифеем в его сочинении «Об Океане» в IV веке до н.э. остров на севере Европы. Он получил название Фула, или Туле (греч. Θούλη, лат. Thule: трансформация слова «Тула», что на санскрите означает «весы»¹⁷ и одноименное созвездие). В китайской традиции небесными весами считалась Большая Медведица, связанная с Северным Полюсом. Thule – легендарная страна гипербореев находилась на крайнем севере Европы и занимала полярное положение, как в символическом, так и в буквальном смысле слова.

Валерий Брюсов, символист и мистик, посвятил таинственной стране гипербореев свое стихотворение 1915 г. «ULTIMA THULE» [Брюсов, 1975, т. 2, с. 106], что означает самая дальняя Thule, или крайний предел:

*Где океан, век за веком, стучась о граниты,
Тайны свои разглашает в задумчивом гуле,
Висится остров, давно моряками забытый, -
Ultima Thule.*

17 Симпатично, что так назывался ежемесячный литературный журнал символистов, выходивший в Москве в книгоиздательстве «Скорпион» с января 1904 по декабрь 1909 года включительно.

*Вымерли конунги, здесь, где царили когда-то,
Их корабли у чужих берегов затонули.
Грозно безлюдье вокруг, и молчаньем объята
Ultima Thule.*

*Даже и птицы чуждаются хмурых прибрежий,
Где и тюлени на камнях не дремлют в июле,
Где и киты проплывают все реже и реже...
Ultima Thule.*

*Остров, где нет ничего и где все только было,
Краем желанным ты кажешься мне потому ли?
Властно к тебе я влеком неизведанной силой,
Ultima Thule.*

*Пусть на твоих плоскогорьях я буду единым!
Я посещу ряд могил, где герои уснули,
Я поклонюсь твоим древним угрюмым руинам,
Ultima Thule.*

*И, как король, что в бессмертной балладе помянут¹⁸,
Брошу свой кубок с утеса, в добычу акуле!
Канет он в бездне, и с ним все желания канут...
Ultima Thule!*

К.Бальмонт в стихотворении «Гиперборейи» в точности следует описанию загадочного народа, данному Н. Карамзиным в «Истории государства Российского». К гиперборейскому дискурсу относится также его стихотворение «Страна исседонов». Об исседонах упоминал Геродот, сообщая в своей «Истории» о путешествии Аристея Проконнеского, совершенного в VII – VI в. до н.э. и описанного в поэме «Аримаспия»: «По вдохновению Аполлона он прибыл к исседонам...над исседонами живут одноглазые люди аримаспы, над аримаспами – стерегущие золото грифы, а еще выше – гирпореи, простирающиеся до моря» [Татищев, 1979, ч. 1, гл. 12]. Исседоны – родственники скифов, и обитали они на землях от Урала до Тибета.

Тон художественно-эзотерическому дискурсу своим дионисийским учением задавал Вяч.Иванов, ему принадлежат стихотворения «Атлантида», вошедшая в пятую книгу «Cor ardens»¹⁹, «Гиперборейская Быль»,

18 Брюсов упоминает балладу Гете «Фульский король», которую напевает Маргарита в первой части «Фауста».

19 Cor ardens. Ч. 1, 2. М.: Скорпион, 1911-12.

«*Taedium phaenomeni*» («Гипербореи») ²⁰, а также циклы «*Лебединая память*» ²¹ и «Певец у суфитов» ²². В дневнике от 22 авг. 1909 г. по поводу обсуждения в газетах подвига американского исследователя Ф. Кука, дошедшего 21 апреля 1908 г. на собачьей упряжке до Северного полюса, он записал: «Испытал чувство полюса. Его достижение – великий знак мистического круга времен. (...) Недавняя весть о приближении к южному полюсу и торжественная весть о достижении северного – словно ударивший мировой колокол, возвестивший наступление некоего часа» [Иванов, 1974, т. 2, с. 793].

Следует отметить влияние Ф. Ницше на возрождение гиперборейской темы на рубеже XIX–XX вв.: в «Антихристианине» повествование ведется от лица гипербореев, мифического народа, живущего в волшебной стране на далеком Севере, за пределами царства северного ветра при свете вечно-го дня, в блаженстве, не зная ни болезни, ни смерти: «Обратимся к себе. Мы гипербореи – мы достаточно хорошо знаем, как далеко в стороне мы живем от других. “Ни землей, ни водой ты не найдешь пути к гиперборейам”... По ту сторону севера, льда, смерти – наша жизнь, наше счастье» [Ницше, 1907, с. 1].

В записных книжках А. Блока за 1906 г. сохранился план «сонной мистерии» «Дионис Гиперборейский». Молодой поэт находился под влиянием Вячеслава Иванова, активно штудировал Ф. Ницше, а в области театра ориентировался на Г. Ибсена и его символистскую драму «Брандт», которую считал «высшей точкой первого этапа пути Ибсена и самой высшей из доступных нашему зрению» [Блок, 1960–1963, т. 5, с. 311]. В наброске очерчена канва основного сюжета будущей драмы: дед будит внучку и, поднимая перед ней стену, показывает, как по извилистому пути поднимаются люди в поисках за Дионисом Гиперборейским. Людей этих ведет к вершинам их вождь. «Он – смельчак, ослепленный и сильный (“ГЕРОЙ”, – а эта пьеса – крушение героя)» [Блок, 1965, с. 89]. Почему у Блока Дионис назван Гиперборейским? Замысел «Дионис Гиперборейский» пронизан мотивами сна, само действие представлено как «сонная мистерия». Мотив сна переплетается с мотивом забвения, в «Дионисе Гиперборейском» это забвение земли, «общей родины» [Там же, с. 89]. Этой общей родиной Блок считает Гиперборею. И в сти-

20 «*TAEDIUM PHAENOMENI*» (тоска явлений – лат.) под заглавием «Гипербореи» впервые было опубликовано в альманахе «На Рассвете» под ред. А. Ф. Мانتель. Казань, 1910.

21 Цикл из 11 стихотворений «Лебединая память» был опубликован в журнале «Русская Мысль» (1915. № 8). «Гиперборейская быль» открывала цикл. 10 стихотворений были отобраны автором в его последний поэтический сборник «Свет Вечерний», опубликованный посмертно в Оксфорде в 1962 году.

22 Начато в Москве в 1914 г., кончено в Риме в 1945 г.

хотворении 1909 г. «Все на земле умрет – и мать, и младость», он советует читателю:

*Но ты учись вкушать иную сладость,
Глядясь в холодный и полярный круг.*

*Бери свой челн, плыви на дальний полюс
В стенах из льда – и тихо забывай,
Как там любили, гибли и боролись...
И забывай страстей бывалый край.*

На внешний ибсеновский сюжет в «Дионисе Гиперборейском» наложились учение Ницше о Дионисе, реминисценции из «Антихристианина», интерпретация дионисийства Вяч. Ивановым, представления Вл. Соловьева о существовании высокой пракультуры, давшей начало современной истории.

Н. Гумилев, считавший себя учеником В. Брюсова не только в плане поэзии, но и эзотерики, организует в 1912 г. вместе с С. Городецким журнал поэтов-акмеистов «Гиперборей». Это была у него уже третья попытка издания поэтического журнала. Первым был двухнедельный журнал искусства и литературы «Сириус», издаваемый Гумилевым в Париже с первой половины января 1907 г. Вышло всего три номера; основными авторами были сам Гумилев и молодая поэтесса Анна Горенко (Ахматова). Журнал выходил под редакцией Н. С. Гумилева и художников М. Фармаковского, А. Божерянова. Эзотерическое начало в выборе названия легко прослеживается. Гумилев писал Брюсову от 29 октября / 11 ноября 1906 г.: «Когда я уезжал из России, я думал заняться оккультизмом» [Гумилев, 1906]. Сириус значит – «звезда Нила». В «Истории неба» К. Фламариона читаем: «Тесная связь между появлением этой звезды (Сириуса – Е.Ш.) и разлитием Нила заставила народ еще чаще называть ее Звездой Нила или просто Нилом, – по-египетски и по-еврейски – Сихор, по-гречески Σοθίς, по-латыни Sirius» [Фламарион, 1994, с. 120]. Сириус предупреждал о возможном наводнении, и это предостережение было самым главным событием для египтян и открывало их календарь.

Вторым проектом Н. Гумилева стал поэтический журнал «Остров». Во главе журнала помимо его самого, ставшего душой предприятия, были также К. Бальмонт, М. Кузмин, П. Потемкин, Ал. Толстой. В. Полушин в биографическом исследовании «Николай Гумилев. Жизнь расстрелянного поэта» по поводу названия пишет: «Исследователи творчества Гумилева долго гадали: почему, собственно, журнал был назван “Остров”, выдвигались фантастические предположения о том, что имеется в виду остров

Китеж или остров Делос (где родился Аполлон). Возможно, это и так. Но более вероятным кажется, что название альманаха возникло от названия петербургской местности. Откроем книгу “Петербург и его достопримечательности”, изданную в Северной столице в 1892 году, там, в частности, написано: “...Острова – любимое место прогулки всего Петербурга. Здесь фешенебельное общество и простые смертные...” Так, может быть, разгадка в этом?» [Полушин, 2007, с. 174].

Но действительная разгадка, на мой взгляд, совсем другая. В это же время (1909 г.) Н. Гумилев публикует стихотворение, которое четко указывает на гиперборейское происхождение названия:

*На льдах тоскующего полюса,
Где небосклон туманом стерт,
Я без движенья и без голоса,
Окровавленный, распростерт.*

Проект «Остров» так же, как и «Сириус» не имел особого успеха. Вышло всего 2 номера. В этом же, 1909 г. в Санкт-Петербурге начинает выходить журнал «Аполлон»²³, главным редактором которого был С. К. Маковский, сумевший привлечь к изданию меценатов, но организаторские способности Гумилева в этом предприятии были задействованы в полной мере.

И наконец, журнал «Гиперборей», который просуществовал с октября 1912 по декабрь 13 гг. В течение года вышло в свет 10 номеров (ноябрь-декабрь 13 г. – двоянный номер). В журнале публиковались акмеисты, символисты, крестьянские поэты, поэты-мистики и др. Редактором-издателем был поэт и переводчик М. Лозинский, в квартире которого по пятницам собирались «гиперборейцы». Журнал оказался убыточным и был закрыт, но книги под маркой издательства «Гиперборей», выходили до 1917 г. Обложки стихов оформлялись лучшими художниками: М. Добужинским, Е. Лансере, А. Остроумовой-Лебедевой.

В. Гиппиус написал в альбом А. Ахматовой шуточный мадригал, в котором описал бытовые подробности гиперборейцев, собиравшихся по пятницам на квартире редактора М. Лозинского:

23 Согласно греческой мифологии, Аполлон время от времени отправляется в Гиперборею на колеснице, запряженной лебедями. Лебедь – птица Аполлона. Тема лебедя в эпоху Серебряного века занимает особое место в искусстве: это балет П.И. Чайковского «Лебединое озеро» (1877 г.), картина М. Врубеля «Царевна Лебедь» (1900) и шедевр русского балета - «Умиравший лебедь» в исполнении знаменитой балерины Анны Павловой (1907), с которым она объехала весь мир. Искусство продуцировало архетипы коллективного бессознательного. Но впрочем, это тема для другого исследования.

*По пятницам в “Гиперборее”
Расцвет литературных роз.
И всех садов земных пестрее
По пятницам в “Гиперборее”,
Как под жезлом воздушной феи,
Цветник прельстительный возрос,
По пятницам в “Гиперборее”
Расцвет литературных роз.*

Здесь и сам хозяин Михаил Лозинский «с душою отцовско-материнской» и Николай Гумилев, у которого «далеко в Царском воеет Лева» и Ахматова с «благоуханным мехом» из выхухоля, и «ритмичный Мандельштам Иосиф», и сам автор: «А Гиппиус на дальнем стуле / Марает вольный триолет» [Ахматова, 1989, с. 80-82].

В трудные дни 21г., когда с бумагой было очень плохо, журнал возродился как рукописный и печатался на гектографе. На обложке было написано: «Новый Гиперборей. Журнал Цеха Поэтов. 1921, № 1. Петроград. Автографы новых стихов и собственноручные графики поэтов: Н. Гумилева, Вс. Рождественского, М. Лозинского, О. Мандельштама, Г. Иванова, И. Одоевцевой, А. Оношкович-Яцыны, В. Ходасевича, Н. Оцуца. Настоящий № отпечатан в количестве 23 экземпляров» [Нерлер, 2014, с. 194]. Продажа рукописных автографов помогала поэтам выжить в период военного коммунизма, а потом эти журналы стали раритетом среди коллекционеров.

Атлантида и Гиперборей в художественно-эзотерическом дискурсе Серебряного века отметили наступление того самого часа в «мистическом круге времен», когда эпоху ждала неминуемая гибель.

ЛИТЕРАТУРА

Ахматова, 1989 – Ахматова А. Десятые годы. М.: МПИ, 1989.

Белый, 1981 – Белый А. Петербург. Л.: Наука, 1981.

Блаватская, 1997 – Блаватская Е. П. Тайная доктрина в 2-х тт. Минск: Лотаць, 1997.

Блок, 1960-1963 – Блок А. Собрание сочинений: В 8 т. М.-Л.: ИХЛ, 1960 – 1963.

Блок, 1965 – Блок А. Записные книжки. 1901–1920. М.: ИХЛ, 1965.

Брюсов, 1975 – Брюсов В. Собр. соч. в 7-ми тт. М.: ИХЛ, 1975.

Волошин, 1909 – Волошин М. Архаизм в русской живописи (Рерих, Богаевский, Бакст) // Аполлон. 1909. № 1. С. 43-53. [URL:] <http://gondolier.ru/apollon/apollon1909-1.html>.

Волошин, 1988 – Волошин М. Лики творчества. Л.: Наука, 1988.

Воспоминания, 1995 – Воспоминания об Андрее Белом. М.: Республика, 1995.

Генон, 1993 – Генон Р. Царь мира // Вопросы философии. 1993, №3. С. 97-133.

Гумилев, 1906 – Письмо от 11 ноября 1906 г. Париж // Электронное собрание сочинений Николая Гумилева. [URL:] <https://gumilev.ru/amp/letters/48/>.

Иванов, 1974 – Иванов Вяч. И. Собрание сочинений в 4-х тт. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974.

Мережковский, 1992 – Мережковский Д. Атлантида – Европа: Тайна Запада. М.: Русская книга, 1992.

Нерлер, 2014 – Нерлер П. Con amore. Этюды о Манделштаме М.: НЛО, 2014.

Ницше, 1907 – Ницше Ф. Антихристианин. Опыт критики христианства. / Пер. В.А. Флеровой; под ред. А.Я. Ефименко. СПб.: М. О. Пирожков, 1907.

Оцуп, 1993 – Оцуп Н. Океан времени. Стихотворения. Дневник в стихах, статьи и воспоминания о писателях. СПб. – Дюссельдорф: Logos-Голубой всадник, 1993.

Полушин, 2007 – Полушин В. Николай Гумилев. Жизнь расстрелянного поэта. М.: Молодая гвардия, 2007.

Соловьев, 2000 – Соловьев В. С. ПСС и писем. В 20-ти тт. М.: Наука, 2000.

Татищев, 1979 – Татищев В. Н. История Российская. «Сказания Геродота Гелиокарнассского о скифах, сарматах и прочих». Т.1. Часть 1. Гл.12. // В. Н. Татищев. Собрание сочинений. В 8т. М.-Л.: Наука, 1962-1979.

Фламарион, 1994 – Фламарион К. История неба. М.: Золотой век, 1994.

Хлебников, 1928-1933 – Хлебников В. СП в 5-ти тт. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1928–1933.

Щуцкий, 1993 – Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен» / Сост. А.И. Кобзев. 2-е изд. М., 1993.

МИФ ОБ АТЛАНТИДЕ ЗАПАДНОГО ЭЗОТЕРИЗМА В «АТЛАНТИЧЕСКОЙ МИФОЛОГЕМЕ» РУССКИХ СИМВОЛИСТОВ

Рычков Александр Леонидович

старший научный сотрудник БИЛ им. М.И. Рудомино

*По всей земле идет преемственность
от древних начальных цивилизаций,
а «самая ранняя» древность, вероятнее всего,
должна была опираться на древность Атлантиды.
(В. Брюсов)*

Касаясь истории русского восприятия мифов об Атлантиде, в работах о Серебряном веке часто вскользь упоминаются имена веровавших в ее существование русских символистов: Брюсова и Мережковского, реже – Вяч. Иванова. Однако более внимательный комплексный обзор, соотносящий взгляды символистов и их творческого окружения на означенную проблему (за исключением В. Я. Брюсова и Д. С. Мережковского), до настоящего времени отсутствует. Также не исследована включенность этих взглядов в европейскую эзотерическую традицию. В этой связи, автор счел актуальным представить краткий экскурс в означенную тему, сопоставив в нем взгляды на Атлантиду символистов и их ближайшего творческого окружения, и сопроводив его библиографическим обзором публикаций современных исследователей сюжета Атлантиды у отдельных персоналий русского символизма. В заключение анализируются религиозно-философские и историософские параллели выделенной в исследовании «атлантической мифологемы» русских символистов с представлениями об Атлантиде в западном эзотеризме. Поскольку, как отмечает один из ведущих исследователей феномена В. Ханegraaf: «Рассказы о потерянных континентах и древних цивилизациях, которые были выше

наших и в духовных и в технологических знаниях, относятся к арсеналу западного оккультизма. В частности, современная теософия и антропософия, совмещая традиционалистскую историю и теории о цивилизациях Атлантиды, Лемурии и Му, предоставляют им центральное место в своем видении истории» [Hanegraaff, 1996, p. 309].

Семиотические и археологические предпосылки становления мифологемы

Если тему Атлантиды в череде работ мыслителей и художников Серебряного века открывают *географические* комментарии философа В. Розанова [Розанов, 1901], то подход ведущих символистов к мифологическому и иконографическому наследию исчезнувших цивилизаций точнее всего можно охарактеризовать как *семиотический*. И для этого у них имелись все наиболее современные на тот момент методологические основания. Так, до отъезда в Петербург в 1905 году, Вяч. Иванов был учеником основателя семиологии и современной лингвистики Ф. де Соссюра, сохранилось свидетельствующее о дружеских отношениях и совместных интересах письмо Ф. де Соссюра к Вяч. Иванову [Ziffer, 1994, s. 189–191]. А. Белый и П. Флоренский сами являются далеко заглянувшими в будущее науки теоретиками семиотических техник анализа текстов, герменевтики символа и символического, привлечения метанарратива древних культур и выявления в них общих и архетипических знаковых структур для включения их в сами основания творчества и культурную семиосферу русского символизма, что позволяет провести очевидные параллели с зарождавшейся в те же годы архетипической глубинной психологией (причем, не без участия представителей круга символизма [Титаренко, 2012, с. 476–494])²⁴. Вкладу символистов в семиотику и языкознание посвящены специальные исследования (см., напр. [Почепцов, 1998]. «Новое» символизма, согласно А. Белому, есть «попытка осветить глубочайшие противоречия современной культуры цветными лучами многообразных культур; мы ныне как бы переживаем все прошлое: <...> в подавляющем обилии старого – новизна так называемого символизма» [Белый, 1994б, с. 26]. Историк семиотики Г. Г. Почепцов так поясняет эту символистскую максиму: «А. Белый реально проникает дальше существующих на тот момент методологий <...> Перед нами как бы иной тип переживания действительности, который требует для ее пони-

²⁴ Руководитель символистского издательства «Мусагет» Э.К. Метнер стал после революции, как известно, доверенным лицом и переводчиком трудов К.Г. Юнга, а также председателем Психоаналитического клуба в Цюрихе. См.: [Титаренко, 2012, с. 476–494; Рычков, 2010, с. 491–511].

мания большей теоретичности» [Почепцов, 1998, с. 48, 50]. Комментарий этот, вероятно, может быть также отнесен и к разработанной Вяч. Ивановым гиперборейской составляющей атлантической мифологемы символизма, о которой пойдет речь далее.

Символисты обратили внимание на мифологические, культовые и иные элементы сходства у древних культур Средиземноморья, Америки и Африки, которые предполагали наличие существовавшего некогда сообщения между ними. Они отнесли такую возможность к рано развившейся цивилизации, описанной Платоном как Атлантида, и проводившей колониальную экспансию. Тем более, что археологические открытия начала XX в. в средиземноморских странах, как казалось тогда, давали новые основания для подтверждения реальности Атлантиды. Предпринятые с 1900 года британским археологом Артуром Эвансом (1851–1941) сенсационные масштабные раскопки Кносского дворца II тысячелетия до н.э. на Крите открыли миру неизвестную великую цивилизацию древности, уже для Гомера бывшую тысячелетней легендой. Эванс назвал ее «минойской» и доказал, что Крит являлся политическим и культурным центром всего Эгейского мира, общая культура которого с этих пор была поименована «эгейской» или «крито-микенской». Становление эгейской культуры (ок. 3400–1100 гг. до н.э.) относится к энеолиту, и уже на ее базе зарождается ранняя эллинская культура, что сделало многих символистов страстными «эгейцами» (Вяч. Иванов, М. Волошин, В. Брюсов). Подтверждение упомянутого Геродотом сказания о полном господстве в древнем Средиземноморье критского флота, подчинявшего Криту даже весьма отдаленные земли, лишь «подливало масло в огонь» гипотез: 1) о критской колонии Атлантиды, дольше других сохранявшей наследие прошлого; 2) былой мощи атлантических кораблей, позволивших Атлантиде обрести дальние колонии.

