

Русская христианская гуманитарная академия,
Институт философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины,
Санкт-Петербургское философское общество,
Украинский философский фонд,
Кафедра философии и культурологии Востока СПбГУ,
Фонд «Дальний Восток» (Киев)

МИСТИКО-ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ В ТЕОРИИ И ПРАКТИКЕ

ИСТОРИЯ. ПСИХОЛОГИЯ. ФИЛОСОФИЯ

ВТОРАЯ МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

Санкт-Петербург, 23 – 24 октября 2008 г.

Издательство Русской христианской
гуманитарной академии

Санкт-Петербург
2009

ББК 86
М65

Ответственный редактор
канд. филос. наук С. В. Пахомов

Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия: Сб. материалов Второй международной научной конференции / Под. ред. С. В. Пахомова.– СПб.: РХГА, 2009.– 338 с.
ISBN 978-5-88812-386-7

В современном обществе заметен повышенный интерес к мистицизму и эзотеризму. Эта тематика привлекает все большее внимание и академической среды. В настоящий сборник включены научные статьи авторов из разных городов и стран, посвященные различным аспектам мистико-эзотерических учений и практик. Данные статьи представляют собой доклады, прозвучавшие на Второй международной научной конференции, проведенной в стенах Русской христианской гуманитарной академии осенью 2008 года.

ББК 86

ISBN 978-5-88812-386-7

© Русская христианская гуманитарная академия, 2009
© Коллектив авторов, 2009

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

<i>Жданов В. В.</i> Изучение эзотерики в Западной Европе: институты, концепции, методики.	5
--	---

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ МИСТИЦИЗМА И ЭЗОТЕРИЗМА

<i>Махлина С. Т.</i> Мистика чисел в религиозных представлениях.	28
<i>Печурчик Ю. Ю.</i> Проблема философского метода и мистическое созерцание (Фихте, Шеллинг, Гегель).	36
<i>Смирных С. В.</i> Культ как спекулятивный момент религии.	46
<i>Щепановская Е. М.</i> Архетипическое понимание смысла событий как практическая основа эзотерического знания астрологии.	56

МИСТИЦИЗМ И ЭЗОТЕРИЗМ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

<i>Вовченко В. А.</i> Современные экзо-эзотерические системы на пути формирования новой мировоззренческой парадигмы.	66
<i>Зоря Е. В.</i> Роль художественной литературы в исследовании современной магии.	75
<i>Кириллова К. В.</i> «Новый Акрополь»: неотеософия в современном обществе.	84
<i>Метилка Д. В.</i> Судьба сакральной географии в эпоху глобализации.	94
<i>Пахомов С. В.</i> Типология ченнелинга и мистика вознесения к единству в учении Солары.	103
<i>Смазнова О. Ф.</i> Мифотворческий опыт и традиционное мышление в современном мире.	114
<i>Титомир Е. Г.</i> Эзотерика в современном обществе: pro et contra.	123

ХРИСТИАНСТВО И МИСТИКО-ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ

<i>Боков Г. Е.</i> Молодежная контркультура в США 1960-х гг.: мистицизм и «радикальное» христианство.	133
<i>Волкова А. Г.</i> Поэзия как откровение: рецепция францисканской мистики в европейской лирике XVII века.	143
<i>Ерофеев К. Б.</i> Католическая церковь и масонство.	150
<i>Завгородний Ю. Ю.</i> Топос Земного рая в книжной культуре Древней Руси (на примере «Съказания отца нашего Агапия»).	160

<i>Косенко А. А.</i> Путь реализации в мистической философии Г. Сквороды.	172
<i>Куропаткина О. В.</i> Особенности харизматического мистицизма.	181
<i>Струговицков Е. В.</i> Судьба сотериологического идеала «обожения» в Западной Европе.	190
<i>Титаренко Е. С.</i> Сердце: мистический органон духовного опыта.	199

ЭЗОТЕРИЗМ НА ЗАПАДЕ И В РОССИИ

<i>Grünwedel H.</i> Working with ghosts in two worlds: Cultural exchanges between revived healing traditions in Tyva and esoteric movements of neoshamanism in Germany.	210
<i>Бигнова М. Р.</i> Мистико-эзотерические образовательные учреждения в современной России: формы, идеология, методы.	218
<i>Кондратьев А. В.</i> Технология работы с «кристаллами воли»: фрагменты религии ирминизма и арманизма.	230
<i>Левченко Е. В.</i> Сокровенный смысл литературного направления как феномен «явного» в эзотерике (на примере русского символизма XIX – XX вв).	239
<i>Морозов В. Н.</i> История одного подлога: «Зеркало алхимии» Роджера Бэкона из «Химической коллекции» Уильяма Купера.	250
<i>Скородум Н. В.</i> Гете и Шопенгауэр о природе демонического начала.	256
<i>Хлевов А. А.</i> Руническая магия: от практики к теории.	266

ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ В ТРАДИЦИЯХ ВОСТОКА

<i>Бурая О. В.</i> Суфизм в Крыму.	276
<i>Гераськов С. В.</i> Мистический опыт и психотехники в японских воинских практиках (на примере будзюцу).	285
<i>Капранов С. В.</i> Мистический опыт в японских «новых религиях синтоистского происхождения» (синтокэй синсюкё).	292
<i>Стрелкова А. Ю.</i> Принцип «пустоты» в дзэн-буддизме и философии Дбгэна.	301
<i>Халтурин Ю. Л.</i> Сон и сновидения в еврейском мистицизме: теории и практики.	311

ПРИЛОЖЕНИЕ

<i>Л'Аура Люмье.</i> Стихи.	322
Сведения об авторах.	335

ВВЕДЕНИЕ

В. В. Жданов

ИЗУЧЕНИЕ ЭЗОТЕРИКИ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ: ИНСТИТУТЫ, КОНЦЕПЦИИ, МЕТОДИКИ

Эзотерику и связанные с ней явления вряд ли можно назвать в настоящее время чем-то необычным и, тем более, экзотическим. Полки книжных магазинов переполнены литературой, именующей себя эзотерической. В прессе можно в избытке найти объявления о курсах, школах и академиях, предлагающих освоить эзотерические техники и приобрести знания, выходящие за пределы обыденного. Данный феномен образует вполне оформившийся пласт современной массовой культуры. Схожие явления без труда можно найти в европейской и российской истории нескольких последних веков, а, возможно, и гораздо раньше. При всем их разнообразии они, безусловно, обладают неким, порой с трудом поддающимся адекватному научному описанию, сходством. Тем не менее, именно это сходство и позволяет исследователям объединять их в категории, такие как «герметизм», «алхимическая традиция», «теософия», «Нью-Эйдж» и, наконец, «эзотерика», и даже делать попытки представить эти разные культурно-исторические явления в виде некой параллельной мейнстриму западноевропейской мысли традиции, нередко именуемой в эзотерической литературе «вечной философией», *philosophia perennis*.

В последние два десятилетия в западноевропейском религиоведении появился новый термин – «западная эзотерика» (*Western Esotericism*) – который, вовсе не претендуя на роль синонима *philosophia perennis*, предполагает комплексное изучение эзотерических и родственных им движений и предлагает теоретическую рамку для описания и анализа этого феномена.

Понятийное содержание термина «западная эзотерика» далеко не бесспорно и является предметом оживленных научных дискуссий. Однако прежде, чем обратиться непосредственно к обсуждению этой темы, я позволю себе совершить небольшой

экскурс в историю изучения эзотерики в Западной Европе и коротко охарактеризовать его современное состояние.

Институциональная база изучения эзотерики

Отдельные исследования, которые можно отнести к домену «западной эзотерики», в ее современном понимании, появились еще до возникновения самого термина эзотерика. Так, например, известный труд Готфрида Арнольда «Беспристрастная история церкви и еретиков» [Arnold 1729] описывает еретические и теософские течения в христианской мысли, которые многими современными исследователями относятся к разряду эзотерических. Пионерами изучения эзотерики на Западе являются такие исследователи, как Карл Кизеветтер с его «Историей новейшего оккультизма» [Kiesewetter 1891] и Отгуст Виат, посвятивший свой труд «оккультным источникам романтизма» [Viatte 1928]¹. Однако академическое изучение эзотерики на Западе в том виде, в котором оно существует в настоящий момент, во многом было инициировано исследованием Фрэнсис Йейтс «Джордано Бруно и герметическая традиция» [Yates 1964].

В своем исследовании Йейтс не только обратила внимание на важность традиции герметизма для понимания эпохи Возрождения и начала Нового времени, но и выдвинула довольно провокационный тезис, суть которого заключается в значении герметизма для зарождения науки в ее современном понимании. Йейтс утверждала, что герметическая философия и алхимическая практика явились значительным, если не самым значительным, импульсом для научной революции. По сути, предложенная Йейтс теория стала первой комплексной парадигмой для изучения «западной эзотерики», хотя сама она этот термин не использовала. Под «герметизмом» американская исследовательница понимала традицию, связанную с именами Пико делла Мирандолы, Джордано Бруно и Джона Ди, и продолженную розенкрейцерами в XVII в. (ср.: [Hanegraaff 2005a, 339]).

¹ Подробнее о пионерах и предтечах современного изучения эзотерики см.: [Hanegraaff 2005a, 338 – 339].

Провокационность тезиса Фрэнсис Йейтс заключается прежде всего в том, что в качестве универсального ключа к пониманию зарождения современной науки предлагалась магия. Это мнение инициировало продолжительные прения о месте и роли магии и герметизма в истории философии и науки. Иными словами, данная проблематика впервые стала объектом широкой научной дискуссии. Так, например, появились работы о роли алхимии в работах Исаака Ньютона [Dobbs 1991, Westfall 1993] и других известных мыслителей. Несмотря на то, что тезис Йейтс был подвергнут жесточайшей критике и в его радикальной формулировке вряд ли разделяется сейчас хоть одним из современных западных исследователей эзотерики, значение работ Фрэнсис Йейтс лежит, прежде всего, в том, что эзотерическая, магическая и мистическая тематика перестала быть маргинальной и стала вполне легитимной темой научных исследований.

В 1965 г. по инициативе Анри Корбена в Сорбонне, на отделении религиоведения «Практической школы высших исследований»¹ была создана кафедра «Истории христианской эзотерики». Однако целенаправленное изучение эзотерических течений началось лишь в 1979 г. с призыванием на эту кафедру Антуана Февра и переименованием ее в кафедру «Истории эзотерических и мистических учений в Европе эпохи Нового времени и современности» («Histoire des courants ésotériques et mystiques de l'Europe moderne et contemporaine»). Это переименование носило программный характер, так как объект исследований теперь формально выходил за рамки христианской традиции. Таким образом, в середине 1960-х гг. произошла институционализация изучения эзотерики. Впервые появилась университетская кафедра, специализирующаяся на исследовании эзотерических течений, и было положено начало их централизованному изучению, тогда как ранее исследования на эту тему носили спорадический и разрозненный характер.

Данная новация получила свое дальнейшее развитие в 1999 г., когда при Амстердамском университете была создана кафедра «Истории герметической философии и связанных с ней течений» («Geschiedenis van de Hermetische Filosofie en

¹ École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses, Sorbonne. С 1965 по 1979 гг. эту кафедру занимал Франсуа Секре (François Secret).

verwante stromingen»); англ.: «History of Hermetic Philosophy and Related Currents»)¹. Однако основным объектом научного исследования и двигателем учебного процесса кафедры является не столько выведенная в ее наименовании «герметическая философия», сколько «западная эзотерика» – *Western Esotericism*. Кафедру возглавляет профессор Воутер Ханеграф, автор многочисленных теоретических статей и книг по данной тематике. На кафедре вместе с ним работают еще два профессора: Марко Паси и Коку фон Штукрад². Кафедра целенаправленно готовит религиоведов, которые специализируются на изучении эзотерических течений. Существует соответствующая магистерская программа и аспирантура.

Справедливости ради надо отметить, что, хотя эта кафедра официально является частью Амстердамского университета, ее возникновение явилось плодом личной инициативы, и существование ее до сих пор обеспечивается за счет частных средств. Финансирует кафедру нидерландская меценатка Розали Бастен из Антверпена, которая еще в свою бытность студенткой интересовалась данной тематикой, но за отсутствием соответствующего предмета в университете не смогла реализовать своего интереса.

На сегодняшний день амстердамская кафедра является, пожалуй, самым крупным центром изучения эзотерики в Европе. Надо сказать, что концентрация «эзотериологических» штудий именно в Нидерландах по-своему не случайна. Этому, безусловно, способствовали и либеральная атмосфера данной страны в целом, и развитие религиоведческих факультетов, в частности. Так, например, за последние несколько десятилетий большинство теологических кафедр и факультетов страны были преобразованы в религиоведческие. Для сравнения: в соседней с Нидерландами ФРГ создание подобной университетской структуры в настоящее время вряд ли представляется возможным. Эмансипация религиоведения от теологии, несмотря на значительное количество религиоведческих кафедр и факультетов, в Германии все еще находится в процессе развития. Возможно, это отчасти связано с тем, что для многих германских исследователей религии тема эзотерики до сих

¹ См. сайт кафедры: <http://www.amsterdamhermetica.nl/>

² С 1 сентября 2009 года Коку фон Штукрад будет работать на кафедре религиоведения университета г. Гронинген (Нидерланды).

пор является в лучшем случае маргинальным, чтобы не сказать нелегитимным, предметом научного дискурса.

Во многом благодаря активности нидерландских религиоведов изучение эзотерики в последние годы вышло на международную арену. В течение последних нескольких лет появились академические сообщества, объединяющие и поддерживающие исследователей религии, специализирующихся в данной области. Например, в 2005 г. было основано «Европейское общество изучения западной эзотерики» («European Society for the Study of Western Esotericism» (ESSWE))¹. В США действует «Ассоциация исследователей эзотерики» («The Association for the Study of Esotericism» (ASE))².

В последние годы можно констатировать настоящий бум изучения эзотерики в Западной Европе. Появилось множество публикаций, выпускается научный журнал «Aries»³, специально посвященный этой тематике. Среди наиболее важных изданий выделяется вышедший в 2005 г. под редакцией В. Ханеграафа «Словарь гнозиса и западной эзотерики» [Dictionary of Gnosis and Western Esotericism 2005], к созданию которого были подключены лучшие специалисты в этой области со всего мира. Кроме того, ежегодно проводятся международные конференции, посвященные истории эзотерических течений и разработке концепции «западной эзотерики». Крупная конференция, организованная уже упомянутым «Европейским обществом изучения западной эзотерики», прошла в Тюбингене в Германии в июле 2007 года⁴. В августе того же года в Турку (Финляндия) состоялся первый скандинавский конгресс, посвященный западной эзотерике [Western Esotericism 2007]. Кроме того, в рамках ежегодных религиоведческих конференций организуются соответствующие секции. Так, например, на конференции «Немецкой ассоциации исследователей религии» («Deutsche Vereinigung für die Religionswissenschaft» (DVRW)) в 2007 г., на конгрессе «Европейской религиоведческой ассоци-

¹ См. сайт Общества: <http://www.esswe.org/>

² См. сайт Ассоциации: <http://www.aseweb.org/>

³ Aries: Journal for the Study of Western Esotericism: http://www.brill.nl/m_catalogue_sub6_id9470.htm/

⁴ Constructing Tradition: Means and Myths of Transmission in Western Esotericism. Inaugural Conference of the European Society for the Study of Western Esotericism (ESSWE). Tübingen, 19th July – 22nd July 2007.

ации» («European Association for the Study of Religion» (EASR)) в г. Брно (Чехия), а также на Лондонской конференции, посвященной новым религиозным движениям¹, в 2008 г. были организованы секции «западной эзотерики».

Все это определенно свидетельствует о растущем интересе к академическому изучению эзотерики. Однако среди современных западных исследователей до сих пор нет единства ни в трактовке самих понятий «эзотерика» или, если точнее, «западная эзотерика», ни во временных рамках, ограничивающих это явление, ни в методологических подходах к его изучению.

К истории возникновения термина «эзотерика»

Как известно, термин «эзотерика» восходит к греческому слову *esoterikos* (ἑσωτερικός), что означает «внутренний». Его применение к религиозно-философским учениям обычно связывают с именем Аристотеля, учение которого якобы делилось на экзотерическую, открытую для всех, и эзотерическую, доступную только его ближайшим ученикам, части. На самом деле Аристотель употреблял только слово *eksoterikos* (ἐξωτερικός), противопоставляя его слову *akroamatikos* (от греческого ἀκρόαμα – устное наставление) [Hanegraaff 2005a, 336].

Впервые слово «эзотерический» встречается в наследии греко-римского сатирика Лукиана Самосатского (125 – 190). В своем произведении «*Vitarum auctio*» («Аукцион жизни») (26) он выводит на сцену Зевса и Гермеса, которые продают на рынке философов. Выставляя на продажу учеников Аристотеля, Гермес предлагает двоих по цене одного: «Один из них обращен вовнутрь, а другой вовне. Так что, – говорит Гермес, – если вы их купите, не забудьте назвать одного Эзотериком, а другого Экзотериком» [Lucianus 1992, 23]».

Существительное «эзотерика», в его французском варианте *l'ésotérisme* появилось и вошло в употребление лишь в XIX в. Впервые его употребил Жак Матте в своем исследовании «Критическая история гностицизма», которое вышло в 1828

¹ Twenty Years and More: Research into Minority Religions, New Religious Movements and «the New Spirituality». An International Conference organized by INFORM and CESNUR at the London School of Economics, 16 – 19th April 2008.

г. [Matter 1843]. Несмотря на то, что термин «эзотерика» был введен в оборот историком, его широкому распространению способствовали религиозные течения, позиционировавшие себя как эзотерические. Самый известный пример, пожалуй, – теософское общество, основанное Еленой Блаватской. Само же понятие эзотерики чаще всего определялось в предельно общем ключе. Так, например, Алиса Бейли понимала под эзотерикой школу мысли (свою собственную), которая признает, что за пределами феноменального мира, существует мир энергий [Hanegraaff 2005a, 337].