Символисты в поисках Атлантиды

В 1909 г. А. Эванс опубликовал комментированный каталог каменных печатей и иных критских документов «*Scripta Minoa, I*» [Evans, 1909]. В том же году М. Волошин пишет в отзыве на картину Бакста «*Teggor Antiqu[u]s*» о гибели Атлантиды [Волошин 1909]: «XX веку, первый год которого совпал с началом раскопок Эванса на Крите, кажется, суждено переступить последние грани нашего замкнутого круга истории, заглянуть уже по ту сторону звездной архаической ночи и увидеть багровый закат Атлантиды <...> Баксту ближе всего <...> закат предшествовавшего дня, догоревший в Критской культуре», – говорит далее Волошин, поскольку,

по его убеждению, Крит являлся одной из уцелевших колоний Атлантиды. Поэтому, с открытия Эвансом Кносского дворца на Крите: «первая связь между сокровенным преданием и исторической достоверностью положена, первая осязаемость о существовании Атлантиды зажата в нашей руке. Но не научная доказательность важна была для искусства в этих археологических открытиях: они создали новые разбеги для мечты и для догадки» [Волошин, 2007, с. 115-116]. И такие «мечты и догадки» в обилии появляются как в литературном творчестве, так и теоретических работах символистов и их круга. В 1912 году Волошин писал в поэтическом «Напутствии Бальмонту», отправляющемуся в кругосветный круиз:

*Чтоб подслушать древние обиды
В жалобах тоскующей волны,
Ты уж спал на мелях Атлантиды. <...>
Где вставала ночь времен немая,
Ты раздвинул яркий горизонт.
Лемурия... Атлантида... Майя...
Ты – пловец пучин времен, Бальмонт!*

С посланием М. Волошина перекликается и написанное ранее В. Брюсовым в Париже посвящение «К. Д. Бальмонту» (1909):

*Я разгадать хочу, в лучах какой лазури,
Вдали от наших стран, искал ты берегов
Погибших Атлантид и призрачных Лемурий,
Какие тайны спят во тьме твоих зрачков <...>
Но чтобы выразить, что в этом лике ново,
Ни ты, ни я, никто еще не знает слова!*

В поэтических очерках путешествий по Мексике «Змеиные цветы» (1910) неуемный путешественник К. Д. Бальмонт, которого Брюсов метко нарек «искателем Атлантиды» [ЛН 98:1, с. 74], в мифах мексиканских индейцев находит свидетельства влияния культуры атлантов. Мысленно обращаясь к Брюсову, Бальмонт пишет о «тайне, которая связывает уловимой, но зыбкой связью в одной мистерии такие различные страны, как Египет, Вавилон, Индия, и эта неразгаданная Майя. Думаешь о погибшей Атлантиде, бывшей очагом и колыбелью совсем различных мировых цивилизаций. Чувствуешь, что без Атлантиды невозможно понять и объяснить огромного числа явлений из области космогонических помыслов и созданий ваяния, живописи и строительного искусства. Слишком красноречивы сходства и тождества» [Бальмонт, 1910, с. 41]. Как мы видим, в «Змеиных

цветах» мексиканцы видятся Бальмонту лишь одними из наследников атлантов, но сама Атлантида относится им за Северную Америку.

Адресату Бальмонта – символисту В. Я. Брюсову – другой преемницей Атлантиды виделась Западная Африка («Учители учителей», 1917), где, по его мнению: «были расположены колонии Атлантиды» [Рихтер, 1975, с. 182]. Историк по образованию, Брюсов «был убежденный “атлантолог”, не допускавший даже возможности сомнений в существовании Атлантиды» [Рихтер, 1975, с. 181], и даже планировал археологическую экспедицию в суданскую Тимбукту пустыни Сахара: «По мнению Валерия Яковлевича, здесь были расположены колонии Атлантиды и была надежда найти какие-то следы поселений и остатки культуры атлантов. Война 1914–1918 гг. помешала осуществить это намерение» [Рихтер, 1975, с. 182]. По свидетельству племянника В. Я. Брюсова Н. Рихтера: «Сомневаться в существовании Атлантиды, по его мнению, мог только человек, недостаточно в этом вопросе эрудированный или совершенно не разбирающийся в истории древнего мира» [Рихтер, 1975, с. 181]. В кругу близких Брюсов с неопровержимой логикой и страстью доказывал: «Если допустить, что Атлантида существовала только в фантазии Платона, то каким образом можно объяснить все те научные открытия, которые подтверждают ее существование. <...> Общность культур майя в Мексике, египетской в долине Нила, Вавилонской и т. д. Это – нити одной цепи и они не могут быть случайны; в них общность и закономерность в каждом звене, в каждом ‘орнаменте, в каждом числе, в каждом сохранившемся камне и обычае <...> Существование Атлантиды подтверждается столькими фактами, наличием стольких ярко выраженных дочерних культур, что отрицать Атлантиду – значит отрицать культуру египетскую, мексиканскую, эгейскую и т. д.» [Рихтер, 1975, с. 181]. Эта убежденность в преемственности древней мудрости погибшей цивилизации «в каждом звене» культур проступает в поэзии Брюсова: «От дней Атлантиды / Несут откровенья до нас яфетиды» («ЗСФСР», 1924). О полученной от Атлантиды египетской мудрости Брюсов писал в венке сонетов «Светоч мысли»:

*Египет цели благодной достиг,
Хранят поныне плиты пирамиды
Живой завет погибшей Атлантиды.*

Перу Брюсова принадлежит целый ряд стихотворений на тему Атлантиды («Город вод» и др.), неоконченная поэма (1897)²⁵, драматический этюд «Пифагорейцы», венок сонетов «Светоч мысли» и трагедия «Гибель Атлантиды». Но особенно важный след в культуре и становлении русской

²⁵ Брюсов В.Я. Атлантида планы, проспекты // НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 50. Ед. хр. 9. 86 л.; Атлантида. Стихотворения в тетради // РГАЛИ. Ф. 56. Оп. 3. Ед. хр. 16. 41 л.

атлантологии оставила серия статей В. Я. Брюсова «Учители учителей», впервые опубликованных в журнале М. Горького «Летопись» с 5-го по 12-й номер за 1917 год.

Брюсову как атлантологу справедливо посвящен ряд специальных исследований [Ларцев, 1964; Нефедьев, 2010; Воронин, 2011]. Действительно, для подготовки своей обзорно-аналитической работы об Атлантиде, начатой в 1914 году, Брюсов выписывал книги со всего мира. В итоге, статьи Брюсова содержат обширный обзор современных ему научных (археологических, этнографических, географических, исторических и др.) и эзотерических представлений об Атлантиде. Брюсов пишет «Учители учителей» как профессиональный историк и («по закону жанра») не включает труды эзотериков в число рассматриваемых источников. Однако, он дает им краткий обзор, отмечая общую черту между сочинениями мистиков, в том числе теософскими²⁶, и чисто научными: «все они <...> исходят из литературного предания. Историки, археологи, антропологи, естествоиспытатели, философы, мистики и публицисты, в литературах всего мира <...> комбинировали скудные сведения, содержащиеся в двух диалогах Платона, и немногие намеки <...> из других писателей». Чтобы решение вопроса подвинулось вперед, по Брюсову, необходимы новые научные и археологические факты из доантичной истории, которые начали оказываться в распоряжении науки лишь с конца XIX века. В итоге обзора Брюсову кажется несомненным, что «на прагреческой культуре лежит печать зрелости, свидетельствуя о влиянии иного высококультурного народа, прошедшего грань расцвета и клонящегося к упадку», и что давший начала европейской культуре античный мир, в свою очередь, покоится на мире «ранней древности», а та «опирается, как на свою базу, на древность Атлантиды, которая, как мудрый учитель, наставила все народы земли, дав им зачатки наук и художеств. Мы учились у античности, античность у ранней древности, ранняя древность – у Атлантиды. Таинственные, поныне полумифические, атланты были учителем наших учителей, и им мы вполне вправе присвоить ответственное наименование: “учители учителей”».

Мировой оккультный заговор атлантов у Андрея Белого

Неразрывную преемственность современной истории с Атлантидой А. Белый иллюстрирует в романе «Петербург», где во сне о Страшном

26 Для теософов и антропософов атланты были первой человеческой и земной «расой», но еще частично сохраняли духопонимание предшествовавших им более божественных рас, породив истоки легенды о «падших ангелах».

Суде герою открываются его предыдущие воплощения и в первом из них он видит себя Атлантом, переживающим гибель Атлантиды. По мнению Г. Нефедьева: «в романах А. Белого “Петербург” и “Москва” прослеживается сюжетный подтекст мирового оккультного заговора и провокации, подготовляемого реинкарнированными из далекого прошлого атлантами» [Нефедьев, 2003, с. 230; 2005]. «В “Петербурге”, и в “Москве” прослеживается единый эзотерический исток мирового оккультного заговора и провокации, уходящий в глубокую древность человечества. И исток этот А. Белый, опираясь на весьма специфическое, свое толкование учения Штейнера, видит в Атлантиде, в ее определенных подрасах, аккумулирующих в себе отрицательную семантику “восточной опасности”» [Нефедьев, 2003, с. 230]. Действительно, А. Белый в романе «Москва» называет персонажа-преследователя Мандро «Атлантом» и поясняет это в письме к Иванову-Разумнику: «“Древнее воплощение” д-ра Доннера, губящего сквозь Мандро, – “мексиканский жрец”; и сознание связало их с темой Атлантиды; тут – сплетение фабулы с антропософией» [Белый, 1998, с. 427]. Мандро вспоминается: «Сон об Атланте, не раз уже снившийся, но забывшийся в миг пробуждения; драма “Земля” оттого привлекала, что в ней узнавал эпизоды он сна своего; оттого и запомнилось имя – “Тлаватль”. Имена мексиканские!». Г. В. Нефедьев объясняет значение этого имени у А. Белого: «Несуществующий “Тлаватль” из драмы “Земля” <В. Брюсова>²⁷ в романе Белого также ведет свое происхождение из Атлантиды (а точнее из учения Штейнера), как и “туранец” в “Петербурге”, представляя собой одноименную вторую подрасу атлантов» [Нефедьев, 2005, с. 200]. Н.Г. Шарапенкова развивает наблюдение Нефедьева: «Тлаватли (согласно учению Р. Штейнера) – представители эпохи второй подрасы. Внутри расы атлантов, предшествующей нынешней, арийской, выделяется семь подрас. Их принято называть: 1. Рмоахалы. 2. Тлаватли. 3. Толтеки. 4. Пратуранцы <...> эти имена-«маски», с одной стороны, создают inferнальный ореол Мандро-Домардэну, но, с другой, обезличивают его, нивелируют, превращают лишь в орудие некой сверхчеловеческой силы (Аримана, Минотавра, ацтекского жреца, доктора Доннера). В имени героя сокрыта его мифолого-ритуальная функция: Мандро (Мандлоппль) нужен Коробкину (а не наоборот!). После перенесенного ослепления ученый перерождается, открывает для себя духовные законы мира и Космоса» [Шарапенкова, 2011].

27 «В архиве В. Брюсова сохранилась незавершенная трагедия в пяти действиях – “Гибель Атлантиды” (НИОР РГБ. Ф. 386. К. 30. Ед. хр. 12), относящаяся к 1910-м годам. Среди ее действующих лиц присутствуют толтеки и туранцы, – т.е. третья и четвертая подрасы атлантов, что позволяет уверенно говорить о знании Брюсовым и второй подрасы – тлаватлей» [Нефедьев, 2005, с. 204].

***Эзотерические первоисточники атлантической
мифологии символизма как методологическое
основание для ее исследователя***

Исследователями осталось не поясненным, почему именно мексиканские имена выбирают для наследников-инкарнаций атлантов В. Брюсов и А. Белый (и другие символисты). Дело в том, что в 1900 году Огюстом Ле-Плонжоном (Augustus Le Plongeon) был издан комментированный перевод «Кодекса Троано» индейцев майя, повествующим о гибели континента Му, отождествлявшимся переводчиком с Атлантидой или Лемурией. Этот популярный среди теософов перевод, как показали дальнейшие исследования, оказался полностью ошибочным. Однако, отнесение культуры майя в Мексике к остаткам одной из колоний атлантов, сохранившей в преданиях их тайные знания, несомненно повлияло и на Р. Штейнера, и на выбор символических имен Брюсовым и Белым. На перевод Ле-Плонжона в своих путешествиях по Мексике в поисках сохранившихся у индейцев мифов об Атлантиде опирался и К. Бальмонт, упоминая, в частности, «американского писателя Ле-Пленжона» как «сделавшего чрезвычайно ценные раскопки в Уксмале и Чичен-Итца, где мне приходилось говорить о нем с туземцами» [Бальмонт, 1908]. На Ле-Плонжона также ссылается М. Волошин в комментариях к картине Бакста: «если верить доказательству Плонжеона, исследователя памятников мексиканских майи, то нет ни одного образованного европейца, который бы не знал наизусть и не повторял рассказ о гибели Атлантиды, не зная и не понимая в то же время смысла звуков, им произносимых» [Волошин 2003, с. 254].

Другим первоисточником как для Р. Штайнера, так и русских символистов, была книга Уильяма Скотта-Эллиота «История Атлантиды» (Лондон, 1896, перевод на французский – 1901), раскрывающая применительно к истории Атлантиды эзотерический антропогенез коренных рас, изложенный в книге Е. П. Блаватской «Тайная доктрина» (1888). Согласно Скотт-Эллиоту, которого теософы считали «астральным ясновидцем»²⁸, Атлантида имела миллионлетнюю историю и некогда занимала большую часть Атлантического океана, соединяя Африку и Северную Америку, пока череда катаклизмов не привела, в итоге, к ее погружению в океан в X тысячелетии до н.э. Как свидетельство оккультных преданий, его книга послужила, вероятно, одним из оснований внимания символистов к атлантическим артефактам в Африке и у индейцев майя. Так, по Скотт-Эллиоту, подра-

²⁸ Сам У. Скотт-Эллиот утверждал, что поскольку происходящие в мире глобальные события оставляют астральный след, они «вспоминаемы» путем «психометрии», с помощью которой к нему и пришли описания жизни атлантов.

са толтеков, царствовавшая на всем материке Атлантиды в продолжение нескольких тысячелетий: «обладала такой жизненной силой, что последующие скрещивания ее с подрасами не изменили ее типа, сохраняя в главных чертах тип толтеков, и через несколько тысячелетий мы находим один из самых древних родов этой расы с блеском царствующей в Мексике и Перу в течение целых столетий» [Скотт-Эллиот, 1916, гл. 4]. Таким образом, обращение к праистории Мексики и «мексиканским именам», отсылающим к подрасам атлантов, в своих произведениях символисты в большинстве случаев выводили не только и не столько из работ Р. Штейнера, сколько из общих для них первоисточников – теософских комментариев Блаватской, трудов близкого к теософам Скотт-Эллиота (после «Истории Атлантиды» написавшего не менее капитальный труд по истории Лемурии) и Ле-Плонжона (позднее к ним прибавится соединившая в единую картину историко-географические описания Атлантиды Скотт-Эллиота с психологическими портретами рас атлантов Р. Штейнера книга Э. Шюре «Божественная эволюция»), а также некоторые свидетельства в диалогах Платона. Так, к «мексиканской теме» можно отнести упомянутую Платоном в диалоге «Критий» круговую планировку столицы Атлантиды, с концентрическими окружностями стен и каналов, которую сопоставляли с планировкой ацтекского города-государства Теночтитлана (сегодня мы скорее вспомнили бы в этой связи древний Аркаим и всю проиндоевропейскую «Страну городов» II тысячелетия до н.э. на Южном Урале). В Мексиканской пирамиде Солнца в Теотиуакане видели отголоски преданий о храмовой архитектуре Атлантиды. Так, в написанных после возвращения в 1910 году из Египта эссе, объединенных впоследствии в книгу «Край Озириса», К. Бальмонт, указывая на солнцепоклоннический характер пирамид, обращенных к небу, выводил их идею и сакральное значение из культа Солнечного единобожия атлантов: «Пирамиды, в которых обманно видят лишь гробницы, <...> являют взнесенность души к Солнцу <...> Молитвенный храмовой характер пирамиды совершенно очевиден в Американских колониях Атлантиды, в Мексике и Майе. В Теотиуакане, в Мексиканской пирамиде Солнца, столь же величественной, как пирамида Хеопса, равно как в пирамиде Луны, и в пирамиде Вечерней Звезды, уходящее ввысь построение кончается часовней. То же и в пределах Юкатанского полуострова, в пирамиде Уксмаля. Мексиканская и Майская пирамида – усеченная, верхушка ее есть горница молитвы, храмовой характер ее очевиден. Представители Африканской колонии Атлантиды, Египтяне, любили скрывать свои замыслы и закутывать их тайной возможно более» [Бальмонт, 2010, с. 29, 65]. Поэтому в заметках и стихах К. Бальмонта о Мексике «Поэзия сти-

хий», нашедших отражение в творчестве символистов, пирамиды – «ковчег Атлантов» [Бальмонт, 2010, с. 513]:

*В глубоких безднах Океана – дворцы погибшей Атлантиды,
За сном потопа – вновь под Солнцем, ковчег Атлантов, Пирамиды.*

Учитывая последовательное становление представлений об Атлантиде в кругу русских символистов первого десятилетия XX века и рассмотренные выше литературные источники этих представлений – методологически некорректно выводить метафоризм атлантических маркеров и «имен мексиканских» в творчестве символистов (и даже близкого антропософии А. Белого) исключительно из аллюзий на учение Р. Штейнера, как это делает Н.Г. Шарапенкова [Шарапенкова, 2011], или однозначно утверждать, что «несуществующий “Тлаватль” из драмы “Земля” <В. Брюсова – АР> в романе Белого также ведет свое происхождение из Атлантиды (а точнее из учения Штейнера)» [Нефедьев, 2005, с. 200]. Более приемлемо, вероятно, предлагаемое далее Н. Г. Нефедьевым понятие о «теософско-антропософском значении» метафор и имен из Атлантиды у В. Брюсова, которое может быть распространено на символистов и околосимволистский круг (М. Волошин и др.) в целом. При этом следует учитывать, что нередко «мексиканские» имена подрас атлантов появляются в произведениях русского символизма ранее возникновения антропософии. К примеру, поэтический отклик на яркие образы и описания страны атлантов в главах «Происхождение и распределение на Земле различных подрас» и «Город золотых ворот» книги Скотт-Эллиота был опубликован К. Бальмонтом до возникновения антропософии в 1904 году в журнале «Новый путь» (№ 12. С. 18–19) в одноименном с главой книги Скотт-Эллиота стихотворении «Город Золотых Ворот» (упоминаемых также в диалоге Платона «Критий» для столицы острова Посейдонис, оставшегося от Атлантиды). Здесь Бальмонт (не раз вспоминавший и в других произведениях «красу Атлантиды – город Золотых Ворот») упоминает последовательно населявшие Атлантиду, согласно Скотт-Эллиоту, подрасы рмоагелей и толтеков:

*Оттого само их имя – золото и сталь,
Имя гордое Атланта – Тольтек, Рмоагаль. <...>
Вход Огнем обозначался в древний Город Вод,
Что иначе звался – Город Золотых Ворот.*

В любом случае, остается несомненной та большая роль в формировании убеждений символистов о существовании Атлантиды, которую сыграла теософская и антропософская историософия, включающая представления о цепи коренных рас – Полярной, Гиперборейской и Лемурийской

эпохах – и преобразении послеатлантического человека²⁹. Символические значения этих представлений «по учению современных теософов, заявляющих, что они наследники тайного знания древних» [Белый, 2010, с. 353] рассматривает А. Белый в примечаниях к статье «Эмблематика смысла» (1909), однако большая их часть, в связи со своей маргинальностью для господствовавшей культуры, оставалась в критических публикациях символистов подспудной и находима лишь в стихах. Историософия уничтоженной катастрофами череды коренных рас Лемуруров и Атлантов, несших предвечную духовную культуру, проявляется в поэтическом наследии символистов, например, в стихах В. Брюсова: «Были Лемуры, атланты и прочие» (1924 г.), «Впервые светоч из священных слов / Зажгли Лемуры, хмурые гиганты; / Его до неба вознесли Атланты», – который проецировал эзотерический миф на эсхатологические настроения его революционной современности: «Все ж от Лемурии / Был путь до Красного Кремля» [Брюсов, 1974, с. 161, 383, 428].

В своей аналитической работе «Учители учителей. Древнейшие культуры человечества и их взаимоотношение» В. Брюсов перечисляет наиболее существенные современные источники эзотерических преданий о культуре атлантов, оживающих в его стихах: «Особое место занимают работы об Атлантиде оккультистов и теософов, даже шире – вообще мистиков <...> В новое время об Атлантиде, в этом духе, писали: Элифас Леви, Фабр д'Оливе, Луи Лукас³⁰, Блаватская, Мид, Скотт-Эллиот, Папюс, Э. Шюре, Р. Штейнер и др.» [Брюсов, 1975, с. 422]. Отметим, что В. Брюсов обращается здесь не только к основателям и последователям теософских и антропософских доктрин истории, но и к таким ярким представителям французской оккультной историософии, как Фабр д'Оливе и Элифас Леви. В своих историософских размышлениях А. Белый и М. Волошин также неоднократно обращаются к трудам французских эзотериков д'Оливе, де Гуайта и д'Альвейдра. К сожалению, о взглядах на Атлантиду этих известных французских эзотерических мыслителей до настоящего времени отсутствует критическая русскоязычная литература, однако тема Атлантиды занимала важнейшее место в их историософии,

29 Подробнее об антропософском учении о человеке в атлантическую и послеатлантическую эпохи см. выписки по теме из работ Р. Штейнера на сайте «Энциклопедия духовной науки» [URL:] <http://bdn-steiner.ru/modules.php?name=Anthropos&go=page&pid=106> (доступ от 15.05.2016).

30 Имеется в виду Луи Люка (Louis Lucas, 1816–1863) – французский химик и биолог, истолковывавший алхимическое делание через герметические тексты, автор идей о «трансцендентных» физике и химии в их связи с живой природой и книг по алхимии и «новейшей», т.е. оккультной медицине. Пример исследователя, пытавшегося соединить научные и герметические представления своего времени, работы которого оказали большое влияние на Папюса и Э. Леви.

что являлось предметом внимания русских символистов, обращавшихся к первоисточникам³¹.

Английский исследователь западного эотеризма Жоселин Гудвин (*Joscelyn Godwin*) недавно посвятил специальную монографию «Атлантида и циклы времени: пророчества, традиции и оккультные откровения» теме Атлантиды в западной эотерической традиции. Это комплексное исследование основных оккультных учений об Атлантиде уделяет особую главу «Французской эотерической традиции», где автор рассматривает место Атлантиды в философии истории Фабра д'Оливе и синархической истории Сент-Ив д'Альвейдра [Godwin, 2011, р. 36–63], к которой мы и отсылаем читателя для более обстоятельного ознакомления с вопросом.

Однако здесь необходимо кратко остановиться на отмеченном уже одним из пионеров в исследовании западного эотеризма Джеймсом Уэббом факте того, что оккультная концепция последовательных доисторических рас, позже принятая теософско-антропософским истеблишментом, первоначально была предложена Фабром д'Оливе. В этой связи Уэбб писал: «Отцом французской линии традиционалистской мысли был Антуан Фабр д'Оливе (1767-1825) <...> В конце жизни он опишет в *Истории философии человеческой расы (Histoire philosophique du genre humain, 1824)* полностью воображенную историю исчезновения Атлантиды, которую в дальнейшем станут изображать оккультисты. Это огромное исследование 12000 лет человеческой истории вводит в оккультизм концепцию о нескольких последовательно населяющих землю расах людей, которую Блаватская развивает в Тайной Доктрине. Фабр д'Оливе думал, что некогда в районе Северного полюса появилась и распространилась далее правящая черная раса. Красная же раса в значительной степени погибла в Атлантиде. <...> Так Фабр д'Оливе привил эотерической Традиции понятие благовидной предыстории» [Webb, 1974, р. 270]. Поскольку русские символисты обращались как к теософской и антропософской «доисторическим» расовым доктринам, так и трудам самого Фабра д'Оливе и продолжателей его «предтрадиционалистской» историософии (течение эотерического традиционализма обычно начинают с трудов Р. Генона в начале XX века), то использовать предложенное Г. В. Нефедьевым понятие «теософско-антропософского значения» образов Атлантиды в творчестве символистов, без учета французской «предтрадиционалистской» эотерической традиции, следует с большой осторожностью.

31 Отметим также, что книги Фабра д'Оливе с многочисленными пометами Волошина и, возможно, А. Белого (бравшего труды Фабра д'Оливе для чтения во время пребывания в гостях у Волошина) сохранились в Мемориальной библиотеке Дома-музея поэта в Коктебеле, что свидетельствует об их глубоком внимании к первоисточникам при изучении творчества французского мистика-историософа.

В подтверждение нашего тезиса приведем и то обстоятельство, что, как известно, Р. Штейнер подвергал теософскую расовую историософию ожесточенной критике. Так, уже в ранних лекциях и статьях доантропософского периода 1904-1908 гг. из цикла «Aus der Akasha-Chronik» («Из акаша-хроники») (подробнее см. примеч. 11) Штейнер утверждал, что «человечество в будущем будет расчленено на такие части, которые больше нельзя уже будет назвать “расами”. Ходовая теософская литература произвела в этом отношении много путаницы. В особенности это произошло благодаря одной книге, – <...> А.П. Синнетта “Эзотерический буддизм”. В ней новое развитие изображено так, словно “расы” вечно одинаковым образом повторяются через мировые кругообороты. Но это совершенно не так. И то, что заслуживает название “расы”, также возникает и исчезает» [Штейнер, 1914, с. 232]. Таким образом, по крайней мере в ряде случаев значение аллюзий на «эзотерическое предание» о расах требует уточнения или указания возможного первоисточника.

В качестве иллюстрации разберем один из выводов статьи «Сон об Атлантае» [Нефедьев, 2005, с. 200] Г. В. Нефедьева – на сегодняшний день наиболее глубокого и последовательного исследователя эзотерических источников образа Атлантиды в русском символизме. В этой связи рассматриваемый нами с методологической точки зрения пример можно считать показательным, не умаляя тем важного научного значения публикаций исследователя. По заключению Нефедьева: «В драме В. Брюсова “Земля” <...> одному из главных героев является Дух последней колдуньи, умевшей читать отрывки из книг атлантов, и пророчествует о близком Конце Мира и гибели пятой человеческой расы. Несмотря на тот факт, что среди “имен мексиканских”, которые носят все герои драмы (например: Неватль, Тлакатль, Теотль и др.) отсутствует имя “Тлаватль”, мы можем утверждать, что оно было знакомо Брюсову, и именно в теософско-антропософском значении». Учитывая, что драма «Земля» создавалась В. Брюсовым в 1905 году, за семь (!) лет до раскола в теософском движении и образования Антропософского общества, утверждение автора о «теософско-антропософском значении» имен и метафор драмы исторически неточно, что очевидно сужает круг применимости этого, предложенного самим же Г. В. Нефедьевым понятия, ставшего здесь клише. Отметим также, в этой связи, что первые визионерские описания психологических образов подрас, данные Р. Штейнером в цикле лекций, а затем статей 1904-1908 гг. о хрониках акаши в предназначенном для узкого «посвященного» круга малотиражном журнале Штейнера «Люцифер-гнозис» (“Lucifer-Gnosis”, 1904/05), стали известны в России не ранее 1908 г., а опубликованы были в русском переводе в 1912 и 1914 гг. Тогда же появляется и ценимая В.

Брюсовым книга близкого знакомого Р. Штейнера Э. Шюре «Божественная эволюция» [Schuré, 1912], объединившая историософию Фабра д'Оливе с работами Скотт-Эллиота и Штейнера об Атлантиде и Лемурии. Возникает закономерный вопрос, в каких случаях мы можем говорить об антропософском влиянии, а в каких – о влиянии работ самого Рудольфа Штейнера (формально относящихся к периоду его деятельности в немецкой секции Теософского общества)?

С другой стороны, анализ обращающихся к теме Атлантиды работ В. Брюсова показывает внимательное знакомство писателя с трудами Скотт-Эллиота по истории Атлантиды и Лемурии, в которых вводится мексиканский контекст имен атлантических рас толтеков и тлаватлей и рассказывается о воцарении древних родов подчас Атлантов в Мексике и Перу [Scott-Elliot, 1901, Chap. 1]. Учитывая это, вряд ли уместно привлекать дополнительно антропософский контекст для истолкования метафорического значения атлантических образов и имен как в творчестве Брюсова, так и других символистов, хорошо знакомых с первоисточниками эзотерической истории Атлантиды. Безусловно, влияние специфично антропософских идей о психологии и духовном мире атлантов может быть найдено у глубоко увлеченных идеями Штейнера и примкнувших к Антропософскому обществу А. Белого и М. Волошина, но оно должно быть доказательно выделено из общего контекста используемой ими оккультной мифологии Атлантиды западного эзотеризма³².

В этой связи, вероятно, для обозначения эзотерических истоков атлантической мифологемы символизма, включившей элементы всех рассмотренных нами представлений об «атлантической расе», в будущем должен быть найден более общий термин в рамках современных исследований западного эзотеризма как научной дисциплины. До этого мы предпочитаем говорить в настоящей работе о влиянии на специфическое литературно-мировоззренческое течение русского символизма мифа об Атлантиде западного эзотеризма в целом (что и вынесено в заглавие работы), либо выделять очевидные аллюзии на конкретные первоисточники. В противном случае обобщающий анализ подавляющего количества отечественных исследований образа Атлантиды в литературе Серебряного века может привести к необоснованному заключению о «штейнерианстве» атлантической мифологемы русского символизма.

С другой стороны, необходимо выделить и оценить собственно антропософскую специфику рецепции мифа об Атлантиде в атлантичес-

32 См., напр., обширную библиографию западных исследований, посвященных выявлению роли различных теософских и антропософских идей в творчестве А. Белого, приведенную в статье: [Seidel-Dreffke, 1998].

ской мифологеме русского символизма. Внимание увлеченных идеями Р. Штейнера символистов и близких к их кругу писателей к антропософскому изводу эзотерической историософии Атлантиды может быть оценено, в частности, при обращении к их архивам и кругу чтения. Так, в Мемориальной библиотеке М.А. Волошина коктебельского Дома-музея поэта сохранилась содержащая многочисленные пометы М. Волошина (и, возможно, М. Сабашниковой) «История Атлантиды» Скотт-Эллиота во французском переводе [Scott-Elliot, 1901]. Сочинения Р. Штейнера также включают отмеченные Волошиным фрагменты об Атлантиде. Например, французское издание книги Р. Штейнера «Окультная наука» [Steiner, 1914] (Кат. № МБ 7144) содержит многочисленные пометы поэта по теме преобразования коренных рас от гиперборейской через атлантическую эпохи. В частности, Волошин отчеркивает мысль Штейнера: «Миссия послеоатлантического человечества – все более и более завоевывать физическую действительность, стать господином над миром физических явлений»³³. Не останавливаясь подробно на общем теософско-антропософском мифе о преемственности и становлении духа в череде катастрофических культур, выделим отличительную особенность эзотерической историософии атлантической расы у Р. Штейнера, которой является, по нашей предварительной оценке, подробное описание древних способов мышления атлантов (см. примеч. 6 и 11). Эти визионерские описания имеют как вероятные, так и очевидные параллели с теоретическими изысканиями младосимволистов А. Белого и Вяч. Иванова в области разработки и осмысления «языка русского символизма», в особенности – поэтического «припоминания» и магии имен³⁴, что составляет предмет отдель-

33 [Steiner, 1914, s. 244]. М. Волошиным отчеркнуты и подчеркнуты строки 23–24: «la mission de l'humanité post-atlantéenne, qui était de conqueror la nature physique...».

34 См., напр.: «Теперь люди мыслят в понятиях; атлант мыслил в образах. И когда в душе его возникал какой-нибудь образ, то он припоминал многие другие подобные же образы, пережитые раньше, и этим руководствовался в своем суждении. Поэтому и обучение тогда было иным, чем в позднейшие времена. Оно не стремилось к тому, чтобы вооружить ребенка правилами или изошрить его рассудок» [Штейнер, 1914, с. 8]. Штейнер подчеркивает фундирующую жизнь атлантов роль памяти, которая во многом заменяла рассудок и авторитетом пользовался, естественно, не тот, кто много учился, а тот, кто много помнил, т.е. много прожил. Чтобы принять решение, атлант оживлял в своей памяти все сходные ситуации. Особые свойства психики, согласно Штейнеру, были присущи посвященным всех времен, которые сохраняли связь с высшими мирами: они были членами тайных общин, причастными к откровениям и мистериям, которые были открыты еще «посланникам богов» (у атлантов). См.: Штейнер Рудольф. «Атлантида и Лемурия», оригинал. издание: [Steiner, 1923]. Основы подобного видения атлантов у Штейнера были вероятно заложены не только Блаватской, но и М. Генделем, который, например, в книге «Космогоническая концепция розенкрейцеров» пишет, что во времена атлантов: «Человек руководствовался внутренним восприятием больше, чем внешним зрением» [Гендель, 1994, с. 53]. Эти идеи получили продолжение. Так, «вспоминанию» своих инкарнаций и «видениях» Атлантиды в современной медиумической практике и литературе Нью-Эйдж частично посвящено исследование В. Ханegraафа [Hanegraaff, 1996, p. 309–313], в том числе «возвращению Атлантиды» [Hanegraaff, 1996, p. 353–354].

ного исследования и выходит за рамки данной статьи. Отметим лишь, что такие искания привели к важным семиотическим достижениям, о чем уже говорилось ранее, однако порою доходили до анекдотичного. Так, в своих воспоминаниях А. Белый описывает «эксперимент» по «вспоминанию» своей инкарнации в Атлантиде Эллиса: «(это было в эпоху, когда он вообразил себя оккультистом), он с такой потрясающей яркостью изобразил мне жизнь мифической Атлантиды, что меня взяла оторопь» [Белый, 1990а, с. 43].

В заключение нашей методологической дискуссии приведем отзыв В. Брюсова о наиболее ценных с точки зрения информации о эзотерическом предании об Атлантиде трудах эзотериков начала XX века (современных Брюсову): «Подробно рассматривает возникновение культуры Атлантиды – Э. Шюре в своей интересной книге «Божественная эволюция» [Брюсов ссылается в примечании на повторное издание книги: «É. Schuré, “L'évolution divine”, P. 1913», что позволяет датировать вероятный нижний временной предел его знакомства с работой Шюре, – AP], где автор начинает обзор с той геологической эпохи, когда человек (будущий атлант) был еще крылатым, ящерицеподобным существом (отголосок одной естественнонаучной гипотезы). Многое, притом с большими деталями, сообщает об Атлантиде в своих лекциях, популярный у нас, Рудольф Штейнер. Наконец, с именем Скотт-Эллиот появилась специальная книга об Атлантиде, в которой изложена вкратце вся история Атлантиды, с древнейших времен до года ее гибели, описаны флора и фауна материка, изъяснены основные законы царства атлантов, их религия, их обычаи, образ их домашней жизни и т. д. Автор нигде не открывает методов, какими получены им эти подробнейшие сведения, ограничиваясь заверением, что он писал не по произволу, но постоянно критически проверяя получаемые выводы... В этой книге, как и в других сочинениях оккультистов, приходится верить автору на слово, поэтому науке пока нечего делать с их утверждениями» [Брюсов, 1975, с. 422].

Внимание к эзотерическому преданию об Атлантиде в критическом отзыве Волошина на «Теггор Antiqu[u]s» открыто объяснялось тем, что: «Кроме свидетельства Платона и эзотерических преданий, мы не имеем никаких доказательств существования и гибели Атлантиды» [Волошин, 2007, с. 118].

В лекции об Атлантиде близкого к символистам о. П. Флоренского, где обсуждаются статьи-рецензии Волошина и Вяч. Иванова по поводу картины Бакста, также приводится перечень наиболее существенных научных или содержащих эзотерические предания публикаций об Атлантиде. В примечаниях Флоренский прилагает ссылки на множество

научных публикаций об Атлантиде, часть которых поясняет цитаты из статей Волошина и Вяч. Иванова, что позволяет увидеть в них не только обозначенные, но и оставшиеся за скобками смыслы. Одно из примечаний Флоренского посвящено также обзору литературы о эзотерических преданиях об Атлантиде, включенной в символистский дискурс. Приведем это важное свидетельство: «Оккультные предания свидетельствуют о катастрофической гибели даже двух обширных материков: Лемурии – от “вулканического огня” и Атлантиды – от “волн как бы громадного прилива, затопившего поверхность земли” (см. лекцию Эдит Уорд, – “Теософия и современная наука”, – русский перевод которой помещен в “Вопросах Теософии”. Выпуск 1-й. СПб., 1907. – Тут же, на с. 125–128, указаны некоторые любопытные параллели между оккультными преданиями и данными геологии). – Насельники последнего из них, атланты, принадлежали, по воззрениям теософов, к четвертой человеческой расе (из 7-ми), непосредственно предшествовавшей пятой расе – носительнице западно-европейской культуры. – Мотив об Атлантиде – один из любимых, даже назойливых в оккультной литературе, так что я затрудняюсь сослаться на то или другое сочинение. Читатель может найти разработку этих преданий в сочинениях Е. П. Блаватской, Рудольфа Штейнера, Теофила Паскаля, Э. Шюрэ и множества других более и менее видных представителей оккультизма; русский перевод некоторых из этих сочинений помещался в журналах “Теософическое Обозрение”, “Вестник Теософии”, “Теософская жизнь” и т. д. и в сборниках “Вопросы Теософии”» [Флоренский, 1994, с. 87]. В лекции Флоренского статья-отклик Волошина на картину Бакста соотносится с аналогичной работой Вяч. Иванова, о которой следует сказать особо.

Гиперборейская лебединая память у Вяч. Иванова

Немногим позднее М. Волошина, в журнале «Золотое руно» (№ 4, 1909) Вячеслав Иванов также публикует отзыв о картине Льва Бакста «Древний ужас» (1908), посвященной Атлантиде. Вяч. Иванов, вслед за Платоном, помещал Атлантиду «к западу, за Геркулесовы Столпы» [Иванов, 1979, с. 95] и почитал ее воинственным наследником гиперборейских знаний и главным врагом эллинской праевропейской культуры. Колонии Атлантиды Вяч. Иванов видел в Эгейской цивилизации и на Крите. К самой атлантической культуре относился неоднозначно, поскольку, опять же, следуя

Платону³⁵, смена эпических поколений у атлантов привела к истощению в них той божественной природы, которую можно было считать наследием Гипербореи, что, в итоге, и привело Атлантиду к гибели. Подобные образы мы встречаем также в поэме-мелопее Вяч. Иванова «Человек», где в потоке гибнут «преступные святыни»:

*Питавший чистых золотым плодом
От Древа Жизни, остров лебединый
Давно застыл гиперборейской льдиной;
Погиб Атлант в потоке вод седом. <...>
Сменила Атлантида мглу хором
Закуранных на влажные пещеры,
На соль морскую – хульные кратэры
Волшебных нег и ведовских истом.*

Однако, вслед за строками о погибших Гиперборее и Атлантиде Вяч. Иванов пишет:

*Былого отреченные страницы,
Вас, Памяти вселенской письмена,
Не может скрыть земля, ни смыть волна,
Как туча – судороги гроз, зарницы.*

В монографии С. Д. Титаренко о творчестве Вяч. Иванова было показано, что архетипическая идея вечного возвращения трансформируется у Вяч. Иванова в жизнетворческий миф [Титаренко, 2012, с. 104]: «Мета-текст творчества Вячеслава Иванова спроецирован на миф исканий сокровенного знания на основе мифологических мотивов памяти и вечного возвращения» [Титаренко, 2012, с. 644]. Из жизнетворческих мифологем «наиболее актуализированными в творчестве Иванова и системе русского символизма начала XX века стали следующие: миф об андрогине, основанный на архетипе «круглого человека» или первочеловека («Пир»), миф об анамнесисе (припоминании) души как способе получения сокровенного знания, связанный с архетипом Памяти Предвечной или Первопамяти («Федр», «Федон», «Менон»)» [Титаренко, 2012, с. 476]. «Носителями культурной памяти человечества выступают «посвященные» – жрецы,

35 «В продолжение многих поколений, пока <...> в них сохранялась божественная природа, все их богатство увеличивалось. Но когда божественная доля (η τοῦ θεοῦ μοῖρα) начинала ослабевать в них, многократно смешиваемая со смертным началом (πολλῶ τῷ θνητῷ) и над ними взял верх человеческий нрав (τὸ ἀνθρώπινον ἦθος ἐλεγκράτει), они не смогли долее выносить свое богатство и утратили благопристойность» (Платон. Критий 120e–121b). Подробнее о мотиве смены эпических поколений в предании об Атлантиде см.: [Крайко, 2006].

поэты, художники, архитекторы» [Титаренко, 2012: 71]. Эти наблюдения, по нашему мнению, показывают важное место мифов о Гиперборее и Атлантиде в творчестве Вяч. Иванова, для которого одной из главных задач «онтологической» поэзии служило воскрешение поэтом «живущего в темной памяти древнего мифа» [Иванов, 1987, с. 518]. «Тайным деланьем» поэта-символиста оказывается облачение в слова воспоминаний души о божественном творческом Логосе, своем происхождении и истории, а символизирует такое «припоминание» – Гиперборея. Так, перу Вяч. Иванова принадлежат написанные в 1914-1936 гг. отдельные «гиперборейские» стихотворения «Гиперборейская Быль», *Taedium phaenomeni* («Гиперборей»), а также циклы «Лебединая память» и «Певец у суфитов». Образ гиперборейских лебедей у Вяч. Иванова основан на платоновских «Федоне» (85b) и «Государстве» (X, 620a: душа Орфея выбирает жизнь лебеда), а также рассказе Гимерия о живущих «за Бореєм», т.е. на крайнем севере, гиперборейцах, в чью страну Аполлон отправляется на запряженной лебедями колеснице. Вяч. Иванов опубликовал поэтический перевод гимна к Аполлону Алкея, в котором рассказывается о пребывании Аполлона в Гиперборейях [Алкей и Сафо, 1914, с. 33–34]. Однако, «классический» гиперборейский сюжет настолько трансформируется Вяч. Ивановым в миф о поэзии как памяти-анамнезисе, что, по мнению итальянского исследователя его творчества А. Шишкина: «есть основание говорить о собственном ивановском гиперборейском мифе» [Шишкин, 1996, с. 299], вернее сказать – созданной им «гиперборейской мифологеме». В цикле Вяч. Иванова «Певец у Суфитов», поэт – «веры гиперборейской», т.е. соискатель платоновской памяти как предвоспоминания души, и «Гиперборейских / Он тайнодейный / Наперстник струн». Суфий говорит ему: «Брат лебедей в священстве Аполлоновом, / В гиперборейской памяти <...> Той памятью мечты твои пронизаны, <...> поэт!». Гиперборейская «лебединая память» поэта, для Вяч. Иванова, это то, что «говорит Платон, и Память Предвечная (*αὐαμνησίς*): воспоминание души о довременном созерцании божественных Идей. Она – источник всякого личного творчества <...> Ибо творчество совершается в Духе <...> пророческие дары Духа – <...> раскрываются памятью о бытии первом» [Иванов, 1979, с. 92]. Представления о мистериальных основаниях творчества как платоновском «припоминании» творцом и духовном знании врожденных истин, заложенного в душе до ее земного рождения опыта («Федон», 73–78, «Менон» 81b-86b, «Федр», 249c), легли в основу «гиперборейских» взглядов Вяч. Иванова на роль символизма в поэзии и искусстве

в целом:³⁶ «по совершении Человека, всего себя вспомнит Адам, во всех своих ликах, в обратном потоке времени <...> и первозданный вспомнит свой Эдем. Так и художник тогда наиболее творец, когда пробуждает в нас <...> память Мировой Души». Эдем души для Вячеслава Иванова – любимая Аполлоном «страна блаженных» – Гиперборея³⁷.