Однако, о строгом понятийном содержании этого термина как сами последователи движений, называющих себя эзотерическими, так и ученые, изучающие это явление, мало задумывались вплоть до конца XX в. Результатом является достойный сожаления факт, что термины «эзотерика», «теософия» и «гнозис» зачастую смешиваются и являются взаимозаменяемыми как в общеречевом узусе, так и в некоторых научно-популярных и даже научных статьях. Чаще всего под этим термином понимается некое *тайное знание*, некое *скрытое учение*, доступное лишь узкому кругу избранных и посвященных, что, без сомнения, вызвано буквальным значением греческого слова *ἑσώτερικός*.

Такая терминологическая ситуация не является удовлетворительной. Невероятно, но факт: несмотря на существование институционализированного изучения эзотерики с 1965 г., западное религиоведение впервые серьезно задалось вопросом определения предмета данной области исследований лишь в начале 1990-х годов [Faivre 2001, 10].

Концептуально-теоретическая база изучения эзотерики в Западной Европе

Во второй части статьи я намерен рассмотреть три основные теоретические концепции, доминирующие в настоящее время в западноевропейском религиоведении. Не претендуя на всеохватность, я ограничусь понятием эзотерики как «формы мысли» (*forme de pensée*) Антуана Февра, концепцией эзотерики как порождения – так называемого «большого полемического нарратива» (*Grand Polemical Narrative*) Вютера

Ханegraафа – и методом дискурсивного религиозного анализа Коку фон Штукрада.

Антуан Февр

Пионером в концептуализации понятия «эзотерика» является уже упомянутый французский историк религии Антуан Февр. В 1992 г. [Faivre 1992]¹ он представил свою концепцию, которая определяет понятие эзотерики с помощью исторического и типологического методов, опираясь на методологию классической феноменологии религии.

Ввиду невозможности представить эзотерику в виде четко очерченной области деятельности человеческого духа, какими, к примеру, являются живопись или философия, Февр определяет эзотерику как «форму мысли», а для того, чтобы конкретно определить ее границы, он предлагает исходить из тех религиозно-философских течений, в которых эта форма проявляется. Нетрудно заметить, что мы имеем дело с «замкнутым кругом», классической проблемой феноменологического и герменевтического подходов: для того чтобы построить типологию, необходимо выделить эмпирический материал, а для того, чтобы его выделить, необходимо уже иметь в наличии некоторую типологию.

Февр выделяет ряд течений XV – XVII вв. как конститутивных для эзотерики. Среди них находятся герметизм, так называемые оккультные искусства (магия, астрология и алхимия), христианская каббала, учение Парацельса, а также христианская теософия и движение розенкрейцеров. Этот своего рода «эзотерический корпус» служит основой для построения типологии «эзотерической формы мысли». В ней Февр выделяет шесть компонентов, четыре из которых являются базовыми, а два дополнительными. Четырьмя основными элементами этой типологии являются: 1) мышление в соответствиях; 2) идея живой природы; 3) воображение и посредничество (mediation) и 4) опыт трансмутации. К этим четырем базовым характеристикам эзотерики Февр добавляет две, которые, хотя они и встречаются довольно часто, имеют место не во всех упомянутых течениях, и поэтому, с точки зрения Февра, не являются

¹ При написании этой статьи автор пользовался немецким переводом труда Февра: [Faivre 2001].

необходимыми, а всего лишь дополнительными характеристиками эзотерических течений. Это – 5) конкорданс (concordance), т. е. идея фундаментального соответствия или параллельности нескольких или даже вообще всех духовных традиций, и, наконец, 6) идея более или менее тайной передачи духовного знания (transmission). Рассмотрим эту модель несколько подробнее¹.

1) Под «мышлением в соответствиях» понимается идея наличия невидимых, некаузальных, как символических, так и реальных связей-соответствий между всеми видимыми и невидимыми измерениями космоса: «как наверху, так и внизу; как внизу, так и наверху». Иными словами, здесь имеется в виду идея соответствия между микро- и макрокосмом, принцип универсальной корреляции, если угодно. Согласно Февру, эти универсальные соответствия, лежащие в основе мироздания, понимаются последователями эзотерических учений как скрытые от простого взгляда, как своего рода тайнопись, которая не просто может, но должна быть расшифрована. При этом принципы линейной каузальности и исключенного третьего здесь вытеснены идеей синхронности.

2) Поскольку структура космоса мыслится как сложное иерархически организованное целое, понятие природы занимает центральное место. Природа читается как книга, чреватая многочисленными открытиями для посвященного. *Magia naturalis*, термин, игравший большую роль в эпоху ренессанса, подразумевает, что природа представляет собой живой организм, одушевленный неким сокрытым в ней священным огнем или светом. Познание природы – своего рода эзотерический гнозис – может окрашиваться в трагические тона и носит сотериологический характер, если природа представляется как страдающая.

3) Большую роль в своей модели Февр отводит понятиям воображения и посредничества. Действительно, воображение носителя эзотерического мироощущения задействовано уже в представлении о мистических корреляциях элементов мироздания и идее природы как живого существа. Для обеспечения и наглядной иллюстрации данных соответствий в эзотеричес-

¹ Нижеследующее описание модели Февра дано по книге: [Favre 2001, 24 – 34].

ких учениях нередко вводятся фигуры посредников, например, ангелов. Однако не меньшую роль играют фигуры мастера, учителя, наставника, инициатора, гуру и т. д. В этой связи Февр проводит различие между эзотерикой и мистикой. Последняя как раз стремится обходиться без посредников в мистическом постижении высших сфер и экстатическом *unio mystica*. Эзотерик же, по Февру, скорее стремится в акте творческого воображения вызвать перед внутренним взором «представителя» иной реальности, нежели соединиться с ней. Именно воображение является, по Февру, той действующей силой, которая позволяет использовать посредников для постижения тайн бытия и расшифровки тайнописи природы и осуществляет переход теории соответствий в эзотерическую практику, будь то астрология, алхимия или теософские и каббалистические умозрения.

4) И, наконец, четвертый необходимый элемент модели Февра – опыт «трансмутации». Февр пишет, что без него все три упомянутые выше характеристики эзотеризма не вышли бы за границы «спекулятивной спиритуальности» [Faivre 2001, 29]. «Преображение» Февр считает не совсем адекватным термином, так как он не передает перехода со ступени на ступень и внутреннего сущностного изменения адепта. Понятие «трансмутации» Февр заимствует из алхимической традиции и понимает под ним внутреннюю метаморфозу адепта, которая неотделима от акта гностического познания и творческого воображения. Этот акт ассоциируется им с понятием «второго рождения», встречающимся в теософских трактатах, например, у Якоба Бёме. Такие понятия, как «просветление», «очищение», «единение», часто встречающиеся в алхимической литературе, также относятся к феномену трансмутации.

Эти четыре элемента, по мнению Февра, присущи всем движениям, характеризующимся им как эзотерические. Две так называемые «относительные» добавочные характеристики, которые он присовокупляет к четырем «сущностным», являются таковыми постольку, поскольку они присущи многим, но не всем эзотерическим феноменам. Эти добавочные характеристики суть тенденция к «конкордансу», т. е. поиску общего знаменателя нескольких, а иногда и всех религиозных традиций, что должно привести адепта к более высокому уровню

постижения реальности, и передача традиции от учителя к ученику.

Какуже говорилось выше, при построении своей типологии Февр исходил из нескольких конкретных религиозно-философских течений эпохи Ренессанса и начала Нового времени. Однако он не ограничивается применением данной модели к этим течениям, а проводит линию к таким традициям XVIII столетия, как масонство и месмеризм, двигаясь затем к романтической философии природы, спиритизму и оккультизму XIX в., вплоть до современной эзотерики и Нью-Эйдж XX в.

Такое расширение первоначальных рамок концепции не могло не вызвать критики, поскольку эзотерическая «форма мысли», выведенная Февром, служит не только инструментом для описания конкретных исторических феноменов XV – XVII вв., но и одновременно является критерием для определения других, более поздних исторических феноменов как эзотерических. Иными словами, подобная экстраполяция типологической модели лишает ее исторической привязки и делает инвариантной.

С другой стороны, отдельными исследователями была высказана точка зрения, что Февр необоснованно сузил поле исследования эзотерики, которое в его трактовке исключает эпохи античности и средних веков, не включает иудейскую и исламскую эзотику, а также эзотерический буддизм – эпохи и темы, важные для получения цельной картины западной эзотерики [Stuckrad 2004, 14].

Модель эзотерической «формы мысли» является, без сомнения, плодом феноменологической парадигмы в западном религиоведении, которая в последние два десятилетия подверглась такой интенсивной критике, что в настоящее время вряд ли найдется хотя бы один религиовед на Западе, без ограничений применяющий методологию в том виде, в каком она была сформулирована в работах Ван дер Леу, Хайлера и Отто¹.

Интересную параллель данной концепции представляет собой определение гностицизма, принятое на известной конференции в Мессине в 1966 году [The Origins of Gnosticism 1996], на которой корифеи в исследовании гнозиса приняли формулировку, согласно которой под гностицизмом понимался

¹ Концептуальную критику феноменологии религии см.: [Flood 1999].

ряд конкретных религиозных движений поздней античности, а под гнозисом – инвариантное «знание о божественных тайнах», сохраняемое в элитарных религиозных кругах. Это привело к тому, что понятие гнозиса было полностью освобождено от исторической привязки, что позволило некоторым исследователям характеризовать такие разные явления, как творчество Томаса Манна, философию Мартина Хайдеггера, а также идеологию немецкого национал-социализма и советского коммунизма как гностические [Rassidakis 1999; Baum 1997; Voegelin 1999]¹.

Тем не менее, несмотря на всю критику, которая до сих пор не сходит со страниц научных публикаций, значение предложенной Атуаном Февром модели для академического изучения эзотерики и ее эвристическую ценность трудно переоценить. Модель Февра охватывает основные эзотерические течения от Ренессанса до современности, четко отличая их от прочих религиозно-философских течений. В результате, эта концепция в 1990-х годах была применена в трудах большого количества исследователей эзотерики и вскоре совершенно вытеснила теорию Франсис Йейтс, заложив основы для современной парадигмы изучения западной эзотерики [Hanegraaff 2005a, 340]. Главное же заключается в том, что именно теория Антуана Февра в наибольшей степени способствовала развитию исследовательской активности в этой области, постепенно выводя ее с периферии и делая ее легитимным объектом серьезного научного дискурса. Можно сказать, что исследовательский бум, который я попытался коротко обрисовать в первой части этой статьи, во многом обязан своим существованием именно появлению трудов Антуана Февра.

Пожалуй, главная трудность концепции Февра, которую стремятся преодолеть его последователи, заключается в том, что эзотерика, как объект исследования, просто постулируется им как данность. При этом собственный вклад ученого в конструирование объекта его исследования не подвергается критическому анализу. Впрочем, это тоже является наследием феноменологической эпохи в религиоведении, о чем уже было сказано выше.

¹ О соотношении понятий «гнозис» и «эзотерика» см. мою статью: [Zhdanov 2008b, 281 – 285].

Воутер Ханеграаф

Одной из попыток преодолеть недостатки модели Февра являются многочисленные работы нидерландского религиоведа профессора Воутера Ханеграафа. Ханеграаф еще в 1995 г. в своей статье «Эмпирический метод исследования эзотерики» указывал на то, что современные исследовательские программы не только игнорируют определенные линии западноевропейской традиции, но до сих пор либо тяготеют к исключению их из числа легитимных объектов исследования, либо редуцируют их к уже существующим, но неадекватным для их описания категориям. «Эзотерика» является, по его мнению, адекватным термином для этих «вытесненных» на периферию научного дискурса традиций [Hanegraaff 1995, 108 – 109].

Во введении к «Словарю гнозиса и западной эзотерики» Ханеграаф пишет: «Возможно, никакая иная область религиозно-исследовательских исследований не страдала столь серьезно от предвзятости, как та, которой посвящен данный словарь. Ибо он охватывает практически все течения и феномены, которые в то или иное время воспринимались как сомнительные (ошибочные, еретические, иррациональные, опасные, вредные или просто нелепые) с точки зрения признанной религии, философии, науки и академических исследований» [Dictionary of Gnosis and Western Esotericism 2005, *xiii*].

В 2005 г. в статье «Запрещенное знание» Ханеграаф окончательно сформулировал свою позицию по этому вопросу: «Западная эзотерика как исследовательская область является результатом полемики дискурса, динамика которого может быть прослежена вплоть до возникновения монотеизма. Более того, именно в терминах этого самого дискурса мейнстрим западной культуры конструировал и конструирует свою идентичность вплоть до наших дней» [Hanegraaff 2005b, 226]. Поскольку научное изучение эзотерики в каком-то смысле ставит под вопрос сами основания этого мейнстрима, то инстинктивное отторжение, которое нередко встречает и сам термин «западная эзотерика» в академических кругах, вполне объяснимо.

Любой полемический дискурс, по мнению Ханеграафа, имеет набор базовых характеристик: во-первых, он включает в себя ощущение тревоги или опасности, источник которой,

во-вторых, либо неясен, либо непосредственно недоступен. В-третьих, полемический дискурс требует конкретной цели (target) – реального или воображаемого врага, на которого он может быть направлен. В-четвертых, для нормального функционирования ему нужна аудитория, так как, если полемика не захватила общество, она быстро заглохнет. И, наконец, в-пятых, полемический дискурс требует упрощения (simplification), т. е. простого и понятного всем противопоставления, поскольку развитая аргументация и нюансировка неэффективны в ориентированной на широкую публику полемике [Hanegraaff 2005b, 226 – 227].

Иными словами, в обществе конструируется образ врага, который, попросту говоря, предстает в виде недвусмысленного зла, противопоставляясь недвусмысленному добру, носителем которого является общество. Эту схему Ханеграаф довольно остроумно проиллюстрировал на примере риторики администрации Джоржа Буша после печально известных событий теракта 11 сентября [Ibid.].

Проецируя эту схему на понятие «западной эзотерики», Ханеграф отмечает: тот факт, что в основе современного понимания эзотерики как некоей отдельной традиции лежит результат многовекового действия полемического дискурса, вовсе не является аргументом в пользу отказа от категории «эзотерики» как таковой, а лишь призывает исследователей не путать конструкт с исторической реальностью [Hanegraaff 2005b, 228]. Иначе говоря, то, что мы обычно связываем с понятием эзотерики, представляет собой не столько определенную историческую линию или своего рода контркультуру, пусть даже вытесненную мейнстримом на периферию, сколько, выражаясь словами Ханеграфа, «пренебрегаемое измерение общей культуры» [Hanegraaff 2001, 30].

В своей теории Ханеграаф опирается на труды немецкого египтолога и теоретика культуры Яна Ассманна, который в своих работах «Моисей Египтянин» [Assmann 1998] и «Моисеево различие» [Assmann 2003] показал, что в основе дихотомии «монотеизм – политеизм», или, что то же самое, «вера в единого бога – идолопоклонство», лежит различие между истинной и ложной религией [Assmann 2003, 12]. Различие, которое в своем развитии привело к возникновению нового типа истины: истины абсолютной, метафизической или истины веры

[Assmann 2003, 26]. Ассманн показывает, что само понятие «язычник» является продуктом полемической конструирования Другого [Assmann 2003, 39]. Фиксацией этой полемической конструкции Ассманн считает библейскую историю исхода евреев из Египта, а формулировкой – вторую заповедь Моисеева Декалога.

Ханеграаф, принимая эту теорию, идет дальше. Конструирование язычника как Другого он определяет как первый и решающий ход «большого полемического нарратива» (Grand Polemical Narrative), «посредством которого мейнстрим западной культуры конструировал собственную идентичность» [Hanegraaff 2005b, 232]. В результате дальнейшего развития полемического нарратива возникла сфера «коллективного воображаемого», куда вытеснялись феномены, связанные с образом «языческого Другого». «В процессе длительного развития эта сфера оформилась в то, что мы сегодня называем западной эзотерикой» [Hanegraaff 2005b, 234].

Ханеграаф прослеживает веки этого процесса: от конструкции дихотомии «монотеизм – язычество», через оппозицию «христианство – гностицизм» к противостоянию протестантизма герметизму, а идеологии Просвещения оккультизму, вплоть до теософии и современной эзотерики.

Определяя понятие западной эзотерики, Ханеграаф пишет, что в контексте новой, предлагаемой им историографии, она наконец-то покажет себя тем, чем она собственно и является: «Воображаемой сущностью, созданной и гипостазированной фундаментальным полемическим дискурсом западной культуры» [Hanegraaff 2005b, 250].

Таким образом, Ханеграафу удалось обосновать понятие эзотерики, не опираясь на типологию Февра, не только сохранив при этом всю широту охвата эзотерических феноменов, но даже значительно расширив ее в глубину веков. Кроме того, ему удалось указать на важность изучения эзотерики, которое, по его словам, «обладает революционным потенциалом для понимания западной религии и культуры» [Hanegraaff 2001, 31].

Сильная сторона данной концепции, несомненно, заключается в том, что, признавая конструктивно-дискурсивный характер понятия эзотерики, ее автор решительно отходит от эссенциалистских представлений и поисков сущности это-

го явления. С другой стороны, вписывая эзотерику в историю культуры как противовес мейнстриму, Ханеграаф как бы создает новую сущностную дихотомию, что чревато опасностью новой эссенциализации понятия эзотерики. Кроме того, концепции Ханеграафа можно адресовать всю ту критику, которая обрушилась на теорию Яна Ассманна за прошедшие с выхода его книги «Моисей Египтянин» десять лет. Суть ее заключается в том, что такая абстрактная дихотомия с трудом поддается исторической проверке и в результате грозит стать произвольной.

Коку фон Штукрад

Еще с большим радикализмом к деконструкции термина «западная эзотерика» подходит коллега Ханеграафа по амстердамской кафедре Коку фон Штукрад. По его мнению, «“эзотерика” как предмет не существует. “Эзотерика” существует только в головах ученых, которые упорядочивают предметы тем образом, какой им представляется целесообразным для анализа процессов европейской истории культуры» [Stuckrad 2004, 20]. Штукрад предлагает вообще отказаться от термина «эзотерика», заменив его прилагательным «эзотерическое» (*das Esoterische*), «поскольку эзотерическое является элементом культурных процессов, в то время как речь об эзотерике создает впечатление, что существует некое связное учение или некая четко идентифицируемая традиция» [Stuckrad 2004, 20 – 21].

Эта позиция в методологическом плане опирается на культурологический подход к изучению религии, который является на данный момент ведущим в западном религиоведении (ср.: [Kirpenberg / Stuckrad 2003; Stuckrad 2003]). Чтобы лучше понять идеи Коку фон Штукрада, необходимо прежде всего принять во внимание то, из какого понимания истории он исходит. Исторические процессы рассматриваются им в духе концепции «культурной памяти», авторство которой также принадлежит уже упомянутому выше Яну Ассманну [Assmann 1999; Assmann 2000]. История рассматривается при этом как *палимпсест* – текст, который переписывается снова и снова на том же материале. При этом исходный текст сохраняется под напластованием новых текстов, а иногда даже просвечива-

ет сквозь эти напластования, и может быть прочитан. Работа историка заключается, таким образом, в расшифровке палимпсеста культурной памяти при постоянной контекстуализации ее узловых точек. Исторические документы рассматриваются при таком подходе не как фиксация того, что «было», а как то, что было «запомнено», т. е. зафиксировано тем или иным наблюдателем или хронистом, исходя из его частного понимания исторической важности фиксируемого. «Поэтому история всегда есть конструирование прошлого в свете интересов настоящего» [Stuckrad 2004, 15].

Другим основанием для такого понимания эзотерики фон Штукрадом является концепция так называемой «Европейской истории религии» (*Europäische Religionsgeschichte*), развиваемая религиоведами Германии на протяжении последних десяти лет [Gladigow 1995; *Europäische Religionsgeschichte* 2009]. Суть ее заключается в признании существования религиозного плюрализма в Европе на всем протяжении ее истории. Плюралистическая трактовка истории религии в Европе подразумевает, что наряду с христианством, неотъемлемой частью европейской культуры являются также иудаизм, ислам и различные европейские «политеизмы» [Stuckrad 2004, 15, 19 – 20]. При этом фон Штукрад предлагает различать между *плюральностью* (Pluralität) как простым и очевидным наличием множества религиозных традиций, и *плюрализмом*, который предполагает «социальную организацию различия» (Organisation der Differenz) между этими традициями. Религиозный плюрализм является, в его трактовке, «структурным элементом европейской истории культуры» [Stuckrad 2004, 19]. Здесь имеется в виду, говоря упрощенно, диалектика «своего» и «чужого»: влияние чужой идентичности на конструирование собственной и наоборот. Иными словами, признается конститутивная роль коммуникативных процессов для формирования религиозных идентичностей, которые формулируются в процессах спора и диалога между представителями разных традиций.

Для того чтобы вычлениить и описать эзотерические элементы в европейской истории религии, Штукрад вводит понятие «дискурсивного поля». В то время как под «дискурсом» им понимается «общественная организация традиции, мнений и знаний», под «дискурсивным полем» он понимает дискурсы,

возникающие на стыке разных традиций. Например, эсхатологические чаяния или астрологические учения присущи многим, если не всем религиозным традициям, при этом отдельные их элементы могут транслироваться из одной традиции в другую. Эти своего рода узловые точки, а также их социальные и политические импликации Штукрад и называет дискурсивными полями [Stuckrad 2004, 16 – 17]¹.

Эзотерика, или, выражаясь его языком, «эзотерическое», также является дискурсивным полем. В кристаллизации этого поля играет роль ряд элементов, – в терминологии фон Штукрада «эзотерических мотивов и топосов», – которые могут выступать в различных конstellациях, но так или иначе присутствуют в большинстве религиозно-исторических формаций, которые он относит к эзотерическим.

К таким элементам Штукрад относит в первую очередь (1) претензии на подлинное или даже абсолютное знание, которые обыгрываются в терминах «диалектики сокровенного и откровенного». Эзотерическим этот элемент делает, прежде всего, «риторика скрытой истины», которую можно приобрести определенным путем. Полученная при этом истина часто предстает в виде альтернативной картины мира и истории. Эзотерическим этот путь познания (2) делает, например, мотив медиации или посредничества – элемент, который играет большую роль в типологии Февра. Фигуры вроде Гермеса или Зороастра, которые несут людям «совершенное знание», могут выступать в роли посредников между трансцендентным и имманентным. При этом (3) элемент альтернативности или «девиантности» (Devianz) является важным топосом в эзотерическом дискурсе. Многие эзотерические феномены, согласно Штукраду, носят характер девиантных религиозных явлений. Будь то христианские ереси или политеистические и пантеистические построения отдельных мыслителей, они всегда расходятся с официальным мейнстримом. Еще одним важным дискурсивным элементом эзотерического поля, по Штукраду, является (4) холистическая или монистическая картина мира, в которой различные материальные и нематериальные уровни мироздания представляются как единое целое. «Мышление

¹ См. также: [Stuckrad 2003] и мою критику его концепции: [Zhdanov 2008a, 480 – 481].

в соответствиях» – термин, также введенный Февром – конструирует связи между трансцендентным миром и миром феноменов. Сюда же Штукрад относит понятие «живой природы» Февра, которое отражает представление о космосе как о динамическом переплетении связей всего со всем [Stuckrad 2004, 21 – 23].

Возникает закономерный вопрос: что нового заключает в себе данная концепция эзотерики как «эзотерического»? С одной стороны, она напоминает типологическую модель Февра, хотя сам Коку фон Штукрад называет свою методологию «структурным» или дискурсивным анализом, стремясь дистанцироваться от подозрений в использовании феноменологического метода. При этом, однако, он полностью отходит от привязки своей модели к историческому материалу, который лежит в основе модели Февра. Таким образом, мы имеем здесь дело с чуть ли не еще большей абстракцией, чем в случае концепции Ханеграафа, идеи которого Штукрад явно использует, когда отводит значительную роль в своем определении «эзотерического» элементу альтернативности магистральным направлениям в культуре.

«Эзотерическое» теряет в модели фон Штукрада всякие пространственно-временные границы, не являясь при этом ни определенным культурно-историческим течением, как у Антуана Февра, ни «измерением культуры», как у Воутера Ханеграафа, а как бы возникает снова и снова, образуя эзотерические «дискурсивные поля». Можно сказать, что такое понимание эзотерики отчасти напоминает понимание эзотерики самими эзотериками, например, идею о том, что «тайное знание» вновь и вновь возникает в различных контекстах или существует в виде мистической *philosophia perennis*.

Сильной стороной предложенной фон Штукрадом методологии является, тем не менее, ее открытость к обсуждению связей эзотерики с другими общественными формациями, такими как институционализованный религиозность, философия или академическая наука. Это позволяет, например, ставить вопрос о влиянии академического изучения религии на свой предмет – тема, которая в настоящее время активно обсуждается в культурологически ориентированном религиозноведении.

Споры о предмете эзотерики как объекте научного исследования далеко не случайны. Ведь существование изучения чего-либо, тем более институционализированного академического изучения, как это имеет место быть в Амстердаме и Париже, предполагает более или менее четко ограниченную область и определение предмета исследований.

Современное западное религиоведение в целом, и представленные мною выше теоретические концепции эзотерики, в частности, во многом ориентируется на современные культурологические теории. Не вдаваясь в различия в подходах российской культурологии, англосаксонской *Cultural Studies* и немецкой *Kulturwissenschaft*, я хочу отметить только тот тренд в западной культурологической теории, который оформился в последней четверти XX в. и доминирует в настоящее время. Я имею в виду депривилегизацию так называемой «высокой культуры» и обращение исследователей к изучению феноменов популярной культуры, например, таких как мода. Само понятие «культуры» при таком подходе понимается предельно широко, – например, «культура как семиотический процесс», – а объектами культурологического исследования могут быть любые продукты и формы человеческой деятельности.

Понятно, что в такой перспективе изучение эзотерики в особом обосновании не нуждается. Однако вопрос о конкретном содержании предмета эзотерики остается. Формально в рамках современной западной культурологической парадигмы под эзотерикой можно понимать любую человеческую деятельность, которую представители данной конкретной культуры – будь то сами последователи эзотерических учений или историки религии, журналисты, политики и т. д. – в конкретный исторический момент называют эзотерической. При этом переплетение различных общественных дискурсов вполне можно обозначить в терминологии фон Штукрада «эзотерическим дискурсивным полем». Однако необходимо выработать еще и определенную методологию дискурсивного анализа феноменов культуры, будь то эзотерика или, например, религия или политика, чего сам Штукрад не предлагает, ограничиваясь лишь туманными ссылками на работы М. Фуко.

В заключение мне хотелось бы обратить внимание на перспективы изучения эзотерики в России. На мой взгляд, такие перспективы имеются. В первую очередь, российским исследователям необходимо включиться в теоретическую дискуссию о понятийном содержании термина и ограничения предметного поля исследований эзотерики, активно ведущуюся сейчас в европейской науке о религии. Возможно, в российском религиоведении будет иметь смысл дискуссия на тему, какой термин более подходит для обозначения предмета эзотерики в научном дискурсе. Оставить ли уже давно вошедший в широкое употребление, по всей видимости, перенесенный на российскую почву из Германии во второй половине XIX в. термин *эзотерика* (нем. *Esoterik*) или ввести для ее обозначения очередной латинизированный «-изм»? Преимущество термина *эзотеризм* заключалось бы в таком случае, пожалуй, в том, что он позволил бы разграничить строгое научное употребление термина и его бытовое размытое содержание. Возможно, это позволило бы с течением времени терминологически различать понятие «эзотерика» как самоидентификацию эзотерических движений и понятие «эзотеризм» как обозначение предметной области религиоведческих исследований на эту тему.

Однако широкая научная дискуссия на такую тему вряд ли будет возможна без организации исследовательской среды. Крайне целесообразно было бы поэтому учреждение в России научного общества, объединяющего исследователей эзотерики, и создания при нем периодического печатного издания. Такое «Общество российских исследователей эзотеризма» могло бы в сотрудничестве с подобными европейскими научными сообществами организовывать международные исследовательские проекты, конференции и симпозиумы. Проведение таких международных мероприятий без сомнения могло бы послужить хорошим импульсом для развития изучения эзотерики в России.

ЛИТЕРАТУРА

Arnold G. Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie. 2 Bde. Frankfurt am Mayn: Bey Thomas Fritschens sel. Erben, 1729.

Assmann J. Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur. München: Hanser, 1998.

Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: Beck, 1999.

Assmann J. Religion und kulturelles Gedächtnis: zehn Studien. München: Beck, 2000.

Assmann J. Die Mosaische Unterscheidung: oder der Preis des Monotheismus. München, Wien: Carl Hanser, 2003.

Baum W. Gnostische Elemente im Denken Martin Heideggers? Eine Studie auf der Grundlage der Religionsphilosophie von Hans Jonas. Neuried: Ars Una, 1997.

Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / Ed. by W. J. Hanegraaff. Leiden; Boston: Brill, 2005.

Dobbs B. J. T. The Janus Faces of Genius: the Role of Alchemy in Newton's Thought. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1991.

Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus / Hrsg. von H. G. Kippenberg, Rüpke, K. von Stuckrad. Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

Faivre A. L'Ésotérisme. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

Faivre A. Esoterik im Überblick. Geheime Geschichte des abendländischen Denkens. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2001.

Flood G. Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion. London, New York: Cassell, 1999.

Gladigow B. Europäische Religionsgeschichte // Lokale Religionsgeschichte / Ed. by H. G. Kippenberg, B. Luchesi. Marburg: Diagonal-Verlag, 1995. S. 21 – 42.

Hanegraaff W. J. Empirical method in the study of esotericism // Method & Theory in the Study of Religion (1995). No. 7/2. P. 99 – 129.

Hanegraaff W. J. Beyond the Yates Paradigm: the Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity // Aries (2001). No. 1/1. P. 5 – 37.

Hanegraaff W. J. Esotericism // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / Ed. by W. J. Hanegraaff. Leiden, Boston: Brill, 2005a. P. 336 – 340.

Hanegraaff W. J. Forbidden Knowledge: Anti-Esoteric Polemics and Academic Research // Aries (2005b). No 5/2. P. 225 – 254.

Kiesewetter K. Geschichte des neueren Occultismus. Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheim bis zu Carl du Prel. Leipzig: W. Friedrich, 1891.

Kippenberg H. G., Stuckrad K. von. Einführung in die Religionswissenschaft. München: Beck, 2003.

Lucianus. Vitarum auctio, Piscator. Stutgardiae: B. G. Teubner, 1992.

Matter J. Histoire critique du gnosticisme, et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne. 2. éd., rev. et augm. Strasbourg, Paris: V. e Levrault, P. Bertrand, 1843.

The Origins of Gnosticism / Le origini dello gnosticismo: Colloquio di Messina 13 – 18 aprile 1966. Testi e discussioni. Opera pubblicata con il concorso del Consiglio Nazionale delle Ricerche della Repubblica Italiana / a cura di U. Bianchi. Leiden: Brill, 1967.

Rassidakis A. Gnosis in der Literatur des 20. Jahrhunderts: im Kontext der Diskussion um die Aktualität der Gnosis. Düsseldorf: Univ. Diss., 1999.

Stuckrad K. von. Discursive Study of religion: from States of the Mind to Communication and Action // Method & Theory in the Study of Religion (2003). No. 15/3. P. 255 – 271.

Stuckrad K. von. Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens. München: Beck, 2004.

Viatte A. Les sources occultes du romantisme: illuminisme – théosophie, 1770 – 1820. Paris: H. Champion, 1928.

Voegelin E. Der Gottesmord: zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis. Hrsg. von P. Opitz. München: Fink, 1999.

Western Esotericism: Based on Papers Read at the Symposium on Western Esotericism, Held at Åbo, Finland, on 15 – 17 August 2007 / Ed. by T. Ahlbäck, B. Dahla. Åbo, Pargas: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 2008.

Westfall R. S. The Life of Isaac Newton. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1993.

Yates F. A. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1964.

Zhdanov V. Ansätze zu einer religionswissenschaftlichen Kulturhermeneutik // Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz / Hrsg. von C. Ernst, W. Sparn, H. Wagner. München: Fink, 2008a. S. 473 – 487.

Zhdanov V. Gnosticism and Esotericism: An Example from Russian New Religiosity // Western Esotericism: Based on Papers read at the Symposium on Western Esotericism, Held at Åbo, Finland, on 15 – 17 August 2007 / Ed. by T. Ahlbäck, B. Dahla. Åbo, Pargas: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 2008.

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ МИСТИЦИЗМА И ЭЗОТЕРИЗМА

С. Т. Махлина

МИСТИКА ЧИСЕЛ В РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ

Понятие числа первоначально подразумевало «целое число» – величину, которая была результатом исчисления дискретных предметов. В дальнейшем «число» приобрело и другие значения. В мифопоэтических системах числа стали пониматься как класс знаков, ориентированных на качественную или количественную оценку чего-либо. Числа использовались в архаических культурах как источник сакрального смысла. В древнекитайской традиции считалось, что следование числу приводит к знанию вещей и их начал (см. об этом: [Топоров 1992]).

Впоследствии числа стали основой нумерологии, в которой по их магическим и мистическим значениям определяли возможности и средства достижения успеха, особенности и коррекцию судьбы, подходящей профессии, карьеры и т. п. В наше время нумерология получила широкое распространение (см.: [Коровина 2007; Бауэр 2006; Хамон 2006]).

Большое значение числам придается и в религиозных воззрениях. Мистика чисел в шаманизме непосредственно претворяется в обрядах, в том числе в обрядах посвящения. Обряд посвящения различается у бурят и маньчжур, у эвенков и тунгусов, у якутов и народов Америки, Австралии, Африки. Но всегда и везде в этом обряде мы найдем множество семиотических элементов, связанных с числом. У бурят, например, существовало девять степеней посвящения [Михайлов 1987; Дугаров 1991].

Мистика чисел характерна и для иудаизма, особенно для каббалы. Еврейские буквы, по учению каббалистов, соответствуют божественным законам. Их всего 22. Это число соответствует Троице Божества, планетам и зодиаку: $3+7+12=22$.

Гематрии Каббалы имеют непосредственное основание в Библии, где каждое число обладает определенным статусом в кодировании важных закономерностей бытия.

Числа давали обширную информацию, маркируя разные элементы божественного вмешательства и коммуникации с Богом, продолжительности жизни праотцов. Используя символическую значимость чисел, кодировались общие представления об историческом времени. Мнемонические приемы опирались на базовые в повествовании числа [Фролов 1999, 22 – 23]. Как считает А. Б. Островский, использование числового кода позволяло оперировать аналогиями и возможностью возводить этнологический объект, обычай к общим чертам мироздания (космологии), что соответствует чертам мифологического мышления. [Островский 1998] (о семиотике чисел в Библии см. также: [Вартанов, Островский 2000]).

Идеи каббалы находили отражение в различных религиозных системах, в том числе и христианской, и исламской традиции. «Мало кто осознает, какое влияние оказала Каббала на средневековую мысль, как христианскую, так и еврейскую» [Холл 1992, 146].

Обращалась к символике чисел и древнерусская культура. Например, сквозь все «Житие Сергия Радонежского» проходят несколько важнейших чисел: 12 связывается с понятиями церковной службы и поучения, что должно было подчеркнуть роль Сергия как наставника и воспитателя монахов; 7 связывается со Святым Духом, подчеркивая боговдохновенность святого, и т. д. [Кириллин 2000].

П. Д. Успенский, вслед за Карлом Дюпрелем, утверждал, что «потусторонний мир есть только своеобразно созерцаемый мир посюсторонний» [Успенский 1992, 95]. Он сознательно искал в представлениях древних ключи к познанию тайн мира: «Древние и новые мыслители оставили нам много ключей, которыми мы можем отпереть таинственные двери, много магических формул, перед которыми эти двери отворяются сами. Но мы не понимали ни цели ключей, ни значений формул» [Успенский 1992, 180]. Одним из таких ключей он считал числовую символику [Там же, 175].