Соприкасавшимся с кругом символистов критикам-современникам символистская мифологема о мистической «атлантической памяти» была знакома. Вот характерный фрагмент из письма ученика С. Дурьлина филолога и поэта Д. С. Усова к будущему биографу и публикатору творчества Черубины де Габриак³⁸ Е. Я. Архиппову. В 1920-21 гг. Архиппов написал статью о поэзии Черубины «*Couronne Mystique*», в первой главе которой большое внимание уделил теме «памяти об Атлантиде». По поводу этой статьи Усов пишет: «у Черубины, по-моему, атлантической памяти нет, и из русских поэтов новейшей формации она, если есть, то только у Вяч. Иванова и Ф. Сологуба (ни в коем случае не у Бальмонта!). Это была бы весьма благодарная тема для целого экскурса. Разработайте ее!».³⁹ Замысел этот остался неосуществленным.

Образ гиперборейских лебедей возвращается в стихотворении Вяч. Иванова «Атлантида», но уже как «лебедей заката», поскольку, как отмечает Г. Нефедьев, его «можно рассматривать как своего рода переадресацию гиперборейской символики лебедей их атлантическим собратьям» [Нефедьев, 2003, с. 228]. Это стихотворение содержит уже не столь негативные атлантические коннотации, как упомянутые ранее мелопея «Человек» и эссе о картине Бакста. Согласно выводам Г.В. Нефедьева: «“Атлантида” Вяч. Иванова занимает совершенно особое место, причудливым образом совмещая в себе мифотворческие, оккультные и экзистенциально-биографические подтексты» [Нефедьев, 2003, с. 231]. Нефедьев поясняет: «В стихотворении “Атлантида”, входящего в пятую книгу “*Cor ardens*” – “*Rosarium*”, мы встречаемся уже с иной образностью <...> Суть ее – в образе “розы”, в мифопоэтике Иванова становящейся символом пламенного сердца Атлантиды. Это сердце похищают лебеди, после чего остров погружается на дно океана. Упоминание далее “братьев” как хранителей розы (“Храните розу,

36 См., напр.: «Гиперборейская Быль» открывала цикл в проектах стихов 1915–1917 гг. Главный смысловой контекст задавался названием цикла – “Лебединая память”. Этот контекст был соотношен со скрытым стержнем всего ивановского творчества <...> Таким образом название “Лебединая память” указывало и на лебединый миф у Платона и на исходящие из Платона ивановские идеи о культуре и искусстве» [Шишкин, 1996, с. 297–298].

37 Культ Аполлона Гиперборейского связан с лебедями, т.к. бог прибыл из Гипербореи в Дельфы на колеснице, запряженной лебедями, см., напр.: [Пиндар, 1980, с. 109–110].

38 Т.е. к Е.И. Дмитриевой (Васильевой), поэта и видного антропософа, полномочного представителя Р. Штейнера в России.

39 Письмо от 11 декабря 1921. Опубликовано: [Нешумова, 2007].

братья!») позволяет уже говорить о розенкрейцерской тематике стихотворения. Это не удивительно, поскольку последняя в той или иной степени присутствует во всем корпусе текстов “Rosarium’a”, писавшегося Ивановым в основном летом 1910 г. Как известно, это был последний период его общения с А.Р. Минцловой (перед ее таинственным исчезновением осенью 1910 г.), пытавшейся привести Иванова к розенкрейцерскому посвящению⁴⁰. <...> Связь Атлантиды с братством Розы и Креста – является вполне устоявшимся сюжетом в оккультной литературе XIX и XX веков⁴¹ <...> Таким образом, Атлантиду в транскрипции Иванова можно трактовать не как погибшую страну, но как еще живую (и символически и эзотерически)» [Нефедьев, 2003, с. 227-228]. Тема «живой Атлантиды» в связи с розенкрейцерством у Вяч. Иванова также была подробно исследована Г. Нефедьевым, согласно выводам исследователя: «Сохранились слова Минцловой (в дневниковой записи Э. К. Метнера) об исторически преемственной связи розенкрейцерского ордена с Атлантидой и Гипербореей: “Р<озен>К<рейцерство> древнее древнего, но явление севера (м<ожет> б<ыть> Атлантиды)”. В письмах Минцловой к Вяч. Иванову Атлантида упоминается неоднократно. Так, например, сохранился письменный отзыв Минцловой о статье Иванова «Древний ужас», где она высказывает свои замечания относительно написанного Ивановым об Атлантиде. Некоторые мысли Минцловой, связанные с розенкрейцерством и Атлантидой нашли свое отражение и в стихотворении «Атлантида». И, видимо, только зная их, можно реконструировать эзотерический подтекст на первый взгляд непонятных строк «Но живы властелины / Подводной глубины». В письме к Иванову от 10 октября 1909 года она писала своему confidentу: “В то мгновение, когда ушли из Атлантиды на Восток, лучшие силы ее – как мыши бегут с корабля, в минуту опасности!... В мгновения гибели Атлантиды – когда она “отпустила” от себя всех сынов своих, пожелавших уйти, – остался на Западе один, великий Посвященный. Имя его – не произносимо словами, есть только знак его – Роза. Он остался хранителем всех тайн и знаний Атлантиды. Он остался, чтобы оберегать их – и чтобы *встретить* учение Христа <...> Роза Атлантиды припала к Кресту благоговейно <...> И этот праотец Р<озен>Кр<ейцеров> – живет и поныне”. Вполне вероятно, что именно это визионерское откровение Минцловой послужило отправной точкой поэтического замысла Вяч. Иванова. Только отсюда становятся понятны *живые* атланты-розенкрейцеры» [Нефедьев, 2003, с. 229].

40 Подробнее об этом влиянии см.: [Богомолов, 1999; Рычков, 2011].

41 Об отношении различных течений розенкрейцерства к Атлантиде см.: [Godwin, 2011, p. 218–234].

**«Допеть за смолкшими современниками»:
историософские итоги Д. Мережковского**

Д. С. Мережковский подвел своеобразный историософский итог атлантической мифологеме русского символизма, уже в эмиграции опубликовав в составе трилогии «Тайна трех» книгу «Тайна Запада: Атлантида и Европа» (Белград, 1930/1931), всколыхнувшую в Европе интерес к мифам о погибших цивилизациях и глубинной религиозно-философской подоплеке преданий о них. Об этом сочинении Мережковского написано довольно большое число критических комментариев [Андрущенко, 2007; Осьминина, 2009; Покачалов, 2000; Слинко, 2006; Солнцева, 1999; Тиме, 1999; Цыбин, 1992]. Так, В. Цыбин метко отметил, что для русской эмиграции трагическая гибель старой России была равносильна вселенской катастрофе: «Россия – новая Атлантида» [Цыбин, 1992]. Однако, мы акцентируем внимание на этой работе как итоге историософской атлантической мифологемы русского символизма. Как было особо отмечено в недавнем диссертационном исследовании Е. А. Осьминой: «Мережковский в эмиграции <...> допевал за уже умершими или замолкшими современниками» [Осьминина, 2010, с. 43]. «Писатель хорошо знает символистскую традицию изображения Атлантиды и Египта, бытовавшую в русской литературе начала века, и использует ее. В эмиграции он как будто досказал то, что не успели договорить его великие современники Серебряного века, приводя те же мифологемы, наделяя их тем же смыслом и опираясь на те же источники» [Осьминина, 2010, с. 13].

Ключ к «гиперборейской вере» символистов в «лебединую память», позволяющую провидцу тропую мифа прийти к истокам древних символов, и сформулированной в описанной выше гиперборейской мифологеме Вяч. Иванова, также находится на страницах этой книги: «Стаи перелетных птиц каждый год слетаются туда, где была Атлантида, кружатся над водою, ищут земли, не находят, и часть их падает в воду, изнеможенная, а остальные улетают обратно. То, что мы называем «инстинктом», – вещь «знание-воспоминание», *anamnesis* Платона, – сильнее в животных, чем в людях: десять лет для него минута. Древнюю родину, Остров Блаженных, помнят они, как вчера... Помнит и вещей мудрец: в поисках древней родины, кружится над океаном, ищет земли, не находит ее, падает в волны и, умирая, сладкозвучно поет Гиперборейский лебедь, Платон» [Мережковский, 1992, гл. XXIII].

Опираясь на отзвуки мифа об Атлантиде в различных культурах, Мережковский пытается разгадать в прошлом тайну будущего и приходит к выводам, аналогичным знаменитому «Закату Европы» О. Шпенглера, став-

шими в середине 30-х годов своевременным, но не услышанным предупреждением всему культурному человечеству. Описывая современную ему Европу наследницей Атлантиды через греческую культуру и мифологию («Атлантида – семя Европы»), Мережковский стремился показать гибель цивилизаций в истории человечества как переход от одной Атлантиды к другой, который неизбежно сбудется и для Европы⁴²: исчезновение Атлантиды оказывается первым в череде «локальных апокалипсисов» цивилизаций и потому его постижение несет жизненно важный для настоящего эвристический смысл: «никогда еще так близко не заглядывало в лицо будущему бывшее».

С религиозно-историософской позиции, метаисторическая культура Атлантиды для Мережковского – модель богочеловечества. Поэтому: «Человеку надо измениться физически, чтобы сделаться Богом, – переиначивает Мережковский гиперборейский секрет символистского творчества в рецепт познания и обретения контроля над грядущим цивилизационным кризисом: “Измениться физически” – значит, не умирая <...> вернуться с чужбины на родину – в “Атлантиду” из Истории». Иначе, для нового, «Третьего человечества», по мысли Мережковского, наша история будет таким же мифом, как ныне – история Атлантиды.

Это изменение человека видится Мережковскому в русле учения калабрийского аббата Иоахима Флорского (1132–1201) о Третьей эпохе Святого Духа, где люди будут обладать духовными телами, а церковь упразднится в пользу «соборного» богочеловечества. Тринитарная историософия Иоахима Флорского служит семантической скрепой поздних произведений писателя, особенно отчетливо оно описано в романах-эссе Мережковского «Данте» и «Франциск Ассизский». Учение Иоахима и позднейший иоахимизм оказали значительное влияние как на протестантских мистиков (Я. Беме), философов (Шеллинг, Вл. Соловьев), так и классиков европейской (Данте) и русской (Достоевский) литературы, в том числе «старшего» символиста Мережковского, в творчестве которых оно обрело новую жизнь. В.В. Полонский в своей недавней монографии показывает Иоахима Флорского «идейным прашуром» Мережковского, в духе которого писатель осознает XIX и XX столетия как переходный период гибели «эона века сего», а его тринитарная диалектика становится основой историософского прамифа и содержания практически всех поздних произведений Мережковского [Полонский, 2008, с. 147]. По выводу исследователя, книги позднего

42 Обращенные к мифу эсхатологические настроения культуры Серебряного века были сформулированы подобным образом автором поэмы «Гибель Атлантиды» (1912) В. Хлебниковым в 1915 году: «сказки, – память старца или нет? Иль детское ясновидение? Другими словами, я думал: потоп и гибель Атлантиды была или будет? Скорее я склонен был думать – будет» [Хлебников, 1986, с. 602].

Мережковского «совокупно образуют единый профетико-историсофский хилиастский “текст” <...> подобие общесимволистского “гипертекста” рубежа XIX-XX веков» [Полонский, 2008, с. 122, 267]. Мережковскому и ряду младосимволистов, «впитавших» иоахимизм вместе с соловьевством в свои мировоззренческие основания, социальные катаклизмы выделялись в контексте тринитарных представлений Иоахима Флорского и Вл. Соловьева (придавшего его учению о грядущей эпохе Духа софийный облик ключевого российского теоретика эсхатологического историософского хилиазма) об истории как духовно-религиозном процессе, цель и смысл которого в приближении к изменяющей облик человека Третьей эпохе, сопровождаемой глобальными изменениями европейской «духовной истории» и предваряемой кризисными проявлениями (по Иоахиму – явлением антихриста). В обращаемом к Атлантиде сочинении Мережковский сопоставляет эзотерическое предание о духопонимании атлантами предшествовавших им более божественных рас с идеями богочеловечества Третьей эпохи Св. Духа. В заключение необходимо подчеркнуть различие эсхатологических оснований метафорического образа Атлантиды у Мережковского, продолжающего воззрения символистов и основанного на мистико-религиозном понимании смысла истории в духе иоахимизма и историософии Вл. Соловьева, с последующими версиями катастрофического возвращения Атлантиды (или «пришествия» инопланетян), предложенными представителями движения Нью-Эйдж.

Научные основания атлантической мифологемы символизма

Исследователями историософского трактата «Атлантида-Европа» было показано, что «Мережковский использует практически все современные ему труды по атлантологии и обращается к основным историческим источникам» [Осьминина, 2010, с. 13], а также «отмечено сходство толкований (Атлантида – пра-культура), общность источников и тождество символов. Вывод Брюсова, о торжестве «традиции» (до некоторой степени – оккультной, мистической) над “наукой”, соотносится с заключением Мережковского, о торжестве “мифа” над “историей»» [Осьминина, 2010, с. 29]. Однако, не только В. Я. Брюсов и Д. С. Мережковский, но и другие символисты привлекали современные им работы историков и археологов при осмыслении темы Атлантиды. Так же поступает и А. Белый. Так, Сфинкс у Андрея Белого в путевых заметках «Африканский дневник»: «уже шестьдесят почти длинных веков он глядит на восток; а исшел, воплотился он, верно, из более ранней эпохи <...> Не на десятки, на сотни столетий; и ранее; эта культурная линия теплилась

в <...> Атлантиде, которую ныне признали ученые; так утверждает профессор И. Вальтер [Вальтер, 1911а; Вальтер, 1911б], что «Атлантида представляется нам первоначальной родиной» [Белый, 1994а, с. 448]. Но особенно вдохновляли русских символистов исследования Лео Фробениуса, одного из ключевых немецких этнографов начала XX века, впоследствии – основателя института на принципах созданной ученым культурно-морфологической школы т.нз. «диффузионизма». Фробениус акцентировал внимание на важности культурной преемственности в истории человечества, которая сводилась им к истории контактов, заимствования и переноса культур. Послойно освобождая ту или иную современную культуру от внешних влияний, через «культурные круги» Фробениус предполагал углубиться к ее древнейшей составляющей в изначальном виде. Этот подход оказался перспективен в области исследования мифов и весьма напоминал представления самих символистов, так что был одновременно воспринят и признан ими как в научном, так и эзотерическом контекстах. С 1908 г. по 1912 гг. Фробениус проводил экспедиции в Африку, на юго-западном берегу которой его раскопки обнаружили остатки древнего города и цивилизации йоруба. На основании археологических находок и сопоставительного анализа мифологии Фробениус заключил, что Африка возлежит на развалинах классической Атлантиды. Лео Фробениусом результаты своих исследовательских путешествий по Африке начала XX в. были изложены в 4-х томном издании под общим заглавием: «Und Afrika sprach» («И Африка говорила!»), первый том которых озаглавлен: «Auf den Trümmern des klassischen Atlantis» (1912). Данные Фробениуса никем из символистов не подвергались сомнению. Как писал В. Брюсов: «В этом сочинении автор <...> детально знакомит со всеми раскопками, описывает найденные предметы: книги иллюстрированы частью рисунками с натуры, сделанными автором, частью точными фотографиями. Таким образом, достоверность сообщаемого не подлежит никакому сомнению <...> правдивость Лео Фробениуса никем не оспаривается. Правда, когда речь заходит об Атлантиде, автор высказывает предположения, с которыми не всегда можно согласиться. Но это уже вопрос выводов из фактов, самые же факты должны быть отныне стать общим достоянием науки» [Брюсов, 1975, с. 427]. Известно, что Брюсов был настолько воодушевлен экспедициями Фробениуса, что твердо намеревался и сам отправиться в африканскую экспедицию к верховьям реки Нигер на поиски остатков поселений и культуры колонии атлантов, чему помешали начавшаяся мировая война, а затем революция.

Необходимо уточнить, что подход символистов к «находкам» Атлантиды то в Мексике, то на Крите, то в Африке как к обнаружению новых колоний атлантов – скорректировал в глазах многих из них мнение Фробениуса о том, что им обнаружена «классическая Атлантида». В этой связи

Д. С. Мережковский писал: «Первые путешественники, испанцы и португальцы XV–XVI веков, нашли здесь, на Золотом берегу Гвинеи, почти такие же чудеса древней культуры, как в Перу и в Мексике, неизвестно когда и откуда занесенные <...> Что же было здесь в царстве Уфа? “Атлантида”, полагает новейший исследователь этих мест, немецкий ученый Лео Фробениус (Frobenius, VII). Но кажется, и здесь, как в Тартессе и Тритонисе, было только поселение атлантов» [Мережковский, 1992, гл. XVII].

Вспоминая о своих заграничных путешествиях в мемуарах «Между двух революций» А. Белый писал: «все грезились о будущих путешествиях наших в Туат; и – далее; Сахара, Судан и Гвинея – неспроста влекли; ведь Фробениус скоро потом начал связывать с Атлантидой раскопки свои, здесь веденные» [Белый, 1990б, с. 380]. После возвращения из Берлина, 17 декабря 1923 года Андрей Белый писал Иванову-Разумнику⁴³: «...катакомбное бытие есть естественное бытие людей, которые живут ритмом будущего. Такова жизнь – в Германии, Франции, Англии; такова жизнь в России. Характерно: вчера я прочел письмо Фробениуса (автора ряда томов об африканской культуре в связи с Атлантидой, Шпенглер в некотором роде его ученик), – прочел письмо Фробениуса, адресованное одному молодому, московскому ученому; в этом письме идет речь все о том же: человечество изжило себя; и взоры немногих “ведающих” обращены на Восток; как ни тяжела жизнь в России, однако: там совершается “нечто”, на что обращены взоры запада» [Переписка, 1998, с. 269, 273]. Таким образом, фигура Лео Фробениуса в восприятии А. Белого приобретает двойное значение: он и авторитетный ученый и «ведающий», чья эсхатологическая мудрость оказала влияние на Шпенглера (вероятно, имеется в виду его знаменитый труд «Закат Европы»).

Что же такое «Атлантическая мифологема русского символизма»?

Литературно-мировоззренческое движение символизма в своих основаниях опиралось на мифы как способ эстетического и сакрального осмысления эмблематики и «корреспонденций» реальности, которые не могут быть так же хорошо и полно узнаны и выражены немифологическим путем или способом познания, включая научный (эту гносеологическую тему, поднятую Вяч. Ивановым, А. Белый обсуждает, в частности, в статье «Эмблематика смысла» [Белый, 1994б]). Однако, миф в его архаическом варианте

⁴³ В связи с этим письмом Н.А. Богомолов замечает, что символисты, как носители культуры катакомбной, потаенной «осознавали, что их деятельность во многом определяется самим состоянием нынешней цивилизации» [Богомолов, 1999, с. 18].

самодостаточен и замкнут на самом себе. Сознательное заимствование мифологических мотивов, их интерпретация и перенесение в мир современной художественной культуры – важнейшая «онтологическая» характеристика творческого метода символистской эстетики, порождающей «персональные» и «цеховые» мифологемы как герменевтический компонент произведения искусства и как почву для нового творчества. В круг мифологем младосимволизма исследователи включают: посвятительную, орфическую, розенкрейцерскую, александрийскую, памяти-анамнезиса, пути, поэта-пророка, «пробужденного Лика», «грядущего духовного преображения мира», кризиса цивилизации, «Востока и Запада» (которые объединяются лишь в Атлантиде, а затем Александрии) и, наконец, софийную – амбивалентную мифологему Вечной Женственности (*ewige Weiblichkeit*) как Мировой души (*Weltseele*) и гностической Софии (у А. Блока – «падения звезды»). Однако, большая их часть чужда эстетике первой волны «старших» символистов.

Ключевая особенность рассматриваемой нами как отдельное понятие Атлантической мифологемы символизма состоит в том, что она становится элементом общесимволистского мировидения, объединяя «старших» и «младших» символистов. «Атлантическая» семантика и оноματοлогия (например, «мексиканские имена») постепенно входят в общий «неомифологический» текст символистского дискурса, в итоге создавая особый и устойчивый неомифологический историософский сюжет, перекодирующий легенды об Атлантиде в охватывающую современность метаисторическую *Атлантическую мифологему*, сближающую эстетику двух течений русского символизма обретающей художественную форму общей культурософской картиной мира. Символизм творчески усваивает образ-мифологему Атлантиды. Близка в нем всем символистам оказывается, в частности, отражающая их творческий метод легенда о наследованном от богов интуитивном восприятии атлантами мира в его «слитности» и многообразных «корреспонденциях». Вероятно, впервые это сопоставление появляется в 1905 году в стихах К. Бальмонта из цикла «Вода»: «Мир, где ни мук, ни тьмы, ни страха, ни обиды, / Где все, плетя узор, в узорность сплетены. / Как будто города погибшей Атлантиды, / Преображенные, восстали с глубины». Позднее, Бальмонт проясняет образ в «Изыскательных замечаниях» к сборнику переводов и подражаний из фольклора внеевропейских стран «Зовы древности: Гимны, песни и замыслы древних»: «Религия древних Египтян, этих поселенцев из погибшей Атлантиды, так же как религия Майев и Мексиканцев, им чрезвычайно родственных, и тоже озаренных запоздалыми зорями Атлантиды, есть религия по преимуществу Солнечная. Благоговейным своим сознанием Египтяне сливают в одну великую Целность небесные Светила с земными цветами, Человеческий мир с миром зве-

рей и Богов, текущее мгновение с безмерною Вечностью, и здешнее сегодня с запредельным Завтра» [Бальмонт, 1908, с. 193].

Устойчивые мифологемы Атлантиды и примыкающей к ней гиперборейской («лебединой») памяти постепенно входят в основание ряда культурологических работ и стихов как «старших» (В. Брюсова, К. Бальмонта и Д. Мережковского), так и «младших» (Эллиса, А. Белого, Вяч. Иванова) символистов и их идейно ближайшего литературного окружения (например, М. Волошина), где атлантическая мифологема соотносится с проблемой преемственности и кризисов культуры, а также гибели сперва атлантической, затем античной и, наконец, синкретической александрийской культуры.

В художественном творчестве русских символистов отражается также специфическая трактовка мифа об Атлантиде как общекультурной колыбели всей мировой цивилизации, достижения мудрости которой отразились в цепи преемственности мировых культур. Следы Атлантиды они находили в череде сменявшихся, но единых в своих мистериальных традициях и символах мифов эпох и культур, что позволяет говорить о создании символистами Серебряного века общей для них мифологемы об Атлантиде. В частности, Атлантида символистов – это высокоцивилизованная империя с далеко отстоявшими от нее колониями, которые еще некоторое время сохраняли наследие культуры атлантов и после гибели самой Атлантиды, привнося атлантическую мудрость и знания на различные территории. Поскольку эпоха античности сохранила эту мудрость в своих мистериях и символах, теургическая и «гиперборейская» практика символизма, включающая некое «теоретически обоснованное визионерство» – «поэтический гнозис» платоновского *анамнезиса* как «припоминания души» художника, – по убеждению символистов, могла позволить через постижение этих символов реконструировать путь тайных знаний Атлантиды. Эти знания через эгейскую и египетскую культуры перешли в греческие мистерии и далее – через Александрию начала н.э. – «катакомбно» продолжались в мистических учениях и традициях тайных орденов до нашего времени (т. нз. «Александрийская мифологема» символизма⁴⁴), а также сохранились в мифах и культовой практике ряда аф-

44 «Александриею прорастает Греция в Иудею: Египет бросается в Грецию. <...> Александрия представилась. Ее дух – не угас» [Белый, 1918, с. 181, 189]. Последователи Вл. Соловьева, младосимволисты рассматривали наблюдаемый ими кризис европейской цивилизации как давно предсказанный Иоахимом Флорским и раскрытый в софийной историософии Вл. Соловьева закономерный этап теургической истории человечества, в связи с чем сознательно обращались к кризисному опыту первых веков н. э., выбирая дихотомию Рим / Александрия в качестве исторической аналогии своей современности. Таким образом, александрийскую мифологему символистов характеризует взаимоуподобление кризисов в их надрациональном тождестве: видение структурной схожести кризисного времени их современности с раннехристианской Александрией и сознательное заимствование в творчестве «александрийских» мифологических и религиозно-философских мотивов, в том числе софийных гностических, герметических и др., для описания кризисной современности. Подробнее см.: [Рычков, 2009].

риканских и американских племен. Внимание символистов к восточным эзотерическим терминам и понятиям приобретает, таким образом, новые коннотации. Восток, как источник эзотерической мудрости, сам оказывается лишь промежуточным звеном преемственности «вечной философии». О том, что исток эзотерической общности Востока и Запада – в Атлантиде, А. Белый прямо пишет в статье «Восток или Запад»: «Геология дает право нам думать об исчезнувшем континенте меж Америкой и Европой, о мифической Атлантиде; в ней – начало “западов” и “востоков”» [Белый, 1918, с. 166]. Переключающиеся представления восточной и западной эзотерической традиции, на которые обратила особое внимание Е.П. Блаватская, приобретают, в этой связи, атлантический пра-текст. Общая для Востока и Запада метаисторическая культура Атлантиды прорастает и в эзотерической современности: «В вас семя Атлантиды дало росток» (М. Волошин «Lutetia parisiorum»). Так *Атлантическая мифологема* символизма, в рамках *philosophia perennis*, оказывается для символистов критерием синтеза западной и восточной эзотерической традиций, что соотносимо со всей историей западного эзотеризма. Ее видный исследователь Х. Богдан пишет во введении к недавней книге «Occultism in a Global Perspective»: «Если мы посмотрим на эзотерические дискурсы на протяжении всей истории, то увидим, что идея иностранного, чуждого и далекого в пространстве и / или времени источника эзотерической мудрости была развита эзотеристами Ренессанса, но уже Платон относил ее происхождение за пределы Греции. Египет был воображаемым местом происхождения эзотерической мудрости в течение долгого времени, а когда стал слишком хорошо знаком – эта роль была передана Индии. Процесс идет и ныне, что особенно заметно в оккультных представлениях о потерянных континентах, таких как Атлантида и Лемурия, инопланетянах и дохристианском европейском язычестве, представляющем вечную философию. Идея далекого мистического “Востока” является ключевым элементом в эзотерическом и оккультном дискурсах, и можно утверждать, что термины “западный” и “восточный” (или “незападный”) являются более актуальными для инсайдерской эзотерической риторики, чем для научного дискурса» [Bogdan, 2013, p. 7].

Попытка соотнести себя в традициях *prisca theologia* и *philosophia perennis* с порождающим символы гиперборейско-атлантическим периодом становления современной мировой истории становится одним из источников самоидентификации символистов. Таким образом, атлантическая мифологема также включила в себя легенды о Гиперборее как исторической прародине всего человечества (Эдема Адама), предшествовавшей своей преемнице Атлантиде, либо идентифицировавшейся с нею. *Атлантическая (гиперборейская)* и *александрійская* мифологемы русского

символизма отражают различные культурфилософские ракурсы мировоззренческой модели *prisca theologia*, оформившейся в Европе после трудов Марсилио Фичино и подразумевавшей непрерывную традицию древней мудрости, а также постепенный упадок изначального состояния духовного человека. Атлантида и Гиперборея в культурософской логике символистов оказываются, таким образом, «внегеографическими» элементами «золотой цепи» непрерывной духовной истории человечества. И, следовательно, их сохранившиеся в символах мистериальные основания могут быть «припомнены» и восстановлены символистом в творческом платоновском анамнезисе, что легло в основу образа гиперборейской лебединой памяти в творчестве Вяч. Иванова и – более широко – «общецеховых» взглядов на важную роль обращения символистов к мифологическому метанарративу ранних «постатлантических» культур для выявления в них общих и архетипических знаковых структур с целью их включения в сами основания творчества и культурную семиосферу русского символизма. В кратко описанных нами александрийской и связанной с нею гиперборейско-атлантической мифологемах русские символисты с особенной яркостью проявляют себя наследниками романтизма и преемниками традиций платонического ориентализма герметических течений западного эзотеризма⁴⁵.

В 2015 году писатель Марк Адамс издал нашумевшую книгу «Meet Me in Atlantis: My Obsessive Quest to Find the Sunken City» [Adams, 2015], где задался вопросом: почему целая глобальная субкультура любительских исследователей одержима «вирусом» поисков Атлантиды? Вероятно, мы можем предложить ответ на этот вопрос для русского символизма. Вера в Атлантиду была частью его «про-традиционалистской» историософии, которая базировалась на традициях *philosophia perennis*, развитых, в частности, в трудах французских представителей оккультной философии истории XIX века. Преемственность эзотерической традиции предполагает существование общей для человечества пракультуры, которой и оказывается «страна тайных знаний» – Атлантида. В этом ракурсе Египет воспринимался многими символистами как самая древняя колония Атлантиды. Впоследствии впитанная эллинской Александрией, египетская культура оказывается истинным отражением Атлантиды и была сохранена в Египте, как и в Перу, Мексике, других странах. В свою очередь, по убеждению ряда младосимволистов, импульс культуры откровенного знания, гнозиса, произошедший из александрийского «котла верований» начала н.э. и «катакомбно» продолжавшийся «под спудом» европейской цивилизации, находил свое завершение в эпоху кризиса этой цивилизации, т.е. в начале XX

45 Подробнее о мировоззренческой модели *prisca theologia* западного эзотеризма см.: [Ханegraаф, 2016, с. 64–66, 194].

века. Это соответствовало наследованной младосимволистами эсхатологической историософии позднего Вл. Соловьева, перенесшей в современность тринитарное учение Иоахима Флорского о грядущей эпохе Св. Духа, олицетворяемой Софией. Мифологема о наследовании (в том числе и через символизм «александрийского импульса») памяти об Атлантиде от одной кризисной эпохи к другой оказывается одновременно и примером традиционалистского восприятия «золотой цепи» преемственности в «духовной истории» человечества, и примером реставрации иоакимитского хилиазма в эсхатологическую историософию русских символистов. Атлантида, таким образом, становится важным для историософии символизма элементом духовной истории человечества, но отнюдь не самодостаточным. Если бы не было основанной на *philosophia perennis* убежденности в духовной преемственности от Атлантиды, не было восприятия ее как части своего *личного* духовного прошлого, то Атлантида утратила бы у символистов особый интерес, став лишь одним из катастрофических символов-предупреждений для их эпохи, уроком для современного человечества. Эти представления отражены в двух стихотворениях В. Брюсова из цикла «Сны человечества», написанных в 1917 году, «Город вод» и «Отзвуки Атлантиды (Женщины лабиринта)», фрагменты которых иллюстрируют сказанное:

*Был – золотой Атлантиды
Остров таинственно-властный,
Ставивший вехи в веках:
Символы числ, пирамиды, –
В Мексике жгуче-прекрасной,
В нильских бесплодных песках.*

*Вы связаны все не случайно
В единую духом семью!
Поймите же общность свою,
Вы, индусы, греки, славяне,
Романцы, туранцы, армяне,
Семиты и все племена!
Мы бросили вам семена.
Когда ж всколосится посев Атлантиды?
Мы ждем. Пирамиды!*

ЛИТЕРАТУРА

Adams, 2015 – Adams M. Meet Me in Atlantis: My Obsessive Quest to Find the Sunken City. Dutton, 2015.

Bogdan, 2013 – Bogdan H. & G. Djurdjevic (eds.). Occultism in a Global Perspective. Bristol, CT and Durham, UK: Acumen Publishing, 2013.

Evans, 1909 – Evans A.J. Scripta minoa: the written documents of minoan Crete with special reference to the archives of Knossos (Band 1): The hieroglyphic and primitive linear classes. Oxford, 1909.

Godwin, 2011 – Godwin J. Atlantis and the Cycles of Time: Prophecies, Traditions, and Occult Revelations. Rochester, VT. Inner Traditions, 2011.

Hanegraaff, 1996 – Hanegraaff W.J. New Age religion and western culture: esotericism in the mirror of secular thought. Leiden: Brill, 1996.

Schuré, 1912 – Schuré E. L'évolution divine du sphinx au Christ. Paris, Perrin et cie, 1912.

Scott-Elliot, 1901 – Scott-Elliot W. L'histoire de l'Atlantide. Esquisse géographique, historique et ethnologique illustrée de 4 cartes coloriées. Paris, Publications théosophiques, 1901.

Seidel-Dreffke, 1998 – Seidel-Dreffke B. A. Belyj und die Theosophie E.P. Blavatskajas. Wirkung und polemische Auseinandersetzung im Roman "Moskva" (1926), In: Wiener Slavistisches Jahrbuch. 1998. Band 44. [URL:] <http://seideldreffke.blogspot.ru/2011/12/belyj-und-die-theosophie-e-p.html> (дата обращения: 10.01.2017).

Steiner, 1914 – Steiner R. La science occulte / Traduit de l'Allemand, avec l'autorisation de l'auteur. par Jules Sauerwein: D'après la quatrième édition. Paris: Perrin et Cie, 1914.

Steiner, 1923 – Steiner R. Atlantis and Lemuria. London. Antroposophical Publishing House 46, Gloucester Place, W.1, 1923

Webb, 1974 – Webb J. The Occult Underground. La Salle, Ill.: Open Court, 1974.

Ziffer, 1994 – Ziffer G. Il poeta e il grammatico: Un biglietto inedito di Ferdinand de Saussure fra le carte di Vjačeslav Ivanov // Russica romana. Roma, 1994. V. I. P. 189–191.

Алкей и Сафо, 1914 – Алкей и Сафо. Песни и лирические отрывки / Перевод Вяч. Иванова. М.: Издание Сабашниковых, 1914.

Андрущенко, 2007 – Андрущенко Е.А. Пророческая книга // Мережковский Д. С. Тайна Запада. Атлантида – Европа. М., 2007. С. 5–12.

Бальмонт, 1908 – Бальмонт К. Зовы древности. Гимны, песни и замыслы древних. Египет, Мексика, Майя, Перу, Халдея, Ассирия, Индия, Ирак, Китай, Океания, Скандинавия, Эллада, Бретань. СПб: Пантеон, 1908.

Бальмонт, 1910 – Бальмонт К. Змеиные цветы. М., 1910.

Бальмонт, 2010 – Бальмонт К.Д. Собр. соч.: В 7 т. М., 2010. Т. 6.

Белый, 1918 – Белый А. Восток или Запад // Эпоха. Кн. 1. М., 1918.

Белый, 1990а – Белый А. Начало века. Воспоминания. М., Худ. лит., 1990.

Белый, 1990б – Белый А. Между двух революций. М.: Худ. лит., 1990.

Белый, 1994а – Белый А. Африканский дневник / Публ. текста С. Воронина // Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: Альманах. М.: Рос. Архив, 1994. Т. 1. С. 330–454.

Белый, 1994б – Белый А. Эмблематика смысла // Андрей Белый. Символизм как миропонимание. М., 1994.

Белый, 2010 – Белый А. Символизм. Книга статей. М., 2010.

Богомолов, 1999 – Богомолов Н.А. Русская литература начала XX века и оккультизм. Исследования и материалы. М., 1999.

Брюсов, 1974 – Брюсов В. Собр. соч.: В 7 т. М.: Худ. лит., 1974. Т. 3.

Брюсов, 1975 – Брюсов В. Собр. соч.: В 7 т. М.: Худ. лит., 1975. Т. 7.

Брюсов, 1993 – Брюсов В. Земля. Сцены будущих времен // Брюсов В. Огненный ангел. Роман. Повести. Рассказы / Сост. и прим. Н. Климова. СПб., 1993.

Вальтер, 1911а – Вальтер Иоганн. История земли и жизни. С.-Пб: П.П. Сойкин, 1911.

Вальтер, 1911б – Вальтер Иоганн. История Земли и жизни. Законы образования пустынь. Перевод, ред. Ф.Ю. Левинсона-Лессинга. С.-Пб: Брокгауз-Ефрон, 1911. В 2-х ч.

Волошин, 1909 – Волошин М. Архаизм в русской живописи (Перих, Богаевский, Бакст) // Аполлон. 1909. № 1. С. 43–53 [URL:] <http://gondolier.ru/apollon/apollon1909-1.html> (дата обращения: 10.01.2017).

Волошин, 2003 – Волошин М. Собр. соч. Т. 6, Кн. 1. М.: Эллис Лак, 2003.

Волошин, 2007 – Волошин М. Собр. соч. Т. 5. М.: Эллис Лак, 2007.

Воронин, 2011 – Воронин А.А. Брюсов: посев Атлантиды. Некоторые атлантологические комментарии к жизни и творчеству поэта // Брюсовские чтения 2010 года. Сборник статей / ЕГЛУ. Ереван: Лингва, 2011. [URL:] <http://lah.ru/text/voronin/brusov.htm> (дата обращения: 10.01.2017).

Гендель, 1994 – Гендель Макс. Космогоническая концепция розенкрейцеров. Основной курс по прошлой эволюции человека, его нынешней конституции и будущему развитию. Перевод с оригинального английского издания 1911 года. СПб., 1994. Т.2.

Иванов, 1979 – Иванов Вяч. Собр. соч.: В 4-х тт. Брюссель, 1979. Т. 3.

Иванов, 1987 – Иванов Вяч. Собр. соч.: В 4-х тт. Брюссель, 1987. Т. 4.

Крайко, 2006 – Крайко Ю.В. Античный миф об Атланте и Атлантиде: опыт фольклористического рассмотрения: автореферат канд. дис. М., 2006. 25 с.

Ларцев, 1964 – Ларцев В.Г. В. Брюсов об Атлантиде // Труды Самарканд. Гос. Ун-та М. А. Навои. Вып. 153. Вопросы истории и теории литературы. Самарканд, 1964. С. 223–235.

ЛН 98:1 – Валерий Брюсов и его корреспонденты: в 2-х книгах (Литературное наследство, т. 98). М.: Наука, 1991. Кн. 1.

Мережковский, 1992 – Мережковский Д.С. Атлантида – Европа. Тайна Запада. М., 1992.

Нефедьев, 2003 – Нефедьев Г.В. К подтексту стихотворения Вяч. Иванова «Атлантида» // Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура: Материалы междунар. науч. конф. 9–11 сент. 2002 г. Томск; М.: Водолей Publishers, 2003. С. 227–232.

Нефедьев, 2005 – Нефедьев Г.В. «Сон об Атланте»: к подтексту мотива провокации в романах Андрея Белого «Петербург» и «Москва» // Russian Literature. 2005. Т. LVIII. С. 195–204.

Нефедьев, 2010 – Нефедьев Г.В. Атлантида в трудах и днях В.Я. Брюсова // Античность и культура Серебряного века: к 85-летию А.А. Тахо-Годи. М.: Наука, 2010. С. 212–218.

Нешумова, 2007 – Нешумова Т.Ф. Невидимый трилистник: Черубина де Габриак, Д.С. Усов, Е.Я. Архиппов // Toronto Slavic Quarterly 2007. № 20 Spring.

Осьминина, 2009 – Осьминина Е.А. «Атлантические» мотивы в творчестве Д.С. Мережковского // Русская речь. 2009. № 4. С. 22–25.

Осьминина, 2010 – Осьминина Е.А. Образы мировой культуры в прозе Д.С. Мережковского: автореферат дис.... доктора филологических наук. М., 2010.

Переписка, 1998 – Андрей Белый и Иванов-Разумник. Переписка. СПб., 1998.

Пиндар 1980 – Пиндар. Вакхилид. М., 1980.

Покачалов, 2000 – Покачалов М.В. Пророчество и предостережение позднего Мережковского: «Атлантида – Европа: Тайна Запада» // Восток – Запад. Диалог культур и цивилизаций. М., 2000. С. 130–131.

Полонский 2008 – Полонский В.В. Мифопоэтика и динамика жанра в русской литературе конца XIX – начала XX в. М., 2008.

Почепцов, 1998 – Почепцов Г.Г. История русской семиотики до и после 1917 года. М.: Лабиринт, 1998.

Рихтер, 1975 – Рихтер Н. В семье Брюсовых // Брюсовский сб. Ставрополь: Ставроп. пед. ин-т, 1975.

Розанов 1901 – Розанов В. Атлантида – была // Новый журнал иностранной литературы 1901. № 9 С. 199–203.

Рычков, 2009 – Рычков А.Л. Александрийская мифологема у русских младосимволистов // Пути Гермеса: труды. междунар. симпозиума в ВГ-БИЛ. М., 2009. С. 108–166.

Рычков, 2010 – Рычков А.Л. Д.С. Мережковский и К.Г. Юнг: «встреча во гнозисе»: Свидетельство Э.К. Метнера // Судьбы литературы Серебряного века и российского Зарубежья: Традиции и трансформации. СПб., 2010. С. 491–511.

Рычков, 2011 – Рычков А.Л. Доклад А. Блока о русском символизме 1910 года как развитие «мысли о Софии» Вл. Соловьева // Шахматовский вестник. Вып. 12. М., 2011. С. 207–231.

Рычков, 2013 – Рычков А.Л. Рецепция гностических идей в русской литературе начала XX века // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4. С. 223–246.

Рычков 2017 – Рычков А.Л. Исторический и религиозный фон драмы «Роза и Крест» в университетском круге общения и чтения А. Блока // Шахматовский вестник. Вып. 14. Александр Блок. «Роза и Крест»: исследования и интерпретации. М., 2017 (в печати).

Скотт-Эллиот, 1916 – Скотт-Эллиот В. История Атлантиды / Перевод Н. Дмитриевой // Вестник теософии. СПб, 1916. №№ 9, С. 71–82; 10, С. 65–74; 11–12, С. 102–146.

Слинько, 2006 – Слинько М.А. Миф об Атлантиде в интерпретации Д. Мережковского и В. Брюсова: Проблемы войны и мира // Филологические записки. 2006. Вып. 25. С. 241–245.

Солнцева, 1999 – Солнцева Е.Г. Сюжет об Атлантиде в творчестве Д.С. Мережковского // Вестник РУДН. Сер.: Литературоведение. Журналистика. 1999. № 4. С. 33–36.

Тиме, 1999 – Тиме Г.А. Две «Атлантиды»: Г. Гауптман и Д. Мережковский: непреднамеренный диалог // Русская литература. 1999. № 1. С. 111–134.

Титаренко, 2012 – Титаренко С.Д. Понятие архетипа и символов трансформации в русском символизме и эзотерической традиции: Вяч. Иванов – Э.К. Метнер – К. Г. Юнг // Титаренко С.Д. «Фауст нашего века»: Мифопоэтика Вячеслава Иванова. СПб.: ИД «Петрополис», 2012. С. 476–494.

Флоренский, 1994 – Флоренский П.А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т 2. / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. М.: Мысль, 1994.

Ханеграаф, 2016 – Ханеграаф Воутер Я. Западный эзотеризм: Путеводитель для запутавшихся / Науч. ред. и авт. послесл. А.Л. Рычков. Пер. с англ. Е. Зоря. М.: Центр книги Рудомино, 2016.