Число 1 – это целое. В наиболее древних текстах число 1 встречается довольно редко. Но чаще всего 1 означает целостность, единство, присущие, в первую очередь, богу или

космосу. В оккультизме 1 всегда больше других чисел. Все остальные числа – части одного.

В некоторых бразильских сектах творец мира единичен. Он сотворил весь мир, в том числе и людей, перепоручив их богам – ориша. С каждым из семи ориша связана особая «линия», каждая из которых делится на семь легионов, в свою очередь подразделяющихся далее на семь и так до бесконечности [Гриненко 2000, 161].

Число 2 – в основе бинарных противопоставлений: мужское и женское, небо и земля, день и ночь, а также двойничество, близнецность. В мистических учениях 2 – всегда раскол. Единое – целое и божественное – делится на два враждебных. Так, единый Бог зороастрийцев Зерван рождает из себя двух братьев – Ормазда и Аримана, которые начинают непрерывную и долгую войну между собой. В древнеславянских верованиях мы встречаем Белобога и Чернобога. Будде противостоит Мара. Широко известно противопоставление Бога и Сатаны в иудаизме. Единый Адам, созданный по образу и подобию Божию, разделяется на земного Адама и его жену Еву. В Библии говорится: «Сотворим ему помощника, соответственного ему» (Быт. 2:18). И далее после грехопадения Бог говорит: «И вражду положу между семенем твоим и между семенем ее» (Быт. 3:15). Два сына Адама, Каин и Авель, являются также противоположными и враждебными началами. Только третий сын Адама Сиф, рожденный после смерти Адама, должен уравновесить их.

Многие мистики – антропософы, масоны, розенкрейцеры и т. п. – усматривают определенное негативное значение для существования нашей цивилизации опору на цифру 2, т. е. на противоположности «да» и «нет», добро и зло, Бог и дьявол.

Число 3 – основа основ, образ абсолютного совершенства, основная константа макрокосма и социальной организации. Три высшие сферы вселенной, три части древнеиндийского Тримурти. Основа христианства – Троица: Бог-Отец, Бог-Сын, Бог-Дух Святой. Для того чтобы конструкция была устойчивой, минимальное количество опор должно быть равно трем. Примером такой устойчивости является треножник, широко использовавшийся во всех мистериях и мистических обрядах.

Число 4 – тайна числа 3, ибо оно находится за завесой, в Святая Святых, определяя собой сакральное начало Вселенной

Число 4, в отличие от числа 3, которое символизирует динамическую целостность, является образом статической целостности. Поэтому в мифах о сотворении Вселенной, рассказах о пространственном расположении число 4 становится основополагающим: 4 стороны света; 4 главных направления; 4 бога или 4 ипостаси бога (например, 4 Перкунаса в литовском фольклоре); 4 времени года; 4 нравственно-космологические эпохи в индуизме.

Число 4 символизирует также 4 Евангелия – источник вечной Жизни, 4 основные добродетели. 4 – это также знак человека (4 темперамента); времени (4 времени года); природы (4 ветра, 4 элемента естества, 4 райские реки); пространства (4 стороны света).

Представления о числе 4 мы видим в мифологии разных народов мира. В мифах часто трое убивают четвертого. Например, в греческих Самофракийских мистериях три бога убивали четвертого, в германских сагах три брата убивают Зигфрида – мужа своей сестры. В более поздней масонской легенде о Храме три подмастерья убивают Хирама (см.: [Нерваль 2001; Штейнер 1998]). Т. е. везде здесь говорится о смерти четвертого, который, подобно зерну, упавшему в землю, умирает, чтобы в будущем прорасти, обновив и облагородив трех убийц. Четвертый не только уравнивает трех, но и объединяет их. Так объединяет орла, льва и тельца фигура человека, частями которого они и являются.

Число 5 – знак пентаграммы. Известна классификация по 5 первоэлементам. Канонизация числа 5 явилась эталоном в описании наиболее важных характеристик макро- и микрокосма. Вспомним хотя бы 5 органов чувств, 5 внутренних органов, 5 первых музыкальных нот, ставших основой пентатоники, 5 основных страстей. В индийских священных текстах упоминаются 5 первоэлементов, 5 аспектов бытия, 5 ликов Шивы и т. п. Это число используется и в Библии. Иисус Христос накормил 5000 человек 5 хлебами и двумя рыбами. Здесь указывается на родственность между числом 2 и числом 5. 2 – это раскол. 5 – пентаграмма, означающая человека, опустившегося в материю. Перевернутая пентаграмма – знак человека, подпавшего злу. В текстах тантрического буддизма упоминаются пять татхагат, или пять будд. Они составляют тело Вселенной, причем каждый из будд соответствует различным составным

частям космоса. Пять дхьяни-будд располагаются в мандале, символизирующей пять небесных сфер.

Число 6 – довольно важное в религиозных представлениях: за шесть дней Бог сотворил мир. Шесть – первое число, совершенное во всех своих частях. Половина его – три, треть – два, и шестая часть – единица. Единица, два и три вместе дают шесть. Число 6 есть также символ святого Грааля – таинственной чаши с кровью Христа, 6 также является числом Солнца и числом 6-й сефиры – Красоты. Число 6 получила претворение в творчестве И. С. Баха, отразившем основные акустические закономерности, соответствующие 6 дням творения. Шестиугольник – символ устойчивости структуры существования, символ познания, содержащий в себе геометрию пространственно-временных закономерностей, с древнейших времен использовался в мировой культуре [Бергер 1989, 77 и далее].

Загадочное число 666 – число зверя. Считается, что это также число человека. Одна из форм декодировки этого числа заключается в том, что слово «зорат» («зверь») состоит из 4 букв, имеющих следующие числовые значения: самех – 60, вав – 6, реш – 200, тау – 400. В итоге $60+6+200+400 = 666$. В сумме $6+6+6$ получается 18.

Число 7 – самое знаменитое число. Оно особенно часто встречается в религиозно-мифологических произведениях. Оно представляет сумму 3 и 4. Число дней недели, число праздников, количество цветов спектра, тонов в музыке (хотя уже указывалось, что первоначально было выделено только 5 тонов, откуда возникла пентатоника), число основных запахов.

Тайна числа 4 связана с тайной цифры 7. Ибо 4 развивается из трех. А везде, где речь идет о развитии, выступает категория времени – ведь развитие происходит во времени. Поэтому 7 – число времени. В Библии – 7 дней творения; за 7 дней до потопа Бог сообщает о потопе Ионе, 7 дней ожидает Ной, выпуская птиц после потопа. Число 7 здесь прямо указывает на временные периоды. В «Апокалипсисе» Иоанна – 7 церквей, 7 труб, 7 печатей, 7 чаш гнева. Библейскому Иосифу, знавшему магию числа $7=эхз$, было нетрудно трактовать сны фараона: 7 тощих коров – малоблагоприятные отрезки времени, соответствующие 7 годам голода и т. п.

Если взять натуральный ряд чисел от 1 до 7 – 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, то 5 будет повторять в новой форме 3, 6 – 2, а 7 – 1.

Эзотерики считают, что, прикладывая эти числа к собственной жизни, можно разобраться в ее событиях. Рудольф Штейнер полагал, что такие числа – схема, с помощью которой можно систематизировать огромные промежутки времени, излагаемые в «Апокалипсисе». Многие эзотерические учения делят эволюцию на 7 эпох. Каждой эпохе соответствует 2500 лет. «В эволюции существует некий закон. Он известен нам на примере развития человеческой личности, и мы часто о нем говорили. Вот этот закон. В промежутке времени от рождения до 6- или 7-летнего возраста у человека развивается тело физическое. Развитие эфирного тела осуществляется между 7-ю и 14-ю годами, астрального – между 14-ю годами и 21-м годом. Таков закон, в котором господствует число 7 и который управляет человеческим развитием» [Штейнер 2001, 61]. Считается, что за время в 2500 лет, за которое точка весеннего равноденствия смещается на один знак Зодиака, каждый из них сменяются «... в следующих друг за другом периодах, созидавая все развитие», в котором «господствует число семь. Как подвигаются музыкальные тона от октавы к октаве, так вся эволюция протекает в октавах становления» [Штайнер 1999, 193]. Следует иметь в виду, что оккультные эпохи отнюдь не соответствуют астрономическим периодам, ибо за середину развития Земли Штайнер принимает воплощение Бога на земле, т. е. начиная с земной жизни Христа. Поэтому, хотя по астрономическим исчислениям мы живем в эпоху Водолея, по оккультным представлениям Штайнера мы находимся в середине эпохи Рыб, которая началась приблизительно в 1250 г. И до эпохи Водолея (6-ой по счету) нам предстоит еще более 1700 лет. В «Апокалипсисе» эти эпохи изображены как церкви. И послания 7 церквям – это своего рода характеристики 7 культурных эпох. Автор «Апокалипсиса» говорит, что может быть оставлено из наследия данной эпохи, а что может и должно измениться. Соответственно под 7 печатями, 7 трубными гласами и 7 чашами гнева понимаются более глобальные временные периоды. Они также систематизируются по законам числа 7.

Число 8 в мистических учениях встречается довольно редко. Но все же мы видим претворение этого числа в символах розенкрейцеров, например, крест с семью розами и крест с восьмью розами. 8 – это 7 и 1. 7 – число планет, а под 1 надо понимать Зодиак, т. е. 12. Поэтому, если крест с 7 розами – это

символ внутреннего развития человека, то крест с 8 розами указывает на внешнюю природу, на проникновение человека в макрокосм. Поэтому 8 часто является символом внешнего божественного миропорядка.

Касаясь планетарной системы, мы переходим от числа 7 к **числу 9**. Ибо 7 планетам соответствуют 9 небес, которые олицетворяют собой 9 ангельских чинов трех иерархий. Систему иерархий впервые описал Дионисий Ареопагит, но детально разработал Фома Аквинский. Между человеком и Богом существует 3 иерархии по, три ангельских чина в каждой. Первая иерархия – это Серафимы, Херувимы и Престолы. Они непосредственно созерцают Бога. Вторая иерархия – это Кириотетес (Господства), Динамис (Силы), и Экскузияй (Власти). Третья иерархия наиболее близка к человеку. В ней находятся Архаи, Архангелы и Ангелы. От Земли до Луны – небо Ангелов, от Луны до Меркурия – небо Архангелов, от Меркурия до Венеры – небо Архаев, от Венеры до Сатурна – Тронов. Далее следует Хрустальное небо неподвижных звезд. И от Сатурна до Хрустального неба – сфера Херувимов, а само Хрустальное небо – сфера Серафимов. Таким образом, всего – 9 иерархий или небес, которые человек должен пройти, чтобы достичь Бога. Четвертой иерархией, 10-м числом является сам человек [Дионисий 1997, 61 – 79].

Число 9 имело сакральный смысл уже в древнеегипетской мифологии. Великая девятка богов возникла из 1: Атум-Ра порождает Шу и Тефнут (двоих), они рожают Геба и Нут (двоих), от них появляются Осирис, Исида, Сет и Нефтида (четверо). В итоге получается 9 богов.

Число 9 также представляет собой трехкратное повторение числа 3, что придает числу 9 еще большую значимость.

Число 10 вытекает из символики числа 9. Система иерархий Дионисия Ареопагита соответствует древнееврейскому каббалистическому учению о 10 сефирот. Слово «сефира» можно перевести как «нумерация» или «лучезарная видимость». Каббала различает 10 элементов, которые разделяются на 4 уровня. Самый высший мир – мир эманаций. К нему относятся три высшие сефиры – Кетер (Корона), Хокма (Мудрость), Бина (Разум, Понимание). К следующему разряду относятся Гвура (Строгость, Твердость), Тиферет (Красота), Хесэд (Милосердие). Далее, в мире образований, располагаются следующие се-

фиры – Нецах (Победа, Вечность), Год (Слава), Йесод (Покой, Основание). В конце находится мир реальностей, и к нему принадлежит 10-я сефира – Малхут (Царство). Это мир, который нас окружает. Он соединен с девятью высшими формами бытия, коими являются сефиры. Путь человека к высшим мирам начинается именно из 10. А 9 – это 9 ступеней подъема к божественному. Во всех инициатических системах присутствует этот принцип (вспомним о значимости числа 9 в шаманизме). Число 10 является значимым и в индуизме: например, там разработано учение о 10 аватарах Вишну.

Очень важным числом во всех мистических представлениях является 12. Оно представляет собой произведение трех на четыре. 12 частей года, 12-членные пантеоны, 12 знаков Зодиака. И это также число братства: 12, будучи разными, всегда равны по значению друг с другом: 12 сыновей Иакова, 12 апостолов, и т. д. 12 распадается на 7 и 5. Эти соотношения отображены в евангельском рассказе о рыбах и хлебах.

Безусловно, в данной работе намечены лишь наиболее известные и распространенные мистические толкования чисел. Понятно, что тема эта весьма обширна и является предметом осмысления многих эзотерических представлений. Материал этот поистине неисчерпаем. Кроме того, в мистике чисел присутствует специфический тип мышления, в котором проявляется особая логика. Отсюда сложности их изучения и осмысления. Однако интерес к мистике чисел сегодня достаточно велик. Именно поэтому тема эта представляется весьма актуальной и привлекательной, и наметить в ней узловые моменты, на наш взгляд, весьма интересно и поучительно.

ЛИТЕРАТУРА

Бауэр Дж. Нумерология для начинающих. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006.

Бергер Л. Г. Звук и музыка в контексте современной науки и в древних космических представлениях. Пространственный образ как модель художественного стиля. Тбилиси, 1989.

Буряты: традиция и культура. Улан-Удэ: Соёл-культура, 2003.

Вартанов Ю., Островский А. Библейская метаистория. Семиотика чисел в Еврейской Библии. New York: Edwin Mellen Press, Ltd., 2000.

Гриненко Г. В. Сакральные тексты и сакральная коммуникация. Логико-семантический анализ вербальной магии. М.: Новый век, 2000.

Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. СПб.: Глагол, РХГИ, Университетская книга, 1997.

Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства на материале обрядового фольклора бурят. М., 1991.

Кириллин В. Символика чисел в литературе Древней Руси (XI –XVI в.). СПб., 2000.

Коровина Е. А. Нумерология успеха. Запусти Колесо Фортуны. М.: Центрполиграф, 2007.

Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987.

Нерваль Ж. де. Макбенах / История о царице Утра // Мистические фрагменты. СПб., изд-во Ивана Лимбаха, 2001.

Островский А. Б. Алфавит и история. Числовой код космо-этногенеза в книге Бытия // Метафизические исследования. СПб.: Алетеия, 1998. Вып. 8.

Топоров В. Н. Числа // Мифы народов мира: В 2-х т. М.: Энциклопедия, 1992. Т. II. С. 629 – 631.

Успенский П. Д. Tertium organum. Ключ к загадкам мира. СПб., 1992.

Фролов Б. А. Происхождение календаря // Календарь в культуре народов мира. М., 1999. С. 20 – 25.

Хамон Луис. Шифр вашей судьбы. Числа правят миром. Научитесь управлять числом. М.: Центрполиграф, 2006.

Холл М. П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. Новосибирск, 1992.

Штайнер Р. Апокалипсис Иоанна. Калуга: Духовное познание, 1999.

Штейнер Р. Легенда о Храме и золотая Легенда. М.: Философско-антропософское издательство, 1998.

Штейнер Р. Евангелие от Матфея. М.: Новалис, 2001.

Ю. Ю. Печурчик

ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФСКОГО МЕТОДА И МИСТИЧЕСКОЕ СОЗЕРЦАНИЕ (ФИХТЕ, ШЕЛЛИНГ, ГЕГЕЛЬ)

Конечной целью и движущим принципом познания является абсолютная истина, тогда как человеческое знание (тождество субъекта и объекта) представляет относительную

истину. Противоречивость процесса познания состоит, следовательно, во взаимодействии двух форм истины. В мистическом созерцании достигается единство Бога (абсолютная истина) и «я» (относительная), а в интеллектуальном созерцании – «я» и «не-я». Спекулятивный метод Гегеля предполагает снятие всех «неистинных» форм знания.

Таким образом, поиск истины ставит проблему истинного метода. Декарт определяет проблему метода как поиск абсолютной достоверности посредством интеллектуальной интуиции («я» есть «я»). Фихте соединяет мистическую линию, идущую от Плотина, и трансцендентальную философию. Посредством кантовского учения и богословских представлений М. Экхарта («бытие Бога вне Бога») он пытается придать мистическому тождеству субъекта и объекта понятийное оформление [Фихте 2000, 548]. Фихте верит, что ясность, которая ему открылась благодаря интеллектуальному созерцанию, прояснит интуиции Канта. Создается впечатление, что им движет некая сила, которая скрывается за «спиной» его самосознания. Она-то и наполняет, по мнению И. А. Ильина, интуицию Фихте энергией развития [Ильин 1993, 60].

Абсолютное «Я», как исходный принцип трансцендентального идеализма, позволяет объединить религиозное и интеллектуальное созерцание. Однако абсолютный дух не может вместиться в конечную форму понятия. Редуцировать бесконечное к конечному Фихте не решился, поэтому способность, воспринимающую его смысл, именуется интеллектуальным созерцанием. Конечный разум, сливаясь с Абсолютом, может передать лишь свое ощущение его присутствия, но не понятийно оформить единство конечного и бесконечного.

Исследование интеллектуального созерцания продолжил Шеллинг. Как отмечает Гегель, «Шеллинг как раз и называет интеллектуальным созерцанием преимущественно это абсолютное единство противоречий» [Гегель 1999, 546], (которое возможно только в духе). Любой творческий акт, пишет И. А. Ильин, протекает с участием абсолютного субъекта: «Философу всюду дается его предмет, где у него есть ощущение, что его касается Божий луч, требующий от него восприятия и познания» [Ильин 1993, 364]. Аналогом абсолютного духа выступает эстетическое воображение, в котором сливаются воедино бес-сознательное и сознательное, субъект и объект, «я» и «не-я»,

содержание и форма, абсолютная и относительная истина. Состояние самосознания, в котором отсутствует сознательная деятельность и оно сравнимо с мистическим мраком, нирваной, «ничто». Таким образом, интеллектуальное созерцание есть тот орган, который способен вместить абсолютное бытие [Шеллинг 1987, 257 – 258].