Хлебников, 1986 – Хлебников В. Творения. М., Сов. писатель, 1986.

Цыбин, 1992 – Цыбин В. Атлантида – на заклании истории // Мережковский Д.С. Атлантида – Европа: Тайна Запада. М., 1992. С. 3–10.

Шишкин, 1996 – Шишкин А. «Певец у суфитов» (по рукописям Римского архива) // Studia Slavica Hung. 1996. 41. P. 291–309.

Штейнер, 1914 – Штейнер Р. Из летописи мира (Aus der Akasha-Chronik). Разрешенный автором перевод. М.: Духовное знание, 1914.

ПРАВОСЛАВИЕ И ЭЗОТЕРИЗМ В СОВЕТСКОМ СОЮЗЕ И РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ

Панин Станислав Александрович

кандидат философских наук, доцент кафедры
философии РХТУ им. Д. И. Менделеева

Несмотря на то, что, начиная как минимум с 1930-х годов, эзотерические идеи оценивались официальной советской идеологией, в целом, негативно, как суеверия и пережитки прошлого, а многие члены эзотерических организаций были в той или иной мере подвергнуты репрессиям, в советской культуре существовал развитый «оккультный андерграунд». Эта полулегальная среда, к изучению истории которой исследователи все чаще обращаются в последнее время, формировалась довольно многочисленными йогами, теософами, последователями мистического анархизма и ряда других течений. В поисках эзотерических знаний они обращались к «самиздатовской» литературе, подпольно ввезенным зарубежным изданиям, устным рассказам, а также к доступным в СССР философским и религиозноведческим изданиям.

Интересно, что важную роль в среде советских эзотериков играли не только собственно эзотерические учения, но и православие, которое соединялось с йогой, алхимией, теософскими и рериховскими идеями. Будучи вытесненным на периферию советского общества, православие во множестве своих форм предлагало определенную альтернативу официальной атеистической идеологии, и к этой альтернативе охотно обращались многие советские эзотерики. Не приходится удивляться, что в эзотерических учениях, история которых восходит ко времени позднего СССР, обычным делом стало не только цитирование православных религиозных сочинений, но и фотографирование «ауры» молящихся и «нисхождения Святого Духа» во время богослужения [Тихоплав, 2004], открытие целительного «канала Святого Иисуса» [Ки, 2005, с. 116-118], рассуждения об истории церкви,

церковной догматике и содержании апокрифов в контексте астрологии [Васильев, 2007, с. 16-27] или чтение православных молитв в качестве духовного упражнения [Серебров, 2001, с. 21].

Цель данной работы – развеять ряд ложных идей относительно взаимодействия эзотеризма и православия в XX веке, главная из которых состоит в том, что эзотеризм по существу своего учения всегда был противоположен православию и исторически никогда с ним не смыкался. Согласно такому подходу, эзотерические течения лишь скрывали эту фундаментальную противоположность в некоторые периоды истории, как бы маскируясь для придания себе благопристойного внешнего вида, в то время как в самом православии не было никаких предпосылок к его эзотерическим интерпретациям.

Распространенное в церковной литературе объяснение обращения к православию в эзотерических учениях как своего рода «мимикрии» эзотеризма под православие даже при первом приближении выглядит поверхностным: как минимум, польза от подобной мимикрии в атеистическом государстве, каковым был СССР, была бы сомнительной. Еще более зыбкой становится данная концепция в том случае, если мы обратимся к более детальному рассмотрению истории взаимоотношений западного эзотеризма и православия в XX веке. Начать в данном случае следует с дореволюционного периода, поскольку возможность установления связи между православием и эзотеризмом была обусловлена идеями, непосредственно восходящими к русской религиозной философии начала XX века.

Классики отечественной религиозно-философской мысли этого периода, такие как Н. Бердяев и П. Флоренский, прямо писали о близости магического и религиозного мирозерцания. Флоренский, в частности, в своей лекции 1908 года усматривает в магическом мышлении, свойственном древнему человеку и сельским жителям и близком по своей природе к интуиции поэта, не только фундамент философии Платона, но и безусловного союзника философского идеализма и религии, противопоставляя магическое мышление бездушному механицизму и «духовному атомизму» современной эпохи: «Пусть нет леших и русалок – но есть восприятие их. Пусть нет власти заклятий и заговоров – но есть вера в нее. Как мне, так и вам дан факт – мироощущение и мировоззрение мага. Этим-то фактом мы и обязаны заняться. <...> Быть может, самым близким к народному сознанию является момент гениального озарения поэта, когда снимаются грани мирового обособления, когда он слышит “И дольней розы прозябанье, / И горний ангелов полет”. И напротив, нет ничего более далекого от народного, непосредственного сознания, как тот духовный атомизм, который, как рак, изъел и мертвит современную душу» [Флоренский, 2003, с. 9-10].

В «Смысле творчества» (1916) Бердяев, как и Флоренский, противопоставляет магическое мышление механистическому мировоззрению, разрабатывая оригинальную концепцию, описывающую отношение магии и христианства: магия языческой древности, запрещенная христианством, противопоставляется светлой магии, которую несет в себе само христианское учение. Маги древности, вступая в общение с природными силами, согласно Бердяеву, отдавались во власть духам природных стихий. Человек, таким образом, подчинялся природе вместо того, чтобы, как то было предначертано Богом, управлять ей. Именно поэтому христианское учение запретило древние магические практики, на смену которым в результате пришло механистическое восприятие природы, а «старая магия незаметно переродилась в современную технику» [Бердяев, 1989, с. 515]. Однако запрет на магию был, по мысли Бердяева, лишь временным – это было средство, а не самоцель. «Христианство, – пишет он, – таит в себе могучие силы возрождения Пана и нового одухотворения природы. Духи природы вернутся к нам, природа вновь будет живой. Но духи эти не будут уже страшить человека и властвовать над ним, как хаос. Будет восстановлена космическая иерархия, и человек займет свое царственное место в живой природе. Человек будет властвовать над иерархией природных духов не путем корыстного разъединения, а путем любовного соединения. Магия тем и отличается от науки и техники, что для нее природа всегда одухотворена и что она вступает в общение не с механическими силами, а с природными духами, будь то демоны или духи светлые. Когда вернется великий Пан и природа вновь оживет для христианского мира, тогда неизбежно возродится и магия. Наука и техника переродятся в магию, будут познавать живую природу, и вступят в практическое общение с духами природы. Магия станет светлой» [Бердяев, 1989, с. 516-517].

Позднее, уже в советский период, либеральная позиция по отношению к некоторым эзотерическим концепциям и практикам, таким как спиритизм, была выражена в трудах А. Меня. Он, среди прочего, усматривал в парапсихологических опытах, включая опыты с медиумами, доказательство существования бессмертного, вечного, всепроникающего духовного начала. «Знаменитый американский психолог Уильям Джеймс, – рассказывал Мень в одной из своих лекций в 1989 году, – проводил массу опытов, в которых ему удалось как-то соприкоснуться с сознанием умерших людей. Его отчеты были опубликованы. Этим занимались многие общества в конце XIX и XX веков. Огромный материал дала парапсихология. Всевозможные открытия и, в частности, одно из удивительных открытий, что дух действует в мире, не зная границ. Мать может почувствовать трагедию или смерть своего ребенка, если с ним это случилось на другом конце земного

шара, почти в то же мгновение. Воздействие духа на дух не экранируется ничем. Любые лучи, любые поля можно экранировать, но нельзя экранировать дух. Кстати, этим объясняется, почему происходит воздействие на расстоянии. Сейчас много говорят о телевизионных сеансах Кашпиоровского... Казалось бы, нет человека рядом, есть только изображение. Но на самом деле дух – способный гипнотизер. Кстати, что такое гипноз, никто не знает, но фактически это есть воздействие одного духа на другой. Причем воздействие самое парадоксальное. Хорошее ли, плохое ли – мы не будем сейчас решать. Я говорю о фактах. Я сам присутствовал на экспериментах Мессинга. При мне – я убежден, что это не фокус, – с завязанными глазами он был способен найти вещь, которую спрятал другой человек. И это не было, как он сам потом рассказывал, фиксацией каких-то микродвижений. Я видел своими глазами, что он не брал за руку этого человека, что он сам с повязкой на глазах шел по сцене и находил этот предмет» [Мень].

Известно, что эзотерики советского периода и 1990-х годов были знакомы с указанными сочинениями. Например, астролог А. Васильев, родившийся в 1975 году и следующий учению «авестийской астрологии» П. Глобы, в книге «Астрология для начинающих» ссылается на сборник работ А. Мень [Васильев, 2007, с. 23], К. Серебров вспоминает о том, как заставлял своего учителя В. Степанова, одного из важных деятелей советского «окультурного андерграунда» времен позднего СССР, погруженным в чтение «Философии свободы» Бердяева [Серебров, 2001, с. 28], а в своих книгах 1920-х годов советский эзотерик В. Шмаков обсуждает философские идеи Соловьева [Шмаков, 1994, 30-31, 238-239; Шмаков, 2008, с. 106, 414, 457] и Флоренского [Шмаков, 1994, 273-274; Шмаков, 2008, с. 104, 107]. Другим фактором, способствовавшим интересу к православию в эзотерических кругах, стал, как ни парадоксально, советский «научный атеизм», теоретики которого в рамках решения своих идеологических задач посвящали немало времени тому, чтобы продемонстрировать историческую связь христианства и древнейших магических практик и учений.

Обратимся теперь к тому, как православие интерпретировалось русскоязычными эзотериками советского периода. В 1925 году в городе Новый Сад была издана на русском языке книга «Жертва», обозначенная как перевод с французского сочинения автора, скрывавшегося под псевдонимом «Энель». Подлинное имя автора не раскрывалось, однако в 2007 году С.В. Фомин в одной из своих публикаций, посвященных истории белого движения [Фомин, 2007, с. 24], высказал точку зрения, что этим псевдонимом, по всей видимости, пользовался Михаил Владимирович Скарятин (1883 – 1963) – российский военный и активный монархист, покинувший Россию после революции 1917 года и осевший в Швейцарии, где он жил

до своей смерти в 1963 году. Известно, что Скарятин, помимо прочего, активно интересовался эзотерическими учениями и опубликовал ряд статей на французском языке, которые создали ему репутацию знатока «древней мудрости». Сочинения Скарятин, как следует из их названий («Эссе о каббалистической астрологии», «Учебник практической каббалы» и др.), были посвящены каббале и другим аспектам западного эзотеризма, а из источников, на которые опирается Скарятин, можно выделить работы Фабра д'Оливе [Энель, 1925, с. 11], Папюса и Пиобба [Энель, 1925, с. 13], и др. В среде современных российских эзотериков Скарятин, однако, почти не известен – причина этого состоит в том, что писал он на французском языке, и «Жертва» оказалась единственной его работой, переведенной на русский и доступной русскоязычной аудитории, причем популярна она скорее в среде православных монархистов и в меньшей степени известна в среде эзотериков.

Книга, о которой идет речь, посвящена теме убийства большевиками царской семьи в аспекте эзотерической интерпретации этого события. По мнению автора, надпись, якобы оставленная на месте убийства царской семьи в Екатеринбурге, представляет собой шифр (три буквы «Л», записанные еврейским, самаритянским и греческим алфавитом), прочитываемый следующим образом: «Здесь, по приказу тайных сил, Царь был принесен в жертву для разрушения Государства. О сем извещаются все народы» [Энель, 1925, с. 19].

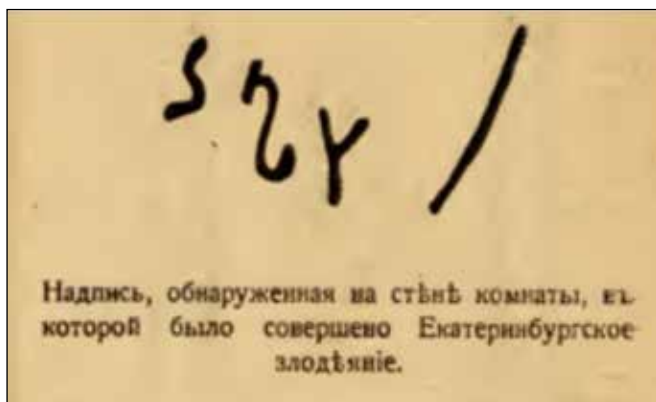


Рис. 1. Иллюстрация, изображающая таинственную надпись, положенную в основу книги «Жертва»

Вывод, который делает автор книги, состоит в том, что убийство последнего императора Российской Империи было мотивировано не только политическими, но и оккультными соображениями, связанными с каба-

листическими принципами – ход мысли, в принципе, не оригинальный для консервативных авторов того времени, в сочинениях которых демонизация евреев была, в общем-то, делом обычным. Интересно здесь другое: автор, сам бывший знатоком и любителем каббалы, не склонен в данном случае проводить границу между добром и злом по национальному признаку. Вместо этого он рассматривает еврейский народ как хранителей герметической мудрости, полученной ими из Египта, в среде которых возник своего рода таинственный орден черных магов. «Мы далеки от огульного обвинения всего еврейского народа, – пишет Энель, – ...но мы утверждаем на научных основаниях, что существует тайная организация, причастная к посвященным евреям и обладающая оккультной силой, раскрытой в источниках древнееврейской науки. Эта организация преследует исключительно материальные цели: разрушение всемирно установленного порядка и порабощение озверевшего человечества» [Энель, 1925, с. 18]. Таким образом, исторический процесс здесь предстает как арена борьбы между черными и белыми магами, а революция 1917 года рисуется как одна из побед первых над вторыми. Однако автор не отчаивается: «Но есть спасение! Оно единственное. Оно кроется не в силе оружия, не в пролитой крови, потоки коей лишь служат пищей Злу. Спасение является в виде победы в деле борьбы духа, в коей щит – это Церковь Христова, а меч – Святой Крест нашего Спасителя» [Энель, 1925, с. 20].

Тем временем на другой стороне материка, в Шанхае, представители русской эмиграции также продолжали погружаться в постижение оккультных тайн, основав в 1936 году «Русский оккультный центр», в который, по некоторым данным, входило около ста человек [Хисамутдинов, 2014, с. 25]. Под эгидой этого центра было напечатано во второй половине 1930-х немало первоисточников, восходящих к дореволюционным эзотерическим кругам. Один из них – сборник «Истоки тайноведения», представляющий собой своего рода энциклопедию, дающую читателю исторический обзор различных религиозных и эзотерических учений, снабженный эзотерическими комментариями. В главах, посвященных истории христианства, авторы акцентируют внимание читателей на связи христианского вероучения с древнейшими шаманскими и магическими верованиями. При этом один пассаж обращает на себя особое внимание: «Во “Всеобщем Русском Календаре” на 1937 г. читаем слова Архиепископа Иннокентия Пекинского: “Почти две тысячи лет, согласно Апостольских и Соборных правил, наша святая Православная Церковь празднует Светлое Христово Воскресенье в первый воскресный день после 18-го марта по лунному календарю”. Это обстоятельство, как и начало церковного нового года в сентябре, служит доказательством того, что наша Церковь пользуется еврейским исчислени-

ем времени, которое восходит своим началом к звездной науке вавилонян и халдеев. Дух семитического бога Луны продолжает незримо жить в православии и пользоваться почитанием в двух главных точках эклиптики в моменты своего наибольшего возвышения (церковный новый год) и наибольшего падения (схождение лунного бога в подземный мир, удивительным образом совпадающее со страданиями и смертью Иисуса Христа)» [Истоки, 1994, с. 96].

Примечательно, как авторы «Истоков» критикуют современные христианские церкви: главным пунктом критики неожиданно оказывается магизм последних. По мнению авторов, священнослужители утратили тонкую связь с духом, которая была характерна для времен ранней церкви, а многие возвышенные обряды христианства в ней были заменены «языческой магией»: «Если по идее своей Церемониальная Магия христианства должна быть выразительницей духовной благодати, то по формам своим она является носительницей Магии языческой и не всегда благодатной идее соответствует. По-видимому, оскудение даров св. Духа, начавшееся в первые же века христианства и не изжитое до сих пор, побудило составителей требников воспользоваться старыми языческими приемами воздействия на высший мир» [Истоки, 1994, с. 101].

Хотя на сегодняшний день критическое отношение автора «Истоков» к язычеству может показаться несколько странным, подобная логика была, в принципе, типичной для эзотерических авторов первой половины XX века. Смысл этого подхода состоял в том, что, согласно эзотерической историософии, принятой во многих течениях эзотеризма, монотеизм, в явной форме воплотившийся в иудаизме, а затем и христианстве, являлся главным содержанием тайны мистерий языческих времен, которую, будучи «посвященным» в эти мистерии, Моисей узнал в Египте и затем зафиксировал в своем учении. Мистерии всех времен в этом смысле интересовали авторов-эзотериков постольку, поскольку в них содержался намек на это сокровенное учение, а исторические христианские церкви подвергались критике за фундаментализм, чрезмерную ортодоксию, замкнутость или нежелание следовать этому учению.

Итак, как мы видим, православные авторы и авторы-эзотерики имели немало точек соприкосновения еще до революции, а в условиях эмиграции эти точки соприкосновения начинали играть лишь еще большую роль. Но что же происходило в Советском Союзе в то время, когда в Европе Энель сообщал соотечественникам о необходимости победить заговор еврейских темных магов посредством обращения к Церкви, а в Шанхае его коллеги разъясняли читателям эзотерический смысл христианского вероучения?

В 1920-х годах на территории России существовало множество эзотерических объединений, действовавших, по большей части, на полуправильном положении в виде неформальных кружков. Большинство таких кружков в той или иной форме просуществовало до периода сталинских репрессий, в ходе которых эти группы были ликвидированы властями. Кажется, что почти все эзотерические авторитеты того времени, идеи которых уходили корнями в предреволюционный период, в той или иной степени обращались к теме православия. К примеру, Мебес в «Курсе энциклопедии оккультизма» интерпретирует православное крещение как символ астрального выхода⁴⁶, а Шамаков, среди прочего, использует в своих работах образ Софии, заимствованный из православной религиозно-философской мысли. Иногда эта связь оказывается даже более тесной, чем можно было бы подумать. Интересное свидетельство, в частности, содержится в опубликованных А. Л. Никитиным протоколах допросов ученика В. Шамакова, В. В. Белюстина, который утверждал: «...вокруг Шамакова группировались различные московские мистики, которые то появлялись, то исчезали с горизонта Шамакова. К таковым можно отнести известного попа-мистика Флоренского Павла Александровича, мартиниста и бывшего епископа Семиргановского-Диальти Антония Николаевича» и т.д. [Никитин, 2005, с. 382-383]. Получается, что имели место не только идейные связи, выражаемые во взаимном цитировании и обсуждении идей друг друга, но и личные связи, непосредственное общение.

Послевоенный период, смерть Сталина и хрущевская оттепель привносят изменения в советское общество. На почве движения «шестидесятников» вырастает то, что можно назвать «социалистическим эзотеризмом», одним из ярких представителей которого был инженер Ян Иванович Колтунов. В основном, Колтунов был увлечен восточными практиками – йогой, ушу и др. – однако при этом он был уверен в существовании некой древней мудрости, известной всем народам мира, мудрости, которая разлилась во всех религиях, не исключая и христианство. Иисус в учении Колтунова интерпретировался как солярное божество, в одном из стихотворений называемое не иначе как «Даждь – Ярила – Иисус» [Колтунов, 1999, с. 18]. Признавая за христианством значение одного из вместилищ универсальной духовной мудрости, Колтунов, вместе с тем, негативно оценивал (вероятно, под влиянием «научного атеизма») роль православной церкви в исто-

46 «Не могу не заметить попутно, что обрядовая сторона крещения, в том виде, как она практикуется Православною Церковью, точно символизирует первый астральный выход неопита-посвящаемого под покровительством или даже в сообществе Учителя и будущих товарищей, при котором вновь посвящаемый погружается в область влияния земного астросома, побеждает инволютивные реакции его темных клише, выходит победителем в чистый астрал и возвращается в тело, чтобы начать новую жизнь Посвященного» [Мebes, 1912, лекции X, XI].

рии России: церковь предстает у него в качестве репрессивного института, нарушающего простой, естественный порядок жизни людей и отрывающего их от связи с природой.

Другие эзотерики этого времени, однако, продолжали развивать подход, в чем-то более близкий к оформившемуся в начале XX века. Здесь отношение к православию как источнику духовных истин остается однозначно положительным. В частности, в среде последователей упоминавшегося выше Владимира Степанова ученикам советовали в качестве необходимых для духовного развития практик посещать церковь, исповедоваться, читать православные молитвы. Хотя все это соседствовало с учениями Гурджиева и Кастанеды, восточными практиками и беседами об алхимии и герметизме, по воспоминаниям К. Сереброва, Степанов иногда даже настаивал на том, чтобы ученики, чрезмерно увлекшись, скажем, восточными упражнениями, больше внимания уделяли православию.

Опубликованные воспоминания Сереброва помогают лучше понять мировоззрение эзотериков того времени, в котором православие виделось одним из средств спасения от лишенной духовного элемента, приземленной советской культуры: «На следующий день я навел своих родственников, старых революционеров, – их квартира в период революции была тайной явкой Ленина. <...> “Эти люди были причастны к пролетарской революции, – размышлял я, – и на их лицах навеки осталась печать воинствующего материализма. Как жаль, что они никогда не смогут помыслить о Духовном Пути”. Отобедав у них, я отправился на Невский, с грустью отметив: “Напрасно, в погоне за мировой революцией, они потеряли острие духа”, – и поспешил в храм, чтобы очистить лепестки своей души от налипшей серости и бессмысленности борцов за революцию. “Теперь они не могут дожидаться своей смерти”, – думал я, любуясь великолепием собора Спас-на-Крови» [Серебров, 2002, с. 54].