Способность, благодаря которой конечное мышление продуцирует бесконечность, с полным правом можно именовать абсолютной. Только это не способность мышления, а духовная способность (дух). Бесконечный дух может быть познан только бесконечным духом. Гегель, полагавший, что он сумел соединить интеллектуальное созерцание, мистическую интуицию и рассудок и назвавший такую синтетическую способность спекулятивным понятием, не находит в методе Шеллинга момента опосредования, диалектики противоположностей, благодаря которой происходит восхождение к Абсолюту: «Шеллинг, видимо, имеет то общее, как с Платоном, так и с неоплатониками, что он видит знание во внутреннем созерцании вечных идей, в котором познание находится непосредственно в абсолютном» [Гегель 1999, 553]. Абсолютное по своему понятию является абсолютным первоначалом и в силу этого оно, участвуя в познании, само не может быть изображено. Поэтому упрек Гегеля, что Шеллинг начинает с абсолютного, а он сам восходит к нему, не совсем корректен, так как движущей силой развития познания, по его собственному утверждению, является абсолютный дух. Дух существует только для духа. Он сам себе полагает свое начало, отчуждает себя в природу, человеческое «я», чтобы через свое собственное отчуждение возвратиться к себе. Отрицая тождество абсолютного и конечного духа, Шеллинг восходит не к абсолютному бытию, а лишь к условно-абсолютным «Я» и свободе.

Из тождества субъекта и объекта в акте знания Шеллинг выводит также тождество формы и содержания. Интеллектуальное созерцание своим актом («я» = «я») рождает знание, нечто объективное по содержанию и субъективное по форме [Шеллинг 1987, 257]. Как созерцание самого себя, так и познание природы рождается из одного и того же интеллектуального акта самосознания, но на различных его уровнях. Познание природы – на уровне рассудка, а познание духа – на уровне разума. У Шеллинга отсутствует феноменологическая иерархия. Он то

признает трансцендентность Абсолюта, то приписывает его атрибуты человеческому разуму. В результате он отказывается от противоположности субъекта и объекта, которая была у Фихте, через диалектику которых тот осуществлял развитие категорий. Тождество природы и интеллекта привело к тому, что природа осталась бездонным, темным началом в самом Божестве.

Таким же «темным» является и эстетический акт силы воображения, интеллектуальное созерцание. Посредством воображения Шеллинг пытается разрешить возникшее в его методологии противоречие. Абсолютное, бесконечное, вечное и т. д. невыразимы в понятии и, одновременно, в какой-то мере познаваемы. Как в темноте все кошки серы, так и в воображении все сливается в неразличимое единство. Борьба противоположностей, переход одной категории в другую подменяется неким «парением» между бесконечностью и конечностью, что передать может только интеллектуальное созерцание.

Попытка обоснования Абсолюта, предпринятая Фихте и Шеллингом, выведение его из конечного разума, приводит к абсурду, так как в этом случае получается, что человеческая свобода выше божественной, конечное мышление превосходит бесконечное. Чтобы разрешить возникшую антиномию, Шеллинг, используя терминологию Я. Беме, постулирует некий «внебожественный» момент в Боге. Но если «тевтонский мистик» буквально следует христианскому учению, то Шеллинг больше склоняется к кантовским естественнонаучным представлениям.

Бемевская «искра божественной жизни», вторая ипостась божественной Троицы, превращается Шеллингом в «зародыш Бога», человеческую волю, «относительно независимое от Бога начало». Из единства света и тьмы рождается третья ипостась – Святой дух. Получается, что бесконечное производно от конечного, сложное – от простого, совершенное – от несовершенного. Дух, который дремлет в природе, просыпается в человеке, благодаря чему рождается Бог. Бог, видимо, не обладает самосознанием, поскольку для этого необходимо различие души и духа, которым обладает только телесное существо, человек [Шеллинг 1989, 112].

Поиски христианских мистиков отражают возросшее состояние свободы, приведшее к Реформации, секуляризации,

научной революции и т. д. Шеллинг считает мистику Я. Беме предшественницей научных систем Нового времени [Фокин 2007, XLIV]. Но Шеллинг не совсем прав. Не Беме положил начало философии субъективности и свободы, а тот дух, который зародился благодаря призыву Иисуса Христа к истине и свободе¹, и который благодаря христианской проповеди утвердился в сознании европейских народов². На это неоднократно указывал Гегель. Один и тот же дух свободы, пишет он, выступает в Англии как опытное познание, во Франции – как рассудочное, а в Германии – как разумное [Фокин 2007, XXXII]. Гегель только смещает акценты. Он отождествляет дух и мышление, мистическое и разумное, трансцендентное и имманентное. В результате получается, что содержание религии и философии – одно и то же, Бог. Но это неверно. Предметом богословия является не Бог, а его Откровение, в котором Бог говорит на понятном для нас языке. Предметом же философии является человеческий дух (воля, интеллект, интуиция).

Как покажет Шеллинг в «Философии откровения», не мышление, а воображение является той формой духа, на которую опирается мистик. Поэтому Гегель неправомерно называет символические образы «тевтонского мистика» мышлением: «Беме, который оперировал с чувственными вещами как с понятиями и благодаря присущей ему душевной силе совершенно овладел ими, покорил их власти своей мысли» [Гегель 1999, 399].

Я. Беме предостерегает нас, что мистическое переживание не поддается описанию, ибо человеческий язык, вследствие грехопадения, основан на телесных представлениях. Наше мышление конечно, ибо мы отделены от Бога. Являясь частью Целого, мы и рассуждаем как часть. Чтобы охватить Целое, надо Им быть. Только Сын Божий, «сущий в недрах Отца»³, «Божественный Логос» знает Отца⁴. «Но не следует думать, –

¹ «Тогда сказал Иисус к уверовавшим в Него Иудеям: если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Иоан. 8:31–32).

² А. Ф. Лосев показал, что духом свободы проникнуты творения Данте, Франциска Ассизского, Роджера Бэкона и других средневековых подвижников [Лосев 1982, 289].

³ 1 Иоан.1:18.

⁴ «Я и Отец – одно» (Иоан. 10:30); «Верьте Мне, что Я в Отце и Отец во Мне; а если не так, то верьте Мне по самым делам» (Иоан. 14:11).

пишет Беме, – будто Божество получает начало и изменение. Нет, я пишу так лишь для того, чтобы показать, как научиться понимать божественное Существо; ибо мы не способны перевести [на наш язык] ангельские слова; и если бы даже перевели их, то все равно в этом мире все тварно и креатурно (*creatürlich*), и потом для земного ума все является по земному. Ибо и мы уже не являемся частью Целого, и не можем рассуждать целостно, но лишь отрывочно, о чем следует поразмыслить читателю. Только Божественный Разум в сердце Божиим есть Целое, и больше ничто; все остальное состоит из эссенций, и единственно Бог свободен. Поэтому мы можем говорить лишь о части, а Целое постигать лишь в уме, ибо не имеем языка для его изречения, и ведем читателя, словно по лестнице. Если же прямо писать или говорить о Боге, то следует говорить *о свете и о пламени Любви*, ибо в Любви постигается Бог» [Фокин 2007, XLIV]. Подобно тому как благодаря любви соединяются два несходных существа, так и человек достигает единства с Богом в молитвенном экстазе.

«Понимать божественное Существо» означает для мистика ощущение присутствия Бога. После таких разъяснений выражение «постигать лишь в уме», означает не гегелевское спекулятивное тождество абсолютного и конечного духа, а такое состояние, когда ум человека «теряется» в Боге. Это высшая ступень мистического экстаза, как в буддизме, так и в христианстве. Различие символов, посредством которых описывается мистическое созерцание, поясняет Н. О. Лосский, зависит от изначальной установки [Лосский 1995, 272]. Христианский мистик исходит из того, что он – «образ и подобие» божественной Троицы. Поэтому его воображение (или, как называет его Беме, ум) и питается евангельскими образами.

Шеллинг использует терминологию, рожденную бемевским воображением, для познания внутренней рефлексии Бога, благодаря которой он получает развитие. Беме отрицает какое-либо изменение в вечности: «Но не следует думать, будто Божество получает начало и изменение» (цит. по: [Фокин 2007, XLIII]). Развитие противоречит понятию вечности. Оно предполагает изменение во времени. Беме не собирался отступать от библейских представлений о творении мира из ничего. На это и указывает его термин *Ungrund* (безосновность), т. е. отсутствие основы, которое Шеллинг превращает в основание

Бога. Определяя Бога как Ungrund («бездноность»), Беме, конечно же, подразумевал отсутствие какого бы то ни было иного основания (как мира, так и Бога), кроме Бога. Шеллинг и Гегель трактуют «мучения» мистика¹ каждый на свой лад. Гегель передает их ближе к тому смыслу, который вкладывал в свои образы Я. Беме. Шеллинг воспринимает почти буквально. Поэтому его «Исследования» не соответствуют своему названию, поскольку представляют собой почти дословный пересказ учения Беме о свободе воли.

Еще больше непонимания, чем учение Беме, получила мистика М. Экхарта², проповеди которого Фихте и Гегель использовали для подтверждения тождества человека и Бога. На самом деле доминиканский монах призывает не к становлению Богом, а к исполнению заповеди Иисуса Христа: «От вас требуется серьезное сотрудничество. *Царствие Божие* – это Он Сам во всей подлинности Своей» (цит. по: [Фокин 2007, LXXIX]). Свое ощущение богоприсутствия немецкий мыслитель описывает так, как и положено мистик³. «Серьезное сотрудничество» состоит в том, чтобы полностью освободиться от земных представлений, потерять свое “я” (“тело душевное”⁴) в Боге. Следовательно, и от представлений о Боге (“лишиться *Бога*”). «Все теряет здесь душа, – вдохновенно вещает Экхарт, – и Бога, и все творения. Странно звучит то, что душа должна потерять и “Бога”. Я утверждаю: чтобы стать совершенной,

¹ Гегель, чуждый романтической впечатлительности Фихте и Шеллинга, понимает неадекватность бемевской терминологии по отношению к Богу: «Способ его изложения должен поэтому быть назван варварским. Это доказывают выражения, употребляемые им в его произведениях; так, например, он говорит о божественном салиттере, о руги и т.д.» [Гегель 1999, 299].

² «Нам кажется, что главной ошибкой любого толкователя Мейстера Экхарта является попытка превратить его воззрения в некоторую спекулятивно-мистическую систему» [Светлов 2000, 13].

³ Приемы для выхода в мистическую сферу можно свести к трем основным ступеням: очищение, просветление и переживание единства с Богом: «нужно отделить мысленно от человека (то есть себя самого, от своего «Я») прежде всего тело, потом – пластическую, или организующую, часть души (...), затем – ощущающую, наконец – страстные желания, гнев и все нечистое, что влечет ее вниз, к земле» [Плотин 1994, 43]. Бог остается «неизреченным, невыразимым» [Там же, 50]. К Сыну-Логосу приобщаются «в состоянии энтузиазма или вдохновения», когда «чувствуют в себе присутствие чего-то высшего. ... Оно есть внутреннейшая основа самого ума» [Там же, 52].

⁴ «Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное» (1 Кор. 15:44).

ей в некотором отношении более необходимо лишиться *Бога*, чем *сотворенного*. Пусть все будет потеряно, душа должна утвердиться на полном Ничто! Единственное намерение Бога состоит в том, чтобы душа потеряла своего "Бога". Ибо, покуда она имеет Бога, познает Бога, знает о Боге, до тех пор она отлучена от Бога. Цель у Бога – уничтожиться в душе, чтобы и душа также потеряла себя. Ибо тому, что Бог называется "Богом", Он обязан тварному. Когда душа стала "тварью", тогда впервые она получила "Бога". Когда же она вновь совлечет с себя бытие "твари", тогда остается Бог перед Самим Собой тем, что Он есть. *Таков смысл этой смерти души, благодаря которой она станет божественной*» [Фокин 2007, LXXX]. Высшая ступень мистического экстаза и есть состояние «Ничто». В буддизме оно именуется «нирваной», а христиане называют так, как учил Иисус Христос, Царством Божьим. В результате душа исчезает, или как говорят буддисты, «истлевает»¹. Ее место занимает Бог. Человек не становится Богом, а лишь божественная часть его души («тело духовное») на какое-то мгновение отождествляется с Царством Божьим. Если Апостол Павел пишет, что его душа была вознесена «до третьего неба»², то это не значит, что он стал на какое-то время Богом. Отождествляя Бога и человека, Фихте и Гегель, а в какой-то мере и Шеллинг, отрицают вечность, прокладывая дорогу нигилизму.

Для понятийного описания мистических откровений Гегель изобрел спекулятивный метод, который единственно способен следовать за развитием духа. Для духовного не существует противоречий в том же смысле, как для рассудочного. Для него противоречие – это его же собственная движущая сила, его природа – это он сам. Подобно тому как Бог через «предвечное Слово» творит мир, дух Гегеля, изображая самого себя, одновременно, выводит все определения мышления и бытия в их тотальности. Движение понятия и движение духа суть одно и

¹ Стремление к вечной смерти доставляет буддистам великую радость, пишет Н. О. Лосский и цитирует их гимн, в котором воспевается небытие: «Сгорела я; истлела я; утасла я, и навсегда, и навсегда. И не воскресну никогда. Мир вечных смен, – разрушен он, и к бытию нет возвращенья. Все бытие истреблено, и вытравлено все оно. Жизнь выжжена вплоть до корней, и не вернуться снова к ней» [Лосский 1995, 268].

² «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли – не знаю, вне ли тела – не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба» (2 Кор. 12:2).

то же, поскольку, согласно гегелевской редукции духа к мышлению, понятие есть одна из форм духа.

Понятие духа наиболее полно соответствует понятию истины, поскольку в нем снимается различие субъекта и объекта, мышления и бытия, понятия и реальности, «ибо истиной и называется как раз соответствие понятия его действительности» [Гегель, *Философия духа* 1977, 7]. Неистинность духа содержится в нем самом как момент его развития. Абсолютной истины дух достигает тогда, когда полагает тотальность своих определений. В соответствии со спекулятивным методом определение духа тавтологично: понятие духа есть дух: «Понятие духа имеет в духе свою реальность. То, что эта последняя в тождестве с понятием духа существует как знание абсолютной идеи, есть необходимая сторона того, что свободная в себе интеллигенция в своей действительности освобождена до своего понятия, чтобы быть достойной его формой. Субъективный и объективный дух следует рассматривать как тот путь, на котором получает свое развитие эта сторона реальности, или существования» [Гегель, *Философия духа* 1977, 382].

Тождество природы (человека) и Бога-Сына, провозглашенное Шеллингом, Гегель использовал для обоснования спекулятивного метода: как в Троице существует единство противоположностей (один и тот же дух), так и в мышлении. Спекулятивное понятие приводит к тождеству субъекта и объекта, Бога и человека, Творца и творения, подобно тому, как Отец родил Сына в вечности. В результате чего «Бог перестает быть чем-то потусторонним и имеет определенное содержание, которое со своей определенной стороны поднимается до существенного и благодаря снятию непосредственной единичности (Иисуса Христа – Ю. П.) оказывается существенным содержанием» [Гегель, *Философия религии* 1977, 122]. В соответствии со спекулятивным предложением субъект равен предикату (как Сын – Отцу). А природа духа такова, что дух может быть познан только духом. Человек как духовное существо равен Богу. Следовательно, Бог знает самого себя в человеке. Таким образом, слияние Бога и человека получает значение, противоположное традиционному. Согласно христианскому учению, человек должен стремиться к единению с Богом. Благодаря тождеству субъекта (Бога) и объекта (челове-

ка) получается, наоборот, что Бог обретает себя в самосознании человека [Там же, 121 – 122].

Спекулятивный вывод подтверждается ссылкой на богословие, рассматривающее Бога как единую Троицу, триединую субстанцию. Единобожие в трех лицах может быть объяснено только исходя из духовной природы Бога. Следовательно, мыслимое единство противоположностей и опосредование духа в вечности (Троица) суть одно и то же. Понятие, согласно замыслу Гегеля, поднимаясь выше художественной и религиозной формы познания, должно было бы содержать их в снятом виде. Гегель же сводит предшествующие формы (интеллектуальное и мистическое созерцание) к рассудочному знанию, а бесконечные атрибуты духа – к конечной форме мышления. Поэтому понятие не снимает религиозное представление, а лишь его разъясняет. Точно также как понятие не полностью выражает мысль (смысл) или дух.

Найдя адекватное понятие (дух) для определения интеллектуального и мистического созерцания, Гегель сводит трансцендентный момент познавательной деятельности к понятию. То, что при этом называется самополаганием духа, на самом деле есть рефлексия гегелевского разума над открытыми наукой (историей философии и науки в целом) понятиями. Его суждение «абсолютное есть дух» означает «абсолютное есть человеческое самосознание».

Немецкие идеалисты довели до логического завершения тенденцию отождествления Бога и человека, наметившуюся у последователей Аврелия Августина. Главная причина, которая толкнула их к такому выводу, заключалась в потребности познания духа. Редукция трансцендентного момента познания к понятию, совершенная Гегелем, противоречит понятию духа, бесконечному по своей природе. К более адекватному решению пришел Шеллинг в «Философии Откровения». Используя достижения западноевропейских мыслителей, русская религиозная философия продолжила поиск метода целостного восприятия Истины.

ЛИТЕРАТУРА

Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: в 3 кн. Кн. 3. СПб.: Наука, 1999.

Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1977.

Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. III. Философия духа. М., 1977.

Ильин И. А. Собр. соч. в 10 томах. Т. I. М., 1993.

Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1982.

Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995.

Плотин. Избранные трактаты: в 2-х т. Т. I (кн. V). М: РМ., 1994.

Светлов Р. Мейстер Экхарт // *Мейстер Экхарт*. Духовные проповеди и рассуждения. М., 2000. С. 5 – 18.

Фихте И. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. М.: АСТ, 2000.

Фокин И. Л. *Philosophus teutonicus* Якоб Бёме // *Беме Я.* О тройственной жизни человека / Пер. И. Фокина. СПб.: Мирь, 2007. I – XCVI.

Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. В. Й. Соч. в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1987. С. 227 – 489.

Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф. В. Й. Соч. в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1989. С. 86 – 158.

С. В. Смирных

КУЛЬТ КАК СПЕКУЛЯТИВНЫЙ МОМЕНТ РЕЛИГИИ

I

Согласно Гегелю, философское (положительно-разумное) мышление является «истиной всех способов сознания» [Гегель 2002, 39] – поэтому *научное* образование индивида включает все *необходимые* ступени феноменологии духа. Их последовательность нельзя аскетически прервать. Иначе духовно-необходимый опыт, не пережитый лично, будет навязан извне в отчужденной форме позитивного свидетельства *другого*, мертвой объективности «книжного» представления, порождая рассудочный дуализм (например, теоретического и практического). А неудовлетворенная достоверность себя, своей *истинной* самости так и останется лишь моральным отношением. «Такова, – пишет Гегель, – точка зрения, присущая нашему времени», которая есть «кульминационная точка субъективности», «рефлексия в своей завершенности», «абстрактная,

формальная субъективность» [Гегель 1976, т. I, 352 – 355]. Гегель подчеркивает, что эта «лишенная содержания точка зрения вообще исключает *возможность религии*»; «здесь не может быть религии, подобно тому, как ее не может быть и в том учении, которое основывается на чувственном сознании» [Там же, 356]. Потому что для них «наивысшее – ничего не знать ни о Боге, ни об истине, а вследствие этого люди не знают и что такое право и долг» [Там же, 355].

Таков, по словам Гегеля, «рациональный подход к религии, который... постигает Бога как абстракцию» – мертвую объективность исторического текста [Там же, 228]. Он пишет: «Это есть *реформированное* бездуховное представление, только воспоминание о прошлом, а не божественное присутствие, не действительная духовность» [Гегель 1976, т. II, 320 – 321]. Точно такое же представление можно иметь, например, о содержании кулинарной книги: знать его теоретически и наслаждаться им лишь в воображении, ни разу ничего не приготовив [Там же, 237]. Как утверждает Гегель, произошла историческая профанация религии [Гегель 1976, т. I, 234; т. II, 320, 332].

Главная проблема заключается в том, что снятие конечной субъективности не завершено. Наоборот, упрямо продолжают сохранять *положительное* отношение к ее природной единичности и удерживают «непосредственную, незавершенную негативность «я» от его отрицания [Гегель 1976, т. I, 354]. Гегель пишет: «Непосредственность знающего субъекта не исчезает, но субъект сохраняет свое *конечное* для себя бытие» [Там же, 373].

Рассудочное мышление запутывается в противоречиях, например, абстрактной односторонности теоретического и практического. «Первое содержит всеобщность без определенности, второе – единичность без всеобщности» [Гегель 1977, т. II, 23]. Метафизика как «первое отношение мысли к объективности» как раз и содержит такое неопределенное в самом себе абстрактно-всеобщее, которое «не переходит к особенностям» [Там же, 21]. А стремление избавиться от ее недостатка приводит к эмпиризму – «второму отношению мысли к объективности» – другой крайности, содержащей единичность без всеобщности. Здесь «особенное содержание находится... вне всеобщего, и, следовательно, ...разрознено, разбросано, не

имеет в самом себе необходимой связи и именно поэтому носит лишь конечный характер» [Там же, 21].

Потеряв надежду своими силами разрешить противоречие, рассудок возвращается к «системе качелей» непосредственного знания [Гегель 1976, т. I, 345], «страстному стремлению» пустой субъективности. Таково, по Гегелю, «третье отношение мысли к объективности», которая «понимает мышление как постижение только *особенного*» и «объявляет, что оно не способно постигнуть истину» как конкретную в себе всеобщность [Гегель 1977, т. I, 185]. Субъективный принцип достигает здесь своего предельного завершения, «кульминационной точки субъективности». Во-первых, он отнимает у рассудка статус всеобщности и признает его лишь конечным способом. Во-вторых, его не удовлетворяет достоверность *внешнего* опыта, которая ограничена лишь сферой единичного.

Как пишет Гегель, непосредственное знание «отвергает *все* методы», и «поэтому отдается дикому произволу фантазии и заверений» [Там же, 200 – 201]. Эта точка зрения просто отбрасывает сферу всякого опосредствования и тем самым возвращает «*познание к его первым элементам*». Однако, подчеркивает Гегель, «единство интеллекта и созерцания, в-себе-бытия духа и его отношения к внешнему миру должно быть не началом, а конечной целью, не непосредственным, а произведенным единством» [Гегель 1977, т. II, 18]. Но до этого дело и не доходит, потому что непосредственная субъективность судорожно держится за абстрактное тождество, *утвердительное* отношение к себе как *единичному «я»*. Таким образом, непосредственное знание само себе противоречит: страстно желая единства с бесконечным объектом (Богом), оно не хочет отречься от своей конечной самости и гетерономной воли. Как пишет Гегель, «отказаться от своей конечности и достигнуть потустороннего было бы одним и тем же. Желание *не* достигнуть его и сохранить *себя* идентично» [Гегель 1976, т. I, 343].

Впрочем, сама по себе *отрицательная* тенденция непосредственного знания, его всеобщая неудовлетворенность [Гегель 1972, т. I, 622, 640] и стремление к истинному способу уже и указывает на разрешение проблемы – *абсолютное* отрицание всей сферы рассудка посредством трансформации самой субъективности.

II

Таковым абсолютным отрицанием и выступает культ. Он есть *опыт* исчезновения противоположности в конкретном единстве, в котором преодолевается изоляция единичного «я» – этого *абстрактного* тождества рассудочной самости. Такое опосредствование есть аспект *воли*, а не одной только внешней рефлексии. Потому что культ содержит в себе определенность объективного духа – опосредствование через «нравственное послушание и служение», которое преобразует и возвышает личность до сознания разума, достоверности истины.

Следует рассмотреть моменты этого опосредствования – созерцание и представление. Созерцание имеет дело с непосредственным бытием, которое не требует доказательства. Предмет опыта достоверно есть. В созерцании *начинается* объективация чувственного единства, которое сразу выступает в предметной противоположности самостоятельно сущего (факт сознания) [Гегель 1977, т. III, 273 – 277]. Высшую форму такой спонтанной свободы в природе сознание находит в активности *живого*. Однако опыту недостает всеобщности и необходимости. Поэтому диалектика созерцания впадает в бесконечный прогресс.

В сфере духа созерцание известно как интуиция, вдохновение, откровение. Объект духовного созерцания обладает настолько живой спонтанностью, что его внезапное и непредсказуемое поведение имеет вид свободного действия другого духа (даймония, ангела) и получает в культе форму отношения самосознания. Во всех религиях известно поклонение этой, вызывающей изумление и почтение, свободе жизни, как в природе, так и в самом духе. Однако непосредственная достоверность не выходит за пределы субъективности.

Напротив, представление отрицает непосредственность созерцания и фиксирует в языке только существенный момент тождества. А поскольку такая абстракция есть лишь неподвижный продукт и лишена непосредственной достоверности и убедительности факта, то это обстоятельство вынуждает метафизику бесконечно все доказывать. К тому же, отрицание чувственного в представлении еще не завершено, а потому, по словам Гегеля, «чувственность и борьба с ним необходимы представлению, для того чтобы оно могло существовать» [Гегель

1976, т. I, 316]. Оно вынуждено постоянно прибегать к созерцанию, чтобы определить свою абстрактную всеобщность.

Представление всегда *подразумевает* некое чувственное содержание в качестве *видимости* всеобщего, т. е. приблизительного примера, аналогии, метафоры. Гегель поясняет: «Например, “сын”, “рождение” – лишь образы, заимствованные из природных отношений, и нам совершенно ясно, что их не следует понимать в их непосредственности». Однако сама диалектика представления состоит в *стремлении* к такому всеобщему, которое бы содержало свой внутренний момент созерцания: спонтанную деятельность своего другого, обособление в самом всеобщем.

Оба момента неразрывно связаны друг с другом. Созерцание стремится к всеобщности, а всеобщее – к достоверности «этого». Должно быть удовлетворено требование обоих определений в их конкретном единстве. Единичность созерцания должна получить всеобщность мышления, чтобы стать интеллектуальным (мыслящим) созерцанием. В свою очередь, абстрактная всеобщность метафизики (субстанция) должна стать конкретной, должна обрести *субъективность*, определяющей себя как цель. Рефлексия должна стать в самой себе созерцающей, т. е. спекулятивной по отношению к безусловной свободе всеобщего предмета [Гегель 1959, т. IV, 432]. И религиозный культ в своем результате как раз и выступает такой первой разумной формой.

Культ сразу начинается с противоположности субъекта своему *абсолютному* объекту. Это есть *практическое* отношение, в котором субъект посредством *своей* деятельности снимает *свою* противоположность в единстве с Богом. «Здесь прекращается простое *рассмотрение* истории, субъект сам вовлекается в процесс, он чувствует боль зла и своего собственного отчуждения», – пишет Гегель [Гегель 1976, т. II, 293]. «Так называемые доказательства бытия Бога, исходящие из конечного бытия, выражают это возвышение и представляют собой не изобретение искусной рефлексии, а собственные, необходимые опосредствования духа» [Гегель 1977, т. I, 194]. Это сторона субъективной *свободы* [Гегель 1976, т. I, 371]. Это есть *практическое* преобразование личности, которая испытывает, по словам Григория Паламы, «неописуемые таинственные энергии Духа, которые действуют в живущих по Духу и обнаруживают себя

деятельно, а не доказываются рассуждениями» [Григорий Палама 1995, 69 – 76].

Именно *волевой* момент культа (аскеза), его «дисциплина послушания» *задерживает* «блуждание ума» и образует *апофатический* перерыв, паузу бесконечного ряда предикатов дискурсивного мышления. «Траектория» рассудка, который *привычно* сканировал бесконечную смену особенных предикатов, – эта траектория внешней рефлексии прерывается. *Парадоксальный* эффект мистического опыта (аристотелевское «удивление») отменяет привычный алгоритм представления. Изумление от созерцания «чуда» настолько поражает, что, вызванное этой достоверностью потрясение, подавляет привычный способ внешней рефлексии. Этот перерыв изменяет сам *способ* духа, который сосредотачивается теперь в самом себе. Именно это «обращение» имел в виду Гегель, утверждая, что прогресс дискурсивного мышления «задерживается» спекулятивным содержанием и отражается назад. [Гегель 1959, т. IV, 34]. Внешняя рефлексия снимается в способ внутреннего созерцания.

Религиозный культ подавляет активность *восприятия* и открывает альтернативный (внутренний) способ созерцания. «Поскольку под созерцанием, – пишет Гегель, – понимают не только чувственное, но и *объективную тотальность*, оно есть *интеллектуальное* созерцание, т. е. имеет своим предметом... *идею*» [Гегель 2002, 560]. Религиозный опыт трансформирует природную чувственность, отнимая у рассудка его эмпирическое условие. Происходит преобразование способа сознания и самосознания личности.

Религиозное обращение переживают как потрясение, открывающее часто необычные свойства, так называемые дары Святого Духа. Как полагает Гегель, «во все времена бесконечная вера и доверие делали калеку ходящим, глухого – слышащим и т. д. *В основе современного неверия во власть духа над природой лежит суеверие, ложная вера в так называемую силу природы, и в ее самостоятельность по отношению к духу*» [Гегель 1976, т. II, 310]. Религия всегда знала об этом и научилась искусственно создавать драматические условия обращения. В этом и состоит назначение культа: из человека непосредственного через умирание в нем природного сделать человека духовного (Фил. 3:20–21). Культ становится институтом трансформации

личности, практикой духовного образования. Это уже не отношение к внешнему «другому», а к себе самому как *другому себя*, отрицание *своей* неистинности. Это есть «*внутреннее обращение и превращение*». [Гегель 1976, т. II, 291].

Однако *простота* духовной достоверности культа сама еще пребывает только внутри себя, оставаясь лишь *невыразимым* блаженством единения с Богом. По словам Гегеля, такая «жизнь ради примирения должна быть и оставаться неразвитой, концентрированной в себе» [Там же, 323]. В этом способе единичное «я» снято до *подчиненного* момента. Определения духовного созерцания – образы и вербальные предикаты – не могут быть «моими» (фантазией и представлением), но должны иметь в моем духе «непорочное порождение» – форму *свободного* самоопределения независимого от меня духа. Гегель утверждает, что «в религии в себе и для себя сущая идея должна быть положена только сама собой, а не мной» [Гегель 1976, т. I, 356].

Внутренний мир принимает форму *самосознания*: дух в самом себе противостоит другой, объективной в нем личности. Как пишет Гегель, это – «двойственность «я» и их «взаимное признание, которое есть абсолютный дух... Это – являющийся Бог среди тех, кто знает себя как чистое знание» [Гегель 1959, т. IV, 360, 361]. «Содержание духа становится здесь объективным, как в сознании, и в то же время субъективным, как в самосознании» [Гегель 1977, т. III, 42]. На важности этого внутреннего свидетельства настаивала и Реформация. «Простое учение Лютера, – пишет Гегель, – заключается в том, что *это* (das Dieses), бесконечная субъективность, ...Христос, никоим образом не присутствует» как что-то внешнее и не есть лишь только представляемое. Но он есть «сознание, относящееся к чему-то действительному, которое не есть чувственное» [Гегель 1935, т. VIII, 387 – 388; Гегель 1976, т. II, 320].

III

Объективное мышление *являет* себя в стихии духа как *свободный дух*, живой Бог во мне. По словам Гегеля, «в культе мы обретаем это высшее абсолютное наслаждение – в нем участвует чувство, в нем принимаю участие я, моя особенная личность.

Культ есть, таким образом, достоверность абсолютного духа...» [Гегель 1976, т. I, 379 – 380].

Философское (спекулятивное) мышление затем вновь восходит к этой свободе абсолютного духа. К божественной любви здесь прибавляется еще и блаженство высшего понимания абсолютной истины, которая *есть* лишь для истинного мышления. Эта любовь к мудрости, по словам Гегеля, есть «бытие в мышлении, самонаслаждение и созерцание». Это «радость созерцания себя в абсолютной сущности» [Гегель 2002, 406]. Именно этот момент имел в виду Гегель, отмечая, что, начиная с Сократа, впервые появляется «бесконечная субъективность, свобода самосознания» [Гегель 2006, т. II, 34].

Дело в том, что античная Греция еще не знала субъективной свободы. Гегель пишет: «Военачальник или сам народ еще не принимал на себя ответственность за решение», отдавая его внешнему факту – приметам, жребию, пророчеству оракула [Там же, 64]. «Как и вообще, – замечает Гегель, – оракулы нужны всюду, где человек еще не знает своей внутренней жизни..., чтобы черпать свое решение из самого себя» [Там же, 64]. И таким «центральным пунктом всего всемирно-исторического поворота, составлявшего сократовский принцип, является то, что, вместо оракулов... субъект взял на себя акт принятия решения» [Там же, 66]. Здесь можно напомнить полемику Сократа и Платона с софистами, по мнению которых философия есть лишь субъективная деятельность. Вопреки софистам они настаивали на том, что «продуцированное мышлением объективное..., стоит выше всяких частных интересов и склонностей и является властвующей» над субъектом силой» [Гегель 2006, т. II, 35]. Эта *объективная* в духе свобода содержания имеет форму единства моментов сознания и самосознания: «Содержание духа становится здесь объективным, как в сознании, и в то же время субъективным, как в самосознании» [Гегель 1976, т. III, 42]. Но поскольку это «обращение» духа в себя было первым, оно имело еще характер *переходной* ступени, на которой мышление выступило в духе для себя как свободная самость, автономный *внутренний* интеллект – оракул, дающий *советы*. [Гегель 2006, т. II, 66].

По словам Гегеля, «даймоний Сократа стоит... посредине между внешним откровением оракула и чисто внутренним откровением духа; он есть нечто внутреннее..., он представ-

ляет собой особого гения, отличного от человеческой воли, но еще не ум и произвол самого Сократа» [Там же, 66]. Гегель уточняет: «Гений Сократа есть не сам Сократ», а «его оракул», другая самость, которая не есть что-то внешнее [Там же, 63], но *достоверна в духе*. «В даймонии Сократа мы..., должны видеть состояние, действительно имевшее место, и оно замечательно тем, что не было болезненным, а необходимо требовалось стадией сознания Сократа» [Там же, 66]. Это ступень перехода к точке зрения *свободного духа*, знающего себя как всеобщая субъективность, которой принадлежит «последнее решение» [Гегель 1990, 323]. Она есть «выносящая суждение сила», априорно определяющая из себя, «что есть добро» [Там же, 180]. Тем самым «Сократ перенес истину в решение внутреннего сознания» [Гегель 2006, т. II, 66], установив этим новый принцип: «абсолютное есть само мышление». Гегель пишет: «Сократ выражает сущность как всеобщее «я», ...свободное от существующей реальности, свободное от единичного чувственного сознания» [Там же, 34]. Это опыт *откровения в духе* [Гегель 2006, т. II, 63; Гегель 1977, т. III, 393].

Всемирно-историческое значение имеет только сам этот способ *свидетельства в духе*, а не то или иное особенное содержание. Важно лишь то, что такое отношение «совершенно необходимо» [Гегель 2006, т. II, 63], потому что, подчеркивает Гегель в другом месте, «философия не может существовать без религии, а содержит ее внутри себя» [Гегель 1977, т. I, 66]. Без усвоения сократовского опыта развитие личности будет неполным. И это уже составляет *философский* аспект *педагогики*.

Касаясь новейшего времени, следует сказать, что подобно тому, как античные греки знали свою свободу только как *природную*, данную им от рождения, так же и современная ступень самосознания духа отождествляет *личность* с *биологической* индивидуальностью. И, кажется, пришло время снова вернуться к истинному самосознанию – *априорной* свободе духа, его независимости от чувственного. Внешняя необходимость такого возвращения к точке зрения Сократа обусловлена противоречием между рассудочным способом принятия решений на основе восприятия и внешней рефлексии и информационной перегрузкой. Ускоряющийся темп объективного духа в условиях дефицита времени требует интуитивно-мгновенного способа принятия решений «с первого выстрела». Тогда как

непосредственная субъективность давно уже переступила меру своего опыта, столкнувшись с трансцендентным для нее масштабом глобальных проблем. Этот, казалось бы, гносеологический момент проявляется в виде практической беспомощности рассудка, угрожающей самому существованию человека. Вопрос стоит уже о нашем спасении. И хотелось бы надеяться, что выход уже найден.