Стоит особо отметить, что в условиях Советского Союза многие ученики, приходившие в школу Степанова, первоначально не были православными и знали о православии относительно мало. Получается, что вступление в школу не только не подразумевало «переманивание» и «вербовку» православных в эзотерическое учение, но, напротив, в качестве одного из значимых элементов включало информирование адептов школы о православном вероучении и поощрение их участия в церковной жизни.

Суммируя вышесказанное, можно утверждать, что отношения эзотеризма и православия в СССР и русской эмиграции оказалось намного более сложным, чем это иногда принято представлять. Для целого ряда советских эзотериков, равно как и для эзотериков русской эмиграции, православие являлось важной частью их идентичности. В первом случае в православии

виделась своего рода альтернатива материализму и «бездуховности» советской идеологии, во втором православие оказывалось значимым элементом культурной идентичности эмигрантов, позволявшей, помимо прочего, сохранять связь со своими национальными корнями и традициями. Кроме того, отношение русскоязычных эзотериков к христианству в целом вполне вписывалось в общеевропейский контекст классического оккультизма рубежа XIX – XX веков, в рамках которого представители западного эзотеризма, в большинстве своем, вполне положительно относились к христианству.

Не только многие эзотерики советского периода рассматривали православное вероучение в качестве источника духовных истин, но также и некоторые православные авторы, такие как А. Мень, разрабатывали модели либерального отношения к эзотеризму с позиции православия. Истоки такого положения дел следует искать в России предреволюционного периода, где в рамках культуры рубежа веков в творчестве религиозных философов и эзотерических мыслителей выстраивались модели, признававшие ценность, как религиозного, так и эзотерического мировоззрения.

Взаимоотношения эзотеризма и православия, сложившиеся в Советском Союзе, в дальнейшем оказали влияние на развитие эзотеризма в России, поэтому их изучение с целью преодоления стереотипных представлений об этой сложной и неоднозначной проблеме является одним из важных факторов более глубокого понимания современного российского эзотеризма.

ЛИТЕРАТУРА

Бердяев, 1989 – Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989.

Васильев, 2007 – Васильев А. Астрология для всех. М.: Пилигрим-Пресс, 2007.

Истоки, 1994 – Истоки тайноведения. Симферополь: Гермес-Т, 1994.

Ки, 2005 – Ки Т. Практическое пособие по космоэнергетике. М.: «Золотой теленок», 2005.

Колтунов 1999 – Колтунов Я. И. Встань, Россия, с колен преклоненных! Т. 1. Калуга: Издательство калужской облорганизации Союза журналистов России, 1999.

Мебес 1912 – Мебес Г. О. Курс энциклопедии оккультизма. СПб.: 1912 // Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры [URL:] <http://psylib.org.ua/books/gomeb01/> (дата обращения: 20.01.2017).

Мень – Мень А. Магия, оккультизм, христианство // Благотворительный фонд Предание.ру. [URL:] <http://predanie.ru/lib/book/72304> (дата обращения: 20.01.2017).

Никитин 2005 – Никитин А. Л. Эзотерическое масонство в советской России. М.: Минувшее, 2005.

Серебров, 2001 – Серебров К. Один шаг в Зазеркалье. М.: Белые Альвы, 2001.

Серебров, 2002 – Серебров К. Мистический андерграунд. М.: Амрита-Русь, 2002.

Тихоплав, 2004 – Тихоплав В. Ю., Тихоплав Т. С. Учение Грабового. Теория и практика. Ч. 1. СПб.: Весь, 2004.

Флоренский, 2003 – Флоренский П. А. Общечеловеческие корни идеализма // Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.: АСТ, 2003. С. 7-29.

Фомин, 2007 – Фомин С. В. Золотой клинок Империи // Граф Келлер. М.: НП «Посев», 2007. С. 11-994.

Хисамутдинов, 2014 – Хисамутдинов А. А. Русская словесность в Шанхае. Владивосток: Издательство Дальневосточного университета, 2014.

Шмаков 1994 – Шмаков В. А. Основы пневматологии. Киев: София, 1994.

Шмаков 2008 – Шмаков В. А. Священная книга Тота. М.: София, 2008.

Энель, 1925 – Энель. Жертва. Новый Сад: тип. «Заря», 1925.

СОВЕТСКИЙ ЭЗОТЕРИЗМ: КРУЖОК ЮЖИНСКОГО ПЕРЕУЛКА И ДРУГИЕ ГРУППЫ

Елагин Сергей Сергеевич

Студент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Кружок Южинского переуллка, активная деятельность которого пришлась на 60-80-е годы XX века, и сейчас привлекает внимание исследователей эзотеризма в России и Европе. О Южинском кружке пишут такие исследователи, как Марк Сэджвик, Биргит Менцель, Павел Носачев, Марлен Ларюэль. Одной из таких работ стала книга Марка Сэджвика «Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века», в которой кружку посвящено несколько глав. В книге участники кружка представлены как традиционалисты – последователи особой формы мировоззрения, опирающегося на работы Рене Генона и Юлиуса Эвола. Согласно Сэджвику, традиционализм это «верования и практики, которые должны были бы передаваться, но были утрачены Западом второй половины второго тысячелетия нашей эры» [Сэджвик, 2014, с. 35-36]. Голландский религиовед Воутер Ханеграаф определяет традиционализм как «независимую эзотерическую традицию», и несмотря на отвержение традиционализмом современного мира, считает его типично современным явлением [Ханеграаф, 2016, с. 52]. Также Ханеграаф определяет традиционализм как «подход в компаративистском изучении религий и культур» [Hanegraaff, 2006, p. 1133].

Основными фигурами, вокруг которых формировался Южинский кружок, были писатель Юрий Мамлеев и поэт и переводчик Евгений Головин. Юрий Мамлеев, в чьей комнате в коммунальной квартире в Южинском переулке происходили первые встречи, в ту пору преподавал математику в школе, а также был самиздатовским писателем. С начала 60-х годов вечера чтения его рассказов в жанре «метафизического реализма» собирали за одним столом московских интеллектуалов и диссидентов. В 1974

году Мамлеев эмигрирует в США, а в 1983 году во Францию, преподает там в различных университетах, и возвращается в Россию в начале 1990-х годов.

Евгения Головина обычно представляют как поэта и переводчика, знатока поэзии и западного эзотеризма, автора и исполнителя песен. По словам Гейдара Джемала, «Евгений Головин был, без всякого сомнения, центральной фигурой московского интеллектуального андеграунда на протяжении, возможно, тридцати лет (60-е, 70-е, 80-е)» [Головина, 2015, с. 211].

Немецкий исследователь эзотеризма Биргит Менцель описывает кружок Южинского переулка как место встречи эксцентричных интеллектуалов, «сексуальных мистиков», исследующих темные стороны человеческой природы, не взирая на моральные и социальные нормы [Menzel, Hagermeister, Rosenthal, 2012, p. 162].

Конечно же, Южинский не был единственной группой в своем роде, существовали и другие очаги неофициальной культуры советского времени: богемные салоны, различные диссидентские группы и эзотерические кружки [Дудинский, 2008]. Из них нас интересуют только эзотерические группы – прежде всего, так или иначе связанные между собой общим временем существования, личными знакомствами и интересами их представителей, группы, которые можно обозначить термином «оккультура» британского религиоведа Кристофера Патриджа [Partridge, 2015, p. 3, 509-511]. Источниками информации об этих группах для нас служат книги адептов: летописца на «корабле дураков Мастера Джи» Константина Серебров «Один шаг в Зазеркалье. Мистический андеграунд» [Серебров, 2014]; «Школа магов: фрагменты мистического движения в СССР в 70-80 гг. XX века» Владимира Видемана [Видеман, 2005], описывающего сообщество эстонского йога Рама Михаэль Тамма; автобиографическая работа «Вспоминая себя» последователя Четвертого Пути Аркадия Ровнера [Ровнер, 2010] и сборники интервью Владислава Лебедько с российскими эзотериками [Лебедько, 1999].

Что объединяет эти круги? У всех этих групп мы можем обнаружить эзотерическую всеядность. Здесь и интерес к христианскому мистицизму в диапазоне от Якоба Бёме до Николая Бердяева [Серебров, 2014, с. 21, 213], йоге и веданте [Видеман, 2005, гл. 1], теософии Блаватской, текстам Рамакришны и Вивекананды, суфизму, а также работам Георгия Гурджиева и Петра Успенского.

Второй общий фактор – это тяга к измененным состояниям сознания. Здесь и культ «Пьяного корабля» Рембо в Южинском кружке, где Евгений Головин имел титул «Адмирала», различные виды токсикомании в

кругах эстонских эзотериков [Видеман, 2005, гл. 3], постоянные застоля «Мастера Джи» Владимира Степанова [Серебров, 2014, гл. 8].

Третье, что объединяет все эти круги – шоковая техника взаимодействия внутри группы. Её мы можем видеть в рассказах Юрия Мамлеева [Мамлеев, 2008], в эпатажных ситуациях, спровоцированных Евгением Головиным [Головина, 2015, с. 165], в специфических заданиях Владимира Степанова своим ученикам [Серебров, 2014, гл. 9]. Существует огромное количество преданий о том, например, как в компании Степанова один из гостей выходил в окно и возвращался в квартиру невредимым несколько раз подряд, на праздновании дня рождения Головина гости незаметно для себя просидели за праздничным столом пять месяцев, о том, как Степанов заставил вскапывать свой огород писателя Роберта Грейвза – соратника неосуфия Идриса Шаха, чтобы проверить его характер. Подобный провокационный стиль поведения восходит к шоковой технике обучения основателя движения Четвертого пути Георгия Гурджиева [Menzel, Hagermeister, Rosenthal, 2012, p. 157, 163, 278].

Теперь обратимся к особенностям традиционалистского мировоззрения. Марк Сэджвик выделяет три ключевых элемента традиционализма, каждый из которых не уникален в отдельности, но уникальна их комбинация [Menzel, Hagermeister, Rosenthal, 2012, p. 282-283]. Во-первых, это перенниализм – вера в существование единого источника мировых религий, Традицию с большой буквы. Эта идея, довольно популярная в эзотерических кругах, восходит к эпохе Возрождения и трудам Агостино Стеуко, который и ввел термин *philosophia perennis* в 1540 году [Ханнеграф, 2016, с. 66]. Второй элемент традиционализма – иллюзорность прогресса и констатация регресса современного мира, его отпадение от Традиции. Отсюда и следует тот самый «кризис современного мира» Рене Генона и «восстание против современного мира» Юлиуса Эволы. Третий элемент – выбор традиционного пути. Для последователей Генона это эзотерический путь в одной из традиционных религий, путь брахмана. Для последователей Эволы – это духовная мотивация для политической деятельности, путь духовного кшатрия.

Вернемся к Южинскому кружку и его самым заметным участникам – соответствуют ли три ключевых элемента традиционализма их мировоззрению? Безусловно, участники кружка признают упадок современного мира, это мы видим и в рассказах Мамлеева, и в стихах Головина.

Вот что пишет Мамлеев о Головине: «И вот этот мир, являющийся на самом деле «огромным, скользким на ощупь трупом» этих мертвых людей, все это трупное существование вызывало в Жене глубокое отвращение... Женя, как и мой герой Федор Соннов из «Шатунов», просто не

признавал этот мир, считал его за поддельную реальность или псевдореальность» [Головина, 2015, с. 183-183]. «Внутри Женю преследовала боль бытия, конечность бытия, он знал, что мы здесь все в тюрьме, что бытие в этом мире ограничено и даже как бы преследуется» [Головина, 2015, с. 186]. Здесь же будут уместны следующие строки Евгения Головина [Головин, 2013, с. 47]:

*О, внешний мир... гнилая мякоть плода.
Его грызет толпа седых калек.
Костры на площади. Неотвратимо, твердо
Жестокая игла пронзает интеллект.*

...

*О внешний мир! Зачем? Куда? Откуда?
Скорее вспять ... по собственным следам ...
Плывет по венам раскаленная секунда
И восприятие горит, как Нотр-Дам.*

Действительно, и Мамлеев, и Головин современность не принимали. Но можем ли мы найти в их текстах и воспоминаниях другие элементы традиционализма? Насколько эзотерический эклектизм, свойственный советским эзотерикам, может сочетаться с выбором традиционного религиозного пути по Генону?

Наша гипотеза состоит в том, что традиционалистами в строгом смысле этого слова участники кружка предстают уже значительно позже, с подачи их друга и последователя, философа и политика Александра Дугина. Именно Дугин называет Евгения Головина «создателем современного традиционализма в России и величайшим деятелем консервативной революции» [Сэдджвик, 2014, с. 368], несмотря на то, что Головин был довольно аполитичен («Черный орден СС» Головина на наш взгляд также стоит отнести к еще одному проявлению вышеупомянутой шоковой техники). Другой участник кружка, исламский политик и философ Гейдар Джемаль, в интервью говорит о том, что Генон интересовал Головина лишь некоторое время. «Генон – это, видимо, такая звезда, которая всегда для кого-то должна сиять. Для меня померкла, для тебя засияла, а скоро она и для тебя померкнет и будет кто-нибудь еще» – вспоминает слова Евгения Головина Гейдар Джемаль [Джемаль, 2013]. Сам Джемаль впоследствии также отошел от генонизма, безусловно признавая влияние идей французского мыслителя на свое мировоззрение, но строя собственную мировоззренческую систему уже в оппозиции к системе Генона [Кауганов, 2011].

На наш взгляд, наиболее близок к традиционализму оказывается последователь участников Южинского кружка Александр Дугин [хотя это

не бесспорно, см: Shekhovtsov, Umland, 2009, p. 662-678]. Здесь мы не будем углубляться в его философские построения и политические идеи, нас интересует прежде всего советский эзотеризм, но отметим, что его мировоззрение [Дугин, 2002, с. 15-54] наиболее соответствует трем ключевым элементам традиционализма, предложенным Марком Сэдзвиком.

Позволим себе выдвинуть предположение, что столь явное намерение связать Евгения Головина и Юрия Мамлеева с философией традиционализма имеет своей целью легитимацию мировоззрения и политических устремлений Александра Дугина, использовать отсылку к авторитету влиятельных контркультурных писателя и поэта.

Безусловно, нельзя отрицать влияние работ Рене Генона на участников Южинского кружка, равно как и на представителей других советских эзотерических групп (влияние Генона признавали и Аркадий Ровнер, и Владимир Степанов). Выше мы показали, что также нельзя отрицать и влияние гурджиевских идей, как минимум, в области практики. Какое влияние оказалось значительнее, что было важнее – гурджиевская шоковая техника взаимодействия, так воспеваемая участниками, или традиционалистское тотальное неприятие современного мира? На наш взгляд, Южинский кружок не являлся отдельной группой строгих традиционалистов, а скорее представлял собой советский вариант Нью Эйдж группы [New Age *sensu lato*, см: Hanegraaff, 1996, p. 102] с характерными особенностями, присущими русскому эзотеризму и с преемственностью от эзотерических групп раннего советского и дореволюционного времени.

ЛИТЕРАТУРА

Menzel, Hagermeister, Rosenthal, 2012 – The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions. В. Menzel, M. Hagermeister, B. G. Rosenthal, eds. -Berlin: Verlag Otto Sagner, 2012.

Partridge, 2015 – The Occult World. Ed. Cristopher Partridge, – Oxon: Routledge, 2015.

Hanegraaff, 1996 – Hanegraaff W. New Age religion and Western culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. – Leiden; New York; Koln: Brill, 1996.

Hanegraaff, 2006 – Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. – Leiden: Brill, 2006.

Shekhovtsov, Umland, 2009 – Shekhovtsov A., A. Umland. Is Aleksandr Dugin a Traditionalist? «Neo-Eurasianism» and Perennial Philosophy // The Russian Review, 68, 2009, № 4. P. 662-678

Webb, 1980 – Webb J. Harmonious Circle: The Lives and Work of G. I. Gurdjieff, P. D. Ouspensky, and their Followers. N. Y.: Putnam Publishing, 1980.

Видеман, 2005 – Видеман В. Школа магов: фрагменты мистического движения в СССР в 70-80 гг XX века, 2005. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.guzmanmedia.com/gm2/cont.php4> (дата обращения: 20.08.2016).

Головина, 2015 – Где нет параллелей и нет полюсов: памяти Евгения Головина / сост. Е.Е. Головина. – М.: Языки славянской культуры, 2015.

Головин, 2013 – Головин Е. Парагон. – М.: Языки славянской культуры, 2013.

Джемаль, 2013 – Джемаль Г. Гейдар Джемаль о себе, «Южинском кружке» и Евгении Головине. [Электронный ресурс]. URL: <https://youtu.be/SXhQx4K4a5U> (дата обращения 20.08.2016)

Дугин, 2002 – Дугин А. Философия традиционализма. М.: Арктогея-Центр, 2002.

Дудинский, 2008 – Дудинский И. Бархатное подполье. О жизни советской богемы. [Электронный ресурс]. URL: <http://rulife.ru/mode/article/510> (дата обращения: 20.08.2016).

Кауганов, 2011 – Кауганов Е. Джемаль против Генона: опыт фундаментальной критики. [Электронный ресурс]. URL: <http://arcto.ru/article/1563>. (дата обращения 20.08.2016)

Лебедько, 1999 – Лебедько В.Е. Хроники российской саньясы: Из жизни российский мистиков. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 1999.

Мамлеев, 2008 – Мамлеев Ю.В. Московский Гамбит. – М.: АСТ, 2008.

Никитин, 2000 – Никитин А.Л. Мистики, розенкрейцеры и тамплиеры в Советской России. – М.: Аграф, 2000.

Ровнер, 2010 – Ровнер А. Вспоминая себя: Книга о друзьях и спутниках жизни. – Пенза: Золотое сечение, 2010.

Серебров, 2014 – Серебров К. Один шаг в Зазеркалье. Мистический андеграунд. – М.: Традиция, 2014.

Сэджвик, 2014 – Сэджвик М. Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. – М.: НЛЮ, 2014.

Ханegraaf, 2016 – Ханegraaf В. Западный эзотеризм. Путеводитель для запутавшихся. М: Центр книги Рудомино, 2016.

АРХИТЕКТОНИКА СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО МАСОНСТВА: ПРОБЛЕМЫ И ТЕНДЕНЦИИ

Кузьмишин Евгений Леонидович

кандидат исторических наук, независимый исследователь

Современное российское масонство существует в социально–культурном пространстве страны вот уже более четверти века, и за это время, естественно, прошло несколько этапов первичного становления. С этими этапами неразрывно связаны проблемы и «болезни развития», фактически ни одной из которых также не миновало это духовное движение, вновь пустившее корни на российской земле. Ранее масонство существовало в стране в течение кратких периодов времени в XVIII, XIX и XX вв., и всякий раз прекращало свое существование вследствие правительственного запрета. Истории российского масонства в XVIII–XX вв. посвящена обильная исследовательская литература. Его развитие на современном этапе также довольно подробно освещено в статьях и монографиях специалистов. Данная работа посвящена попытке выделить основные тенденции в становлении современного российского масонства и основные проблемы, с которыми приходилось и ныне приходится сталкиваться российским вольным каменщикам в период, условно, для целей настоящей работы, ограниченный 1992 – 2016 гг.

В результате развития в указанный выше период в России оказались представленными все основные масонские союзы, типы масонских лож и их структурные подразделения в соответствии с общемировыми тенденциями. В мировом масонстве существуют три четко очерченных союза масонских организаций, состоящие между собой в отношениях взаимного признания и дружбы (включая взаимное посещение собраний) либо непризнания и относительно пассивной вражды (при запрете взаимного посещения). Самым крупным по количеству членов является т.н. союз «регулярных» масонов, характеризующийся исполнением всех положений

старинных масонских законов («ландмарок») образца 1717 – 1723 гг. и формально возглавляемый Объединенной великой ложей Англии и Конференцией великих мастеров Северной Америки. Также существует т.н. союз «традиционных» великих лож, характеризующийся признанием и исполнением с их стороны «ландмарок», но при этом по тем или иным причинам не принесший им признания вышеупомянутых юрисдикций. Третьим мировым масонским союзом является называемое так достаточно условно аморфное объединение т.н. «либеральных» лож и великих лож, не формирующее единого формализованного союза, но существующее на основе контактов и взаимодействия в рамках двусторонних и многосторонних связей между отдельными великими ложами и международных внеритуальных организаций и конференций. «Либеральные» ложи называют себя масонскими, при этом отказываясь от исполнения тех или иных «ландмарок», ключевыми из которых, по общемасонскому признанию, являются законы о допущении или недопущении к посвящению женщин и атеистов. В то время как в «регулярном» и «традиционном» союзах состоят только верующие (преимущественно авраамические религии) мужчины старше 18–25 лет (по разным регламентам), то в «либеральных» могут состоять также женщины (женские ложи) или женщины и мужчины вместе (смешанные ложи).

Отдельные масонские юрисдикции обычно состоят из нескольких административных уровней: символические («голубые, иоанновские») ложи, в которых проводится прием в степени Ученика, Подмастерья и Мастера, и структуры «высших» (дополнительных) степеней, представляющие различные масонские уставы с разным количеством степеней (градусов), к посвящению в которые допускаются члены символических лож, желающие далее совершенствоваться в «масонской науке». Устав, по которому ведутся работы в высших степенях, не обязательно совпадает в каждой конкретной юрисдикции с уставом, принятых в символических ложах, и масон может пройти посвящение в несколько уставов одновременно или последовательно.

Итак, первой по времени основания в современной России следует считать юрисдикцию либерального Великого Востока Франции (ВВФ), учредившую в стране свою первую ложу в 1991 г. После определенного численного и качественного роста было основано несколько лож этой юрисдикции и возникли планы основания Великого Востока России, однако впоследствии эти планы были расстроены быстрым ростом регулярного послушания в стране, и в настоящее время юрисдикция ВВФ представлена в России двумя ложами: «Москва» (Москва) и «Астрея» (С.-Петербург). Работы ведутся в символических и высших степенях Древнего и принято-

го Шотландского устава (ДПШУ) и Французского Нового устава (ФНУ) в России и соответствующих капитулах при ВВФ во Франции.