В этой связи стоит обратить внимание на открытие В. М. Бронниковым метода «альтернативного, или прямого видения», известного также под именем «психобиокомпьютера». По сути, это тот же самый способ личного гения-оракула, который проявляет себя как внутренний компьютер *духовного интернета*, правда, несоизмеримый по своим интеллектуальным возможностям, чем привычное для нас «железо» [Официальный сайт МАРЧ]. Речь идет о способности служить *прямым* проводником *воли*, позволяя, например, дистанционно диагностировать и одновременно реально воздействовать независимо от расстояния. Мышление и воля, рефлексия и созерцание совпадают в этом способе *разума*, удерживая содержание «объективным, как в сознании, и в то же время субъективным, как в самосознании». Эта ступень обращения духа в себя может стать промежуточной формой воспитания *действительного* субъекта формации абсолютного духа – *свободной личности*.

ЛИТЕРАТУРА:

- Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. В 3-х кн. СПб.: Наука, 2006.
- Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2002.
- Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: в 2-х тт. М., 1972.
- Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. IV. М., 1959.
- Гегель Г. В. Ф. Философия истории // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. VIII. М., 1935.
- Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990.
- Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2-х тт. М., 1976. Т. I.
- Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3-х тт. М., 1977. Т. I.

Григорий Палама. Святогорский томос // Альфа и Омега. М., №3 (6), 1995. С. 69 – 76.

Официальный сайт Международной академии развития человека (МАРЧ). См.: http://www.broncenter.ru/method/sp_pupl/

Е. М. Щепановская

АРХЕТИПИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ СМЫСЛА СОБЫТИЙ КАК ПРАКТИЧЕСКАЯ ОСНОВА АСТРОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Обращаясь к какой-либо форме знания, мы должны спросить: что, собственно, возводит его в ранг знания? И что является лишь ложной его проекцией? Общественное сознание порой страдает непониманием популярных сегодня эзотерических областей. Чтобы этого не происходило, для последних должны быть найдены свои гносеологические стандарты. Как указывал П. Фейерабенд, это идет и на пользу самой науке, которая в столкновении с ненаучными сферами может найти новые пути развития. На то, что получило закрепление в обществе, нельзя просто закрыть глаза. Когда эзотерические явления выносятся за рамки объективного (сегодня – научного) знания, это способствует обратной реакции: они помещаются в область чистой веры.

Характерно, что эти явления встают в один ряд с гуманитарными областями в целом, которые считаются ненаучными, по сравнению с физикой или биологией. И тогда власть над умами захватывают такие представления, как теория Мулдашева о происхождении человека в Тибете на основе исследования формы глаз; автор этой теории, по-видимому, незнаком с историческими, археологическими и лингвистическими данными, не владеет знаниями о происхождении и расселении народов или не считает нужным с ними считаться. Но народ верит в подобные бредни, поскольку офтальмология в массовом сознании считается наукой более точной, чем история или языкознание. И представления о Гиперборее или о сглазе прекрасно уживаются с современной научной картиной мира. Такие идеи управляют сознанием людей, принимаясь на веру тем более легко, что вопрос об обосновании, причинах и гра-

ницах применимости этих знаний, как особого рода мифов соответствующих сфер, не встает в силу их «несерьезности».

Чем обуславливается популярность астрологии? Каковы основания и границы астрологического знания? История ответа на этот вопрос восходит к К. Г. Юнгу: согласно ему, астрология описывает актуализацию архетипов: общечеловеческих понятий, складывавшихся на протяжении многотысячелетней истории человечества. Архетипический подход дает наиболее научный ракурс для понимания астрологии (в ключе гуманитарной науки).

Для астрологии существуют критерии объективности: во-первых, это *математический аппарат*, который использует астролог, и, во-вторых, *база смыслов* (помимо личной интуиции); второе сегодня выходит на первый план. Может ли астрология считаться наукой? Как показывают учебники философии науки, астрологию обычно относят к пара-науке, т. е. к дисциплине, не соответствующей современному гносеологическому стандарту. Верно ли это?

Рассмотрим вопрос об основаниях астрологии. Она опирается на *метод аналогий* и на *аксиому единства мира*, близкую философии космизма: физические процессы имеют аналог в сознании человека. Движение планет в структуре Солнечной системы рассматривается как *аналоговая модель* работы архетипов в единой структуре сознания, психики, биофизических и культурно-исторических процессов. Возникает вопрос, следует ли такую посылку считать ненаучной, согласно современному (пост-неклассическому) пониманию науки.

Аналоговая модель структуры взаимоотношений планет может описывать структуру человеческого сознания. Она может быть названа «планетарной моделью сознания». Строение Солнечной системы соотносится с внутренними качествами Земли как единого организма и элемента Солнечной системы, выявляющими ее зависимость от системы в целом. И через это соотношение возможно сопряжение со структурой человеческой души, рассматриваемой как временная точка истории Земли (душа как описание момента времени, в который родился данный человек). Планеты и их соотношения наделяются новым (с точки зрения современного естественнонаучного знания) значением архетипических образов и сюжетов, которые предоставляет в наше распоряжение мифология. Затем

мы можем убрать модель Солнечной системы, оставив только мифологию как структуру коллективного бессознательного, помогающую понять деятельность сознания и психики. Но мы можем и в дальнейшем пользоваться аналогией двух моделей – механики физического мира и динамики сознания – для демонстрации синхронности движения сознания и психики физическим процессам. Эта синхронность есть самый нижний, базовый, идеальный уровень функционирования мирового организма. Но на практике есть отклонения от этого уровня – прежде всего за счет инертности нашего восприятия и мышления (что дает еще один аналог законам инерции в механике). Возможно, с точки зрения современной физики и астрофизики, следовало бы проецировать на человека и общество не механическую модель движения планет, а другие типы их физических взаимодействий, и вероятностные предсказания астрологии оказались бы более точны. Впрочем, и в этом случае глубокий внутренний смысл базовых архетипов не поменялся бы. Никакая физическая теория не может его выявить: по отношению к процессам культуры она является столь же абстрактной, как и чистая математика. Поэтому основополагающая задача принадлежит здесь гуманитарной сфере. Гуманитарное знание должно сосредоточиться на разработке древнейшего категориального аппарата понятий, оставив физику за бортом. Может, в будущем представители гуманитарных наук смогут найти большее соответствие между процессами, протекающими в психике и сознании, и физическими процессами Земли, как производными от влияющей на нее Солнечной системы.

Такую задачу ставили перед собой представители русского космизма. Полвека назад В. И. Вернадский сожалел о том, что в науке до сих пор нет ясного понимания того, что феномены жизни и мертвой природы, взятые с геологической, планетарной точки зрения, суть проявления единого процесса [Вернадский 1978, 12]. Можно вспомнить также и А. Л. Чижевского, который изучал значение космических излучений для органического мира (влияние солнечной активности на пики эпидемий) [Чижевский 1976, 24 – 27]. Космизм сегодня актуален тем, что созвучен экологическому видению человека как органической части природы. Он представляет попытку возродить онтологию целостного видения, как писал об этом К. Э. Циолковский: «Весь космос обуславливает нашу жизнь, все непрерывно и все

едино» [Циолковский 1986, 78]. «Вселенная не имела бы смысла, если бы она не была заполнена органическим, разумным, чувствующим миром» [Там же, 302]. Нельзя назвать концепцию космизма ненаучной, несмотря на недостаток ее физических подтверждений. Кроме того, без возрождения и распространения видения органической связи человека, Земли и космоса нарастающие из года в год экологические проблемы не будут решены.

Идеи русских космистов вызывают интерес на Западе, считаясь направлением мысли, обращенным в будущее. Представления космистов близки восточным учениям. Так, в философии даосизма гармония Дао – это основа понимания всеобщей взаимосвязи явлений, их взаимного резонанса: человек, включенный в мир, должен привести свой разум в соответствие с «небесным ритмом», тогда он сможет постичь природу вещей и «услышать музыку» человечества. Для Древнего Китая несомненна и обратная зависимость: «От поведения человека, от его нравственности зависит порядок в космосе, правильная смена времен года, жары и холода... Небо действует в зависимости от поступков людей» [Го Юй 1987, 298]. Такое представление не просто не противоречит современной научной картине мира, открывшей для себя синергетику и мировоззренческие ориентиры универсального эволюционизма, а становится одним из ее ориентиров [Степин 2006]. Быть может, пришло время найти здоровое зерно в астрологии и представить ее в современном научном виде. И здесь первый шаг – в изучении архетипических смыслов, с которыми призван работать математический аппарат. Без этого аналогия человека и космоса всегда будет не сущностной, а поверхностно-игровой, какие бы физические процессы ее ни подтвердили и сколь бы сложный математический аппарат ни использовался.

Слабость именно смысловой интерпретации (традиционной смысловой базы Средневековья) возродившейся у нас в 1990-е годы астрологии отмечает Б. И. Пружинин в статье «Астрология: наука, псевдонаука, идеология?». В самом методе астрологии он не обнаруживает «ничего сверхъестественного и антинаучного». «На фоне зодиакальных созвездий планеты Солнечной системы, как они видятся с Земли, образуют сложные и постоянно меняющиеся фигуры. Совокупное воздействие этих планет, влетенное в действие зодиакального фона, как

раз и определяет возможные пути развертывания земных ситуаций. Собственно астрологической задачей является точное и строгое определение суммарного характера (качества) и суммарной интенсивности (количества) такого совокупного воздействия. Делается это через оценку интенсивности и смысла каждого действующего фактора по отдельности и их взаимных действий» [Пружинин 1994, 15]. Автор статьи также подчеркивает, что задача астрологии – описание деятельности людей, а отнюдь не звезд: последней задачи астрология не ставит, она лишь использует аналогию этой деятельности с ритмами космоса (как мы упомянули выше, переносит аналоговую модель из астрономии в человеческое общество).

Реальную базу для того, чтобы астрология «работала» и люди в нее верили, задают архетипические смыслы. «Астрология, как коллективное бессознательное, к которому обращается психология, состоит из символических конфигураций: “планеты” – это боги, символы власти бессознательного» – так понимал астрологию К. Г. Юнг [Jung 1954, 175 – 177]. Он также указывал, что архетипы ускользают от однозначного понимания и проявляют себя каждый раз неожиданным образом, сравнивая их с кристаллической решеткой вещества, которая невидимо содержится в растворе. «Архетипы – непоколебимые элементы бессознательного, но они постоянно изменяют свой облик» [Юнг 1996, 71].

Архетип – это изначальное единство образа и смысла, и той энергии, которая воплотилась в них обоих. Он может быть определен как некая вечная истина, но его конкретное образное и символическое содержание меняется. Изучение архетипических смыслов аналогично изучению генезиса и актуализации архетипов в истории становления человеческой культуры, мифах, и глубинной этимологии слов [Щепановская 2008, 70 – 74].

Архетипические сюжеты мифов выстраивают систему отношений архетипов между собой. Первые классификации мифологических образов предложила зодиакальная система¹. Зодиакальная модель соотношения древнейших архетипов обращает на себя внимание как единственная укорененная в физической природе система, которая позволяет описать так-

¹ Система архетипов мировой мифологии (в структуре их первичной, зодиакальной классификации) см. в нашей книге: [Семира, Веташ 1998].

же и культуру, преодолевая отрыв математически строгого знания от гуманитарной науки и предлагая систематизацию нового типа. Этим она отличается, например, от получившей сейчас распространение синергетики, которая, как любая натуралистическая физическая модель, может лишь *уподобить* культурные процессы физическим, но сферу культурных ценностей описать не может.

То, что зодиакальная классификация Междуречья или Египта сумела сопоставить небесную сетку эклиптических координат с качествами богов, сегодня представляется не заблуждением, а культурным достижением мысли древних. Это подтверждает ту идею, что уже в Древнем Шумере события природной, социальной и частной жизни виделись как актуализация глобальных и вечных, но вполне определенных законов. А неизменные законы движения видимым образом демонстрировали планеты, и именно поэтому пять тысяч лет назад оказалось возможным соотнести архетипы определенных качеств с космической динамикой. И это открытие абстрактного знания стало не менее значимым, чем сам расчет движения планет или затмений, послуживший толчком к развитию математики: оно показало, что *физические процессы Вселенной имеют аналог в сознании человека*. Оно впервые соотнесло законы движения со сферой смыслов.

Архетипически, *время* – стержень и структура всякого порядка, а поэтому и естественная основа систематизации, как диахронной, так и синхронной, поскольку мы выявляем не столько линейную, сколько *качественную* его характеристику. Актуализацию архетипов и сегодня помогает выявить астрологический расчет, давая возможность соотнести циклы времени с архетипическими идеями и наложить глубинное смысловое содержание архетипов на современный момент, описав значение любой временной координаты. Это то, что может дать астрология гуманитарному знанию – психологии, философии, истории. Как изначальная форма системного подхода и классификация архетипов древнего мышления, астрология хорошо описывает структуру бессознательного («космос» нашей души). Но пока астрологи не используют историческую и культурную глубину символических смыслов (а сегодня им для этого часто не хватает гуманитарного образования), их достижения в опи-

сании момента времени и психологической реакции человека на него остаются спорными.

На практике, описывая *события* жизни личности, астрология предлагает нетривиальный взгляд и на решение философских проблем события и личности. Гороскоп, будучи основан на архетипах, предопределяет прежде всего подсознательные процессы и связи, а не их внешнюю проекцию, которая является лишь вершиной айсберга. Архетипический смысл соотносится с явлением, как символическое значение – с внешним выражением, полностью не покрывающим его, так как между ними не существует взаимно однозначного соответствия. И астрологические предсказания, как внешняя интерпретация этого внутреннего смысла, носят вероятностный характер встречи внутреннего и внешнего, *события* в философском смысле этого слова.

Что такое событие? Этот философский вопрос часто обсуждался на первых астрологических конференциях в начале 1990-х годов. На уровне человеческой психики событие – это переживание. Если событие пережито внутренне, оно может никак не проявиться вовне; на этом основаны многие древние ритуалы, заставляющие человека пережить нечто внутри себя, иногда *взамен* возможного негативного события на внешнем уровне¹. Таким образом, астрологический прогноз относится прежде всего к жизни души².

В реальном астрологическом прогнозе присутствуют некоторые проблемы. Во-первых, в какой мере мы способны

¹ Так, в Африке женщина, боящаяся, что ее дети могут умереть, хоронит кузнечика, оплакивает его, и после траурной церемонии обретает убежденность, что события не случится: оно уже произошло.

² Имеется в виду прогноз на основании индивидуального гороскопа, т. е. изучение сложной интерференции личностной ритмики с ритмикой настоящего момента. Прогнозы в средствах массовой информации типа «Овну то, Тельцу это», составляемые часто даже не астрологами, а журналистами, мы в данном случае не рассматриваем. Поскольку астрономическая ситуация в целом никогда не повторяется, меняясь каждую минуту, и каждый гороскоп уникален, с точки зрения астрологии как расчетной науки невозможно рекомендовать одно всем Овнам, да еще на неделю. Такой «прогноз» принципиально неверен. Он пользуется популярностью просто потому, что заостряет внимание на описании типичных черт конкретных знаков Зодиака: Тельцам постоянно рекомендуется заняться собственностью, а Ракам – детьми, что они и так склонны делать. В данном случае происходит подмена прогноза поверхностным описанием характеров Зодиака.

прогнозировать индивидуальную жизнь души (поскольку очевидно, что прогноз может быть только вероятностным, как в любых сложных саморазвивающихся системах)? Во-вторых, в какой мере события внутренней жизни имеют шанс стать внешними? Астрология показывает, что последнее происходит лишь тогда, когда общий ритмический рисунок (относительно Земли) соответствует резонансу индивидуальной психики общемировой, на данный день и час. Важную роль играет также социальная ритмика: например, известные личности обязательно имеют резонанс с гороскопом страны; без этого личность в наши дни, вероятно, не имеет шанса стать популярной. Поскольку личность реализуется в разных сферах, согласно их собственной ритмике, гороскопы личности, семьи, социума, страны и Земли в целом встраиваются друг в друга как матрешки. Это соотносится с понятием *симфонической личности* Карсавина – проявления личности на разных уровнях, как субъекта всех общностей, куда она входит.

Третья проблема в том, что события, происходящее с близкими и даже незнакомыми людьми, часто является событиями жизни самого человека, отраженными в его гороскопе. Т. е. изучение событий согласно гороскопу позволяет сделать вывод, что *личность человека не замыкается в границах его тела*.

Можно вспомнить историю понятия личности. Это понятие выкристаллизовывается в образе правителя (императора, фараона), возвышающегося над богами и обретающего независимость от них. Такой независимый статус в древнейших обществах получают умершие предки, уподобляемые богам, а в Древнем Египте его имеет любой умерший (подобный Осирису). Живым людям статус личности в древнем мире приобрести сложнее, его получают только герои за свои индивидуальные таланты, которые преломляются в заслуги перед обществом. Античное понятие «*persona*» (личина, маска) подразумевает, что человек мог стать личностью только в том случае, если он воплощал в себе образ предка, божества, героя. Оценка героя также проводится чаще всего по результатам его смерти, и неслучайно телесную идентичность личности мы как раз и получаем только в момент смерти, до этого она до конца не определена.

Средневековое понятие личности как души также размывает это понятие, откровенно делая его вне-телесным. Попытка

определить личность как живую, а не умершую, становится основой понятия души. В христианстве для обозначения личности используется термин «ипостась» («hipostasys» – «поддержка», «фундамент», «сущность»), которое сегодня ассоциируется с божественным началом, а не с человеческим.