С 1992 г. в России действовали ложи традиционной Великой ложи Франции, никогда не бывшие многочисленными или многолюдными вплоть до 2012 г., когда единственная оставшаяся ложа ВЛФ «Николай Новиков» испытала приток новых членов и стала большой и значимой ложей в Москве. Работы ведутся по ДПШУ в символических и высших степенях в Москве и соответствующих организациях высших степеней под эгидой Верховного совета ДПШУ Франции при ВЛФ.

Также с 1992 г. работали в стране ложи регулярного послушания, основанные Великой национальной ложей Франции, основавшей затем в 1995 г. первую суверенную масонскую юрисдикцию – регулярную Великую ложу России. Испытав в своей истории два раскола – в 2001 и 2006–2007 гг., ВЛР в настоящее время, по ее собственным данным, управляет 30 ложами с более чем 1100 членов (по альтернативным данным, около 800 членов). Работы ведутся в ДПШУ, ФНУ, Уставе Мемфиса–Мицраима (ММ), Исправленном Шотландском уставе (ИШУ), системе Эмулейшен, Уставе Королевской Арки.

В результате первого раскола ВЛР в 2001 г. была образована Русская великая регулярная ложа, а в результате второго раскола ВЛР две трети ее членов на тот момент вышли из состава ВЛР и вместе с членами РВЛР создали в 2008 г. Объединенную великую ложу России, избравшую для работ ДПШУ и вошедшую в традиционный масонский союз. Впоследствии при ОВЛР был создан Верховный совет для работ в высших степенях этой системы. ОВЛР объединяет около 300 членов в 11 ложах.

В 2009 г. группа российских масонов – бывших членов ВЛР – составила отдельную смешанную ложу Египетского масонства, учрежденную Международным державным святилищем Устава Мемфиса–Мицраима. По мере численного и качественного роста российское Египетское послушание было в 2015 г. удостоено учреждения собственного Национального державного святилища и Великой символической ложи России и союзных стран. Работы ведутся по Уставу Мемфиса–Мицраима в символических (1–3), философских (4–33) и герметических (34–95) степенях под управлением национальных великой ложи, верховного совета и державного святилища, соответственно.

В 2011 г. Группа российских вольных каменщиков – членов различных существовавших на то время масонских юрисдикций – объединилась с целью совместной масонской работы и провозгласила (вос)создание Великого востока народов России (ВВНР), либеральной смешанной юрисдикции, на настоящее время заключившей договоры о взаимном призна-

нии и дружбе с рядом либеральных мировых юрисдикций и вошедшей в крупнейшее неформальное либеральное масонское объединение CLIPSAS под эгидой ВВФ. Работы ведутся в ДПШУ, Французском Философском уставе.

В 2012 г. группа российских масонов – бывших членов ОБЛР – получила признание и патент на работы в Москве в качестве ложи Международного масонского смешанного ордена «Право человека» (Droit Humain) и к настоящему времени открыла также свой филиал («треугольник») в г. Владимире. Работы ведутся по ДПШУ в Москве и соответствующих капитулах ММСОПЧ во Франции.

В 2016 г. в Москве по патенту Великой Шотландской Исправленной и Реформированной ложи Окситании (ВШИРЛО, Франция) была учреждена ложа «Латона» исключительно для работ по Исправленному Шотландскому уставу. Ранее, в 2013 г., для работ в России в высших степенях Великой Директорией этого устава (ВШИРДО) была учреждена Андреевская ложа «Златой лев». Формально ВШИРЛО относится к традиционному союзу, однако ее отношения с регулярным союзом, в отличие от других юрисдикций, сложнее, потому что формально не входя в союз под патронатом ОБЛА и КВМСА, ВШИРЛО при этом состоит с регулярными юрисдикциями в отношениях взаимного посещения, как и многие из других организаций ИШУ – как в символических, так и в высших степенях. Этот парадокс не имеет однозначного решения в условиях современного масонского мира.

С 2007 г. группа российских женщин ведет активную работу по созданию в стране послушания Великой женской ложи Франции (ВЖЛФ), первоначально получив посвящение в ложах ВЖЛФ в Латвии и Франции. В настоящее время они объединены в две ложи, формально числящиеся в реестре ВЖЛФ во Франции и проводящие регулярные работы 3 – 4 раза в год в Москве и Санкт-Петербурге.

При этом общее число российских вольных каменщиков остается крайне скромным, только в 2004 г. и в настоящее время (2016 г.) превысив показатель в 1000 человек на всю страну (включая немногочисленные филиалы российских юрисдикций в Украине). Предоставляемые самими российскими масонами данные о численности своих юрисдикций содержат большее совокупное число российских вольных каменщиков, однако они не подтверждаются другими, сторонними, источниками и нуждаются в дополнительной проверке. Основная причина низкой численности масонских организаций состоит не в малом числе кандидатов на вступление, как ранее указывалось рядом российских специалистов (С. П. Карпачев, В. С. Брачев и др.), а в очень высоких показателях отсева членов на разных

этапах членства. Вот, например, мнение интервьюера российского масона от 1998 г.: «Русское масонство прошло обычный путь учения, заимствованного из Европы: форма приживается с легкостью, содержание перерабатывается до основания либо отвергается напрочь. Масонство охватило тончайший слой образованной части общества, не затронув простонародье, которому всегда была чужда европейская культура и традиции» [Головановс, 1998, с. 13]. И это мнение вполне закономерно для наблюдателя и исследователя со стороны, в то время как причины и характеристики современного состояния российского масонства в действительности гораздо сложнее и носят комплексный характер.

На протяжении всей новейшей истории российского масонства его раздирали противоречия и раздоры между отдельными личностями и группами по вопросам перспектив масонства в современной России, его положения в современном российском обществе, влияния на его идеологию (и обратного ее влияния на идеологию масонства), связей с другими социальными группами и слоями российского общества, роли российского масонства на международной арене и в особенности на постсоветском пространстве, развития традиционных для масонства благотворительности и просветительных проектов, наконец, просто расширения присутствия масонства на территории страны и его численного роста. Вероятно, именно в этих противоречиях и связанных с ними раздорах кроется главная причина общего небольшого числа российских вольных каменщиков при невероятно высокой для этого числа диверсификации масонских путей, оформленных в целых девяти разных организациях. Время от времени на масонских русскоязычных сетевых ресурсах возникают реплики, содержащие вопросы о целесообразности соединения усилий российских масонов для реализации общих проектов, однако обычно они не получают ровным счетом никакой поддержки. При этом, по словам самих российских масонов, «никакой разницы нет между масонскими организациями в том, что касается ритуалов, наставлений, символов или облачений. Все они совершенно одинаковы по своей идеологии и философии, а также, в основном, по контингенту, состоящему в ложах» [Богословский, 2016].

Диапазон мнений относительно взаимодействия масонства как общественной духовной организации с государственными институтами страны действительно довольно широк среди современных российских масонов: «В ряде стран некоторые масонские организации провозглашают себя государственническими и патриотическими, это точно. Но в годы Первой мировой войны это привело, например, к упадку масонства, потому что национальные масонские организации выбрали патриотизм и стали воевать друг против друга, а масонство устроено очень просто и умирает,

когда начинают уничтожать в нем ту или иную коренную особенность, лежащую в его основе. Вот и без всемирного братства вне границ оно тоже вырождается» [Богословский, 2016]. Но при этом: «Масонские ложи есть во множестве стран. Если страны в конфронтации, то масоны следуют официальной госполитике или поддерживают связи, несмотря на разнь? – Давайте возьмем живой пример – Украину. Там есть Великая Ложа Украины, созданная в свое время Австрией. Она немногочисленна. Мы знаем и ценим братьев на Украине. Но события там наложили отпечаток и на их мировоззрение. Мы приняли вал оскорблений в связи с Крымом, Донбассом... Из-за этого нам пришлось прервать взаимоотношения с Великой Ложей Украины до устранения этих проблем» [Баранов, 2016].

При том, что большинство российских масонских послушаний декларируют и демонстрируют приверженность принципам аполитичности и отказа от собственной точки зрения (как организации) на политические структуры и процессы внутри страны и на международной арене (при сохранении для своих членов свободы иметь и высказывать свои точки зрения на эти вопросы в частном порядке) этот принцип не разделяется ВЛР, с 2001 г по настоящее время довольно активно высказывавшей свои мнения о политических вопросах устами своего великого мастера с 2007 г. Андрея Богданова (кандидата в президенты на выборах 2008 г.) и своих великих офицеров. Также широко известно о целенаправленной работе членов ВЛР по вовлечению в братство представителей российского политического и экономического истеблишмента в период 2001–2008 гг. [Р.Г., 2011, с. 3-4]

Традиционный образ поведения и действия масонских организаций в обществе описывается представителями российского масонства следующим образом: «Любое общество создается своими членами для своих членов, чтобы им было лучше жить, чем без этого общества. И если оно выполняет эту функцию, больше ничего и не нужно, в принципе» [Богословский, 2016]. Главная функция масонства представляется так: масонство «предоставляет человеку круг единомышленников со сходными идеалами, интересами, уровнем культуры, и эти люди могут и будут оказывать помощь в духовном и интеллектуальном развитии, по-дружески поддерживать, помогать в делах – того же ожидая и в ответ. И все вместе они могут делать что-то радующее и их самих и других (что тоже радует их самих). В наше время эта первичная задача масонства, по-моему, гораздо важнее обучения религиозным и эзотерическим мировым традициям, что тоже входит в его функции, но в наши дни уже вполне посылно человеку и без вступления куда-либо» [Маршевская, 2016]. Его деятельность во внешнем мире сводится к тому, что «российское масонство занимается

благотворительностью, организацией культурных и просветительных мероприятий. Никакого участия в политике регулярное масонство не принимает и принимать не может в силу своих законов. Что касается последних политических событий на постсоветском пространстве, то масонство не имеет на них официальной точки зрения и всегда сохраняет лояльность к существующей в стране законной власти» [Аргументы, 2005].

Даже А. Богданов утверждает: «Масонство не имеет какой-либо определенной политической программы, поэтому вольные каменщики при тех или иных политических катаклизмах зачастую оказывались по разные стороны баррикад. Например, масоны встречались и среди декабристов, и среди верных трону дворян» [Осипов, 2007]. Но при этом он подтверждает предельную активную лояльность своего послушания государственной власти страны и традиционное для России «сотрудничество с органами»: «Ведь если кто-то состоит в “Единой России” или входит в какой-то частный клуб, он не обязан об этом сообщать, – сказал Богданов и тут же добавил, что другой основополагающий принцип масонской ложи – это полная законопослушность, поэтому все списки всех масонов лежат там, где надо – и если оттуда, откуда надо, информацию затребуют – то главный масонский секрет не устоит: все списки будут переданы, куда следует» [Сивашенкова, 2010].

Вопрос роли российского масонства в системе международного масонства, как оказывается, неразрывно связан с вопросом о его роли в обществе и государственной структуре самой России: выше приводилась цитата великого секретаря ВЛР на эту тему. Ее великий мастер А. Богданов утверждает: «Сегодня масонство в России стало частью того гражданского общества, которое мы строим. И мы постараемся использовать свои братские связи, чтобы имидж России, в том числе масонский, продвигать в том направлении, что Россия – это современная демократическая страна» [Культура, 2008]. Действительно, российские юрисдикции, например, ВЛР, ВВНР, ОВЛР, ВСЛР активно занимаются помощью гражданам стран постсоветского пространства в получении доступа в масонские ложи, а также создают на территориях бывших советских стран свои филиалы, постепенно вырастающие (в случае лож, учрежденных ВЛР в Армении, Грузии, Азербайджане) в местные национальные масонские юрисдикции. Также с помощью российских масонов учреждены ложи российских или европейских послушаний в Украине, Белоруссии, Латвии, Казахстане, Киргизии, Молдавии. Однако на примере Украины можно судить, что отношения между масонскими юрисдикциями на пост-советском пространстве неразрывно связаны с государственными и общественными отношениями между Россией и соответствующими странами: отношения ВЛР с

регулярной ВЛУ разорваны, российские ложи ОВЛР на территории восточной Украины с 2014 г. не подают признаков жизни и не вступают в контакты с российской «метрополией». Впрочем, зарубежные ложи других российских юрисдикций и иностранные юрисдикции их союзов до сих пор не прибегали к формальным действиям, ведущим к разрыву отношений.

С самого своего появления в России в 1991 г. масонство в лице многих своих представителей обсуждало «особый путь» своего развития в стране, в той или иной степени автономный относительно мирового масонства или, напротив, находящийся в его русле [Масонство и масоны, 1994 – 1996]. Эти два основных подхода: собственное «лицо», независимая масонская политика, влияние на масонство стран бывшего СССР, «верность традициям», а точнее, открытие и усвоение наследие российского масонства XVIII – XIX вв., – в противовес пути имитации зарубежных, в особенности «материнских», французских и английских, масонских образцов, следования примеру крупнейших и авторитетнейших масонских юрисдикций, обучение у них масонским философии, ритуалистике и методологии, – конкурировали в среде российских вольных каменщиков на протяжении всей новейшей истории братства в стране и приводили к разногласиям и противоречиям в их среде. Высшей точкой развития первого из них стало создание ВЛР совместно с Великой ложей Румынии в 2002 г. Организации Инициативы Синайского протокола, из которой к 2006 – 2007 гг. вырос «Восточноевропейский масонский форум», призванный объединить вокруг российской и румынской юрисдикции великие ложи – сателлиты, могущие создать нечто вроде территориального лобби в союзе регулярного масонства, активно конкурирующего с аналогичными англо–саксонским, французским и германоязычным лобби [Кузьмишин, 2016, с. 373-374]. Однако эта организация не вынесла испытания временем и внешними обстоятельствами («профанские», не зависящие от масонов, взаимоотношения между странами) в течение полутора лет прекратила существование. С тех пор аналогичным попыток не предпринималось. Представленность российских масонов в международных масонских ассоциациях, конференциях, форумах минимальна, а малочисленность, разобщенность и незначительность его роли в обществе своей страны препятствуют становлению российского масонства как серьезной международной силы в этой сфере.

Одной из главных причин всех перечисленных выше проблем является «разорванность» масонской истории в стране, в отличие от других стран, в особенности таких, где масонство обладает неразрывной преемственностью и многолетней, иногда многовековой традицией (Великобритания, Франция, США, Нидерланды и др.). Современный контингент российских масонских лож, к сожалению, в общем и целом слабо представляет себе

цели, задачи, методологию, философию и идеологию масонства и неизменно старается приносить в них собственное видение, к чему поощряет и декларируемая масонством терпимость к любым религиозным, политическим и философским взглядам. Таким образом в большинстве российских юрисдикций стирается грань между собственно масонским учением и личными взглядами его современных российских участников, испытывающих влияние самых разных факторов. По словам первого великого мастера ВЛР Г. Б. Дергачева, «мы не собираем людей того высокого качества, которое требуется для воплощения высоких масонских принципов... У нас масонство – это тусовка, что-то вроде социальной компенсации: ну, в реальной жизни у меня не получилось, зато вот я дойду до тридцать третьего градуса и закажу себе перстень. А это же профанация. Вы говорите о формировании элит. Но чтобы формировать элиту, масонство само должно быть элитарным. Нельзя никого поднять выше самого себя. Да, это идеальная форма для проектирования будущего, но она должна быть наполнена содержанием. А пока люди играют в игры, которые ничего не меняют внутри них самих...» [Андреева, 2013].

К этому добавляется фактор очень большой территории страны и крайне слабо налаженной системы транспорта и коммуникаций, что значительно усложняет путь в масонство жителям российской провинции, зачастую не способным ни оплатить, ни позволить себе вследствие профессиональной загруженности путешествие в те города, где существуют ложи, для получения посвящения и обучения в масонстве.

Из положительных моментов следует отметить явление самого последнего времени, 2015 – 2016 гг., когда стало возможным наблюдать относительное успокоение во взаимоотношениях между российскими юрисдикциями, ранее характеризовавшиеся крайне агрессивной риторикой на специальных ресурсах в интернете, кампаниями взаимного очернения в прессе и взаимными нападками. В течение последних полутора лет российские юрисдикции стали более нейтральны друг к другу, очевидно признали право друг друга на следование собственным путем и вред от публичных раздоров. На настоящий момент имеются даже признаки перехода российских масонов на следующий этап, ранее уже пройденный юрисдикциями, например, Франции и Бельгии, когда отдельные представители разных масонских послушаний объединяются либо для осуществления благотворительных или просветительских проектов (в России – деятельность ВВФ и ВЖЛФ), либо даже создают особые масонские объединения для того, чтобы вести ритуальные совместные работы (в Москве – ложа «Латона» ВШИРЛО, организованная членами лож ВСЛР и ОВЛР).

Таким образом, современное российское масонство на протяжении первых этапов своего становления на территории страны прошло следующие процессы:

а) в организационной сфере: создание первых лож, национальных юрисдикций, расколы последних, воссоединение, размежевание, формирование неформальных союзов между юрисдикциями и межюрисдикциональных групп),

б) в идеологической сфере: попытки создания общей «идеологии российского масонства» на основе известных исторических и современных образцов, отказ от идеологического единства, формирование «социального» и «окультиного» течений внутри масонства, дискуссия о «собственном пути» или ориентации на известные западные образцы, в качестве следствия – дискуссия о роли российского масонства в мировом братстве: духовное лидерство, суверенитет и формирование собственной «сферы влияния» или нахождение в «сфере влияния» более «старших» национальных юрисдикций).

В настоящее время в Российской Федерации представлены 8 масонских организаций, из которых три являются независимыми территориальными юрисдикциями, членами трех разных масонских мировых союзов, и пять филиалов иностранных территориальных юрисдикций. В стране существуют все основные подвиды масонских обществ: регулярные, традиционные и либеральные, мужские, женские и смешанные, социальные и окультиные. Масонские структуры работают в основных мировых уставах как в трех степенях символической ложи, так и в различных структурах высших степеней.

Причины недостаточно эффективного развития российского масонства на современном этапе могут быть выделены и классифицированы по ряду признаков:

а) в организационной сфере (большая территория страны, массовая социальная неуспешность контингента, высокая затратность увлечения масонством при неощутимой материальной отдаче, административная неприспособленность страны к институтам гражданского общества и враждебность к ним в целом),

б) в идеологической сфере (атомизация общества, виртуализация коммуникаций, идеологический релятивизм современного российского общества, отсутствие мотивации и страх перед проявлениями гражданской активности, психологическая и идеологическая специфика основного контингента, высокая конфликтность).

Эти причины являются для масонства как общемировыми (например, «старение» масонства, вызванное отсутствием интереса к подобным об-

ществам у молодых поколений), так и специфически российскими (большинство из идеологической сферы). Пути их решения являются предметом постоянного поиска лидеров и идеологов российских масонских юрисдикций, однако решения носят, в основном, частный и ситуативный характер, в то время как для более или менее долгосрочного решения необходима разработка комплексной структурированной программы, что не представляется возможным в отсутствие налаженных многосторонних коммуникаций и общих для всех масонских организаций страны экспертных коллективов.

ЛИТЕРАТУРА

Андреева, 2013 – Андреева О. Масонов на вас нет // Русский Репортер, 01.08.2013.

Аргументы, 2005 – В чем виноваты масоны? // Аргументы и факты, 15.06.2005.

Баранов, 2016 – Баранов А. Секретарь Великой Ложы России Павел СТРОГАНОВ: Женщин в братья не берем, с Ложей Украины не общаемся... // Комсомольская правда, 03.09.2016.

Богословский, 2016 – Богословский Р. Беседа с масоном: интервью Романа Богословского с Евгением Шукиным, великим мастером масонов устава Мемфиса-Мицраима // Свободная пресса, 20.03.2016. [URL:] <http://svpressa.ru/post/article/144747/>

Голованивс, 1998 – Голованивс М. Безвольные каменщики. Русские подмастерья европейских мастеров // Коммерсантъ-Власть, 21.04.1998.

Кузьмишин, 2016 – Кузьмишин Е.Л. Масонство. М.: Ганга, 2016.

Культура, 2008 – Масоны попали в гражданское общество // Культура – Портал. Мир Веры, 08.07.2008.

Маршевская, 2016 – Маршевская Л. «Коса и камень» – интервью с великим мастером масонов // [URL:] http://faza.ua/stenograms/05.02.16/239660/%C2%ABkosa_i_kamen%C2%BB_intervju_s_velikim_masterom_masonov.html.

Масонство и масоны, 1994–1996 – Масонство и масоны. Сборник статей, Вып. I-III, М.: б/и, 1994-1996.

Осипов, 2007 – Осипов С. Масонские тайны: разговор с Великим Мастером Великой ложи России Андреем БОГДАНОВЫМ // Аргументы и факты, 31.07.2007.

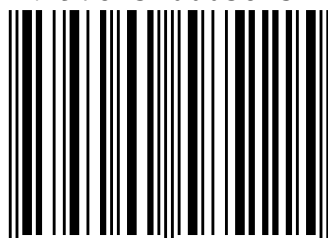
Р.Г., 2011 – Р.Г. Египетское масонство в России // Кайе С. Египетское масонство Устава Мемфиса–Мицраима, М.: Ганга, 2011, С. 2–6.

Сивашенкова, 2010 – Сивашенкова Д. Главный масон России отчитался о проделанной работе // Национальная Информационная группа, 12.10.2010.

ИЗУЧЕНИЕ ЭЗОТЕРИЗМА В РОССИИ АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

**Материалы секции «Академическое изучение эзотеризма»
Третьего конгресса российских исследователей религии
(Владимирский государственный университет, 8 октября 2016 г.)**

ISBN 978-5-00058-511-5



9 785000 585115 >