Новое время смыкает «я» с самосознанием, разумом, волей. Но при ближайшем рассмотрении это сознание, разум и воля оказываются для человека не своими собственными, а заданными априори или задаваемыми в данный момент: божественными, над- или в высшей степени человеческими, идеальными. Это хорошо отражает понятие трансценденности, основополагающее как для классической, так и для экзистенциальной философии XX века. Сознание и воля личности предстают коллективными или общественно-социальными с материалистической (марксистской) точки зрения (личность как слугитель коллектива) или ноосферическими, космическими, когда эту точку зрения стараются преодолеть. В психологии личность понимается как некое ядро, интегрирующее начало, связующее воедино разные психические процессы индивида (так, Юнг описывает процесс индивидуации как поиск и формирование центра, из которого исходит воля).

Оказывается, что современное понятие личности, вбирающей в себя социальный и более высокий, вселенский, ракурс, вновь смыкается с древним представлением об аналогии человека и космоса, которое некогда породило астрологию. И *vice versa*, чтобы получить астрологически грамотный прогноз, мы должны рассматривать личность человека как индивидуальность, резонирующую с насущной волей жизни и всей Земли, воплощающей и выражающей ее, и, кроме того, оказывающей на нее обратное воздействие. И этот этический момент важен для правильного понимания и использования астрологии. Как профессия, астрология имеет свою этику – и это третий критерий оценки корректности астро-прогнозов, кроме расчетно-математической и гуманитарно-смысловой базы.

В настоящий момент в обществе утвердилось примитивное представление об астрологии, которое идет от общего невысокого культурного уровня¹. Тенденция общества потребления

¹ В годы перестройки он был выше: неслучайно в начале 1990-х проводились астрологические конференции, на которых обсуждались вопросы общетеоретического характера.

свести знание к развлечению, примитивный уровень подачи информации в СМИ приводит к низким стандартам рациональности в обществе. Любое, даже апробированное, знание сегодня предстает в слишком усеченном и потому ложном виде, например, как паранаука. Отсутствует стремление подойти к ним с научных позиций, определив их собственные сферы, методы и границы применения. Следует надеяться, что это может быть преодолено.

ЛИТЕРАТУРА

- Вернадский В. И.* Живое вещество. М.: Наука, 1978.
- Го Юй (Речи царств). М., 1987.
- Пружинин Б. И.* Астрология: наука, псевдонаука, идеология? // Вопросы философии (1994). № 2. С. 13 – 24.
- Семира, Веташ В.* Астрология и мифология. СПб.: Агон, 1998.
- Степин В. С.* Философия науки. Общие проблемы. М.: Гардарики, 2006.
- Циолковский К. Э.* Грезы о Земле и Небе. Тула: Приокское книжное изд., 1986.
- Чижевский А. Л.* Земное эхо солнечных бурь. М., 1976.
- Щепановская Е. М.* Архетипический подход как метод исследования гуманитарных наук // Известия СПбГЭТУ «ЛЭТИ». Философские проблемы социальных и гуманитарных наук. СПб., 2008. Т. 1. С. 70 – 74.
- Юнг К. Г.* Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996.
- Jung C. G.* Letters. London: RKP, 1954.

МИСТИЦИЗМ И ЭЗОТЕРИЗМ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

В. А. Вовченко

СОВРЕМЕННЫЕ ЭКЗО-ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ НА ПУТИ ФОРМИРОВАНИЯ НОВОЙ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ

С конца XIX века, благодаря усилиям различных эзотерических сообществ, прежде всего Теософского общества, активно идет процесс трансформации эзотеризма как совокупности эзотерических доктрин, передававшихся из поколения в поколение лишь в среде посвященных, в нечто, что вполне можно определить как «экзо-эзотеризм», или «открытый эзотеризм». Иными словами, началось распространение тайных знаний среди непосвященных. Появилось множество групп, сосредоточившихся на изучении древних эзотерических традиций и популяризации добытых знаний. Во многих случаях тайные учения просто предавались некими незримиыми «хранителями» новым посвященным для открытого опубликования и распространения, как это было у лидеров Теософского общества, создателей «Агни-йоги» и т. д.

Во второй половине XX века появляется еще одна категория достаточно многочисленных групп, которые специализируются на широкой ретрансляции сокрытых до сего времени знаний, полученных от внеземных цивилизаций и неких высокоразвитых духовных сущностей, которых часто определяют как ангелов. Информация получается или с помощью контактерства, т. е. непосредственного общения контактера с носителем информации, или в ходе «ченнелинга» («каналирования»), когда какой-то человек становится «каналом», проводником для высшего духа, через который тот и передает знания. Особо известны послания «кассиопеян», «плеядельянцев», а также такие проводники и их наставники, как Ли Кэрролл и Крайон, Стив Ротер и «Группа», Джей Зи Найт и Рамта и др.¹

¹ См. библиографию этих и некоторых других авторов, упоминаемых в тексте, в конце данной статьи.

Новое учение, распространяемое приверженцами того или иного источника, можно определить как «современную экзо-эзотерическую систему». Она характеризуется нами как «современная» в виду того, что данное знание не восходит непосредственно к какой-то древней эзотерической традиции. Экзо-эзотерической же система определяется на том основании, что популяризируемое учение не является традиционным, т. е. оно не входит ни в рамки традиционной науки, ни традиционных религий, и распространяется открыто для всех.

К этому же современному экзо-эзотерическому направлению логично отнести и те системы, которые создаются рядом исследователей на основе собственного опыта и размышлений. Среди авторов таких систем следует выделить тех, кто рассматривает широкие вопросы космологии и антропологии: С. Лазарева, А. Свяша, С. Коновалова, В. Синельникова, В. Жикаринцева, А. Некрасова, С. Пеуну и др. В то же время можно выделить и системы, в которых акцент делается лишь на изложении конкретных методов и приемов, позволяющих эффективно решать земные проблемы, однако и в них вполне можно обнаружить общие принципы, имеющие более высокий онтологический статус. Среди них – системы Х. Сильвы, Л. Хей, М. Норбекова, Д. Верицагина, В. Зеланда, Бурланов и др. Рассматриваемые системы исследователи и сами авторы относят к так называемой «позитивной психологии» или «духовной психологии», при этом каждый из авторов предлагает собственные названия своим моделям: «Библейская», «Волшебник», «Хозяин», «Разумный путь», ДЭИР («дальнейшее энергоинформационное развитие»), «Симорон», «Трансерфинг реальности».

Конечно, при внимательном анализе их подходов можно увидеть, что действительно нового в их системах не так уж и много. Да и сами они на это не претендуют. Большинство положений их систем относительно устройства мира, человека, законов гармоничного существования и развития человека в этом мире являются неотъемлемой частью традиционных религиозных систем, а также эзотерических традиций.

Однако фактически эти авторы смогли изложить эти хорошо известные истины в доступной для современного, не искушенного в метафизических тонкостях, человека, опираясь как на исторические религии, так и на науку. Кроме того,

они на основе принятых ими мировоззренческих установок разработали практические методы, адаптированные для современного человека.

Одной из ключевых особенностей этих систем является их практическая ориентированность. Авторы опытным путем пришли к решению как собственных проблем, так и к оказанию реальной помощи другим людям. Об этом можно судить не только по их собственным рассказам и письмам читателей, но и по тому интересу, который сформировался в обществе. Серии их книг постоянно переиздаются достаточно большими тиражами. А обучающие семинары регулярно проводятся в различных городах России и за рубежом.

Эти авторы предлагают конкретные методики по достижению определенного результата во многих сферах человеческой жизни, прежде всего в том, что касается физического здоровья, материального благополучия и семейных отношений.

Впрочем, начиная работать над решением сугубо земных, чисто практических задач, авторы методик выходят на уровень высших мировоззренческих вопросов. Более того, они приходят к выводу, что только путем решения этих фундаментальных вопросов человек и может добиться положительных результатов в земной жизни. С их точки зрения все в жизни человека зависит от его мировоззрения.

Свои модели авторы противопоставляют доминирующей в современном мире мировоззренческой парадигме. Наиболее подробно эта традиционная система описана В. Синельниковым, который назвал ее «Тиран-Жертва» [Синельников 2004, 15 – 18]. Кратко ее можно выразить следующим образом.

1. Человек существует отдельно от окружающей среды. Он зависим от природной среды, социальной и высших сил.

2. Окружающий мир – это мир врагов и союзников (земных и небесных). Это поле борьбы, борьбы со злом, борьбы за выживание.

3. Мир ограничен, человек постоянно испытывает недостаток чего-либо: ресурсов, денег, времени, поэтому конкурентная борьба является естественным состоянием.

В противоположность данной установке предлагается альтернативная мировоззренческая парадигма, которую можно охарактеризовать как холистическую, т. е. целостную, рассматривающую мир и человека как единое взаимосвязанное целое,

включающее в себя все уровни, от грубой материи до самых тонких духовных сфер. Фактически это мировоззрение преодолевает пропасть между материализмом и идеализмом, наукой и религией, поскольку предполагает получение практических материальных результатов путем изменений, происходящих в сфере духа, что в значительной мере согласуется с учением мировых религиозных традиций, эзотерических систем и данными современной науки.

Мировоззренческую же парадигму нового типа можно кратко изложить в виде следующих положений, которые, хотя они и не все целиком прописаны у всех авторов в ясной форме, но, по сути, они присутствуют в каждой из рассматриваемых систем:

- мир (Вселенная) включает в себя наряду с физическим уровнем более тонкие, духовные планы;

- на разных планах мира находятся множество разумных существ, находящихся на различных уровнях эволюционного развития;

- человек – часть мира, и он соединен со всеми его частями;

- земной мир – один из миров, в который человек приходит, чтобы, решая поставленные жизнью (им самим до воплощения) задачи, приобрести определенный духовный опыт и продолжить свою эволюцию;

- задачи, которые стоят перед человеком, определяются его кармой, т. е. поступками, совершенными им в прошлых жизнях;

- человек изначально свободен, т. е. способен осуществлять самостоятельный выбор, хотя мотив выбора может быть и не осознан;

- каждый человек сам, своими мыслями и подсознательными установками формирует, свою жизнь и свой мир, в котором он живет (внешнее есть проекция внутреннего);

- человек несет полную ответственность за свою жизнь (никто другой не виноват в его бедах);

- мир, в котором живет человек, является абсолютно справедливым;

- человек изначально рожден для радости и счастья;

– земная жизнь имеет столь же важное значение, как и небесная, поэтому практическая деятельность «в миру» так же необходима, как и духовное совершенствование;

– боль и страдания являются показателями того, что человек должен усвоить определенный урок;

– страдание – не обязательный способ существования и усвоения жизненных уроков;

– усваивать кармические уроки можно без боли и страданий, если воспринимать возникающие на жизненном пути препятствия как задачи, которые следует решить, руководствуясь божественными законами;

– человек состоит из нескольких составляющих (или тел – физического, эфирного, астрального, ментального и духовного);

– проблемы, которые возникают у человека, – болезнь, нищета, разлады в личной жизни, – вызваны нарушением гармонии в разных телах:

а) неправильным образом жизни (несбалансированное питание, режим);

б) негативными чувствами, мыслями (обида, злость, страх и т. д.);

в) ложными мировоззренческими установками, идеализациями («жизнь – это борьба», «вокруг одни враги и конкуренты», «я недостойн этого ...», «хорошие мужья поступают только так ...», «друзья никогда не предадут» и т. п.;

г) уроками, не усвоенными в прошлых жизнях;

– восстановление здоровья и решение других проблем должно быть комплексным, через восстановление гармонии на всех уровнях, включая изменение мировоззренческих установок, эмоциональных реакций и физических действий;

– подлинная наука призвана не только раскрыть законы физического мира и создать комфортные условия для существования, но и выявить законы духовного мира, что уже и происходит в наши дни;

– основные задачи, цель человеческой жизни:

1) научиться толерантности, умению воспринимать мир таким, какой он есть, а не переживать по поводу того, что он не соответствует нашим представлениям;

2) возрастая в любви, проявляя ее к себе и всему миру.

Как можно увидеть, очень многие положения новой картины мира согласуются с основными установками традиционных религий, которые также признают сложное строение мира и человека, рассматривают земную жизнь человека как школу по усвоению божественных законов и подготовки к новой жизни, признают за человеком свободу воли и ответственность за поступки, считают соблюдение нравственных законов важным условием обретения бессмертия.

Существенным отличием рассматриваемой картины мира является:

- во-первых, признание ценности земной жизни и возможности радостного и счастливого существования уже здесь и сейчас, в этом мире, а не в будущем, загробном;

- во-вторых, усилен мотив личной ответственности человека за происходящее с ним в этом мире, когда все, что «случается» с человеком, рассматривается как результат его собственных действий, чувств и мыслей, а не следствие происков злых духов, демонов или врагов;

- в-третьих, трудности в жизни рассматриваются не как наказание за грехи, а как жизненные задачи, требующие формирования правильного отношения к жизни и соответствующих действий;

- в-четвертых, основополагающим условием гармоничного существования в этом мире признается состояние любви и всеприятия, а не вера в какую-либо теорию, выполнение ритуалов, выполнение духовных практик и предписаний, которые суть лишь средства, помогающие обрести состояние любви.

Как представляется, появление данной холистической мировоззренческой парадигмы вполне закономерно. В ней можно увидеть синтез традиционного религиозного мировоззрения, ориентированного на духовное спасение от тягот земной жизни, и позитивистского, материалистического и индивидуалистического взгляда на мир, который ориентирован на бесконечное творческое преобразование земного мира и обретение счастья в этом мире. Все большее погружение в изучение материального мира и крайний индивидуализм, основанный на вере человека в собственные силы, приводят многих к пониманию того, что мир имеет более сложное строение и информационные (фактически духовные), а не физико-химические, процессы имеют приоритетное значение для

земного мира, а собственных интеллектуальных и физических сил, направленных на борьбу за выживание, недостаточно для обретения земного счастья. В то же время становление индивидуализма, автономности человека в этом мире, разрушение систем, построенных на навязанной всем сверху идеологии, приводит к идее абсолютной ответственности человека за свою теперешнюю и будущую жизнь.

Демократизация общественной жизни, отсутствие тотального идеологического государственного или религиозного давления, мировоззренческий плюрализм создают условия для принятия человеком той или иной системы ценностей и, соответственно, признание права других на следование собственным идейным установкам, если они не несут угрозы для существования окружающих.

Не утверждая абсолютной истинности подобной мировоззренческой парадигмы, следует отметить, что она имеет достаточно убедительную внутреннюю логику и наделена рядом преимуществ перед традиционными мировоззренческими парадигмами – религиозной и материалистической, что может способствовать ее быстрому распространению и высокой значимости для общества, в котором очень много неверующих и номинально верующих людей.

Во-первых, эта парадигма исходит из того, что земная жизнь человека имеет важное значение и может быть наполнена радостью и счастьем, что является заветным желанием не только для материалистов, но и для многих верующих людей.

Во-вторых, она предлагает множество доступных и внешне простых способов достижения счастья здесь и сейчас.

В-третьих, она практически не требует отказа от традиционных религиозных представлений, поскольку концентрирует внимание не на доктринальных теоретических концепциях, а на техниках достижения состояния любви (как условия земного счастья), через преодоление тех качеств, которые этому мешают.

В-четвертых, эта новая парадигма, обладая внутренней логичностью, рациональностью, наукообразностью, опираясь на научные данные, традиционные религиозные и эзотерические учения, последовательно подводит человека, первоначально интересовавшегося лишь материальным благополучием, к признанию универсальных религиозных истин, при сохранении

важности практических действий в этом мире, но мотивированных уже не борьбой за выживание, а любовью к миру, ближнему и самому себе.

Данная мировоззренческая парадигма, несомненно, имеет огромный нравственный потенциал, поскольку утверждает безграничную ответственность человека за свою жизнь и за весь мир, который его окружает. Основная проблема человека – это внутреннее неприятие той жизни, того мира, в котором он живет. Человек имеет определенное представление о том, каким должен быть этот мир, и не просто пытается его преобразовать, что вполне нормально, а глубоко переживает по поводу того, что не может этого сделать. Иными словами, человек ставит свое представление о мире выше самого реально существующего мира или другими словами выше самого Творца, создавшего этот мир. Соответственно, Вселенная (Абсолют, Бог) разрушают эти человеческие представления или идеализации, сталкивая человека с носителями других ценностей, культурных и религиозных традиций.

Рассматриваемая мировоззренческая парадигма, соответственно, способна сыграть и большую роль в решении проблем нетерпимости, ксенофобии и любых форм фанатизма и экстремизма. Если человек осознает, что все, что происходит в мире, зависит от него, от того состояния, в котором он находится, то он не будет искать врагов вокруг себя. Он вынужден будет признать, что, чем больше в нем самом агрессии, ненависти, страха, злости, тем больше он будет сталкиваться с проявлением этих чувств во внешнем мире по отношению к нему же. Соответственно, если человек будет наполняться любовью и гармонией, то таким же будет и внешний мир.

С другой стороны, если человек не понимает, что любые его представления о мире ограничены и несовершенны, что другие люди имеют право на свои собственные представления, то он будет поставлен в такие условия, когда его ценности будут разрушаться.

Данная мировоззренческая парадигма не предполагает пассивности, ухода от мира, от решения существующих проблем. Напротив, человек имеет все возможности и права действовать для преобразования этого мира, но делать это он должен, одновременно работая над собой, понимая, что добиться внешней гармонии без обретения внутренней гар-

монии невозможно, и что те цели, к которым он стремится, и те методы, которые он использует, не являются абсолютно истинными. Соответственно, он не должен испытывать глубокой внутренней неприязни, ненависти к тем, кто не разделяет его убеждения.

Таким образом, формирующаяся, вследствие широкой популяризации традиционных эзотерических и современных экзо-эзотерических систем новая, холистическая мировоззренческая парадигма, представляет собой вполне естественное развитие существующих мировоззренческих систем и имеет значительный потенциал в решении многих существующих проблем современного мира, поскольку увязывает достижение человеком земного благополучия с повышением его духовного уровня, что, в свою очередь, будет способствовать формированию гармоничных внутриличностных и межличностных отношений.

ЛИТЕРАТУРА

Бурлан П., Бурлан П. Симорон из первых рук. СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2005.

Верещагин Д. С. Освобождение. 1 ступень. СПб.: Невский проспект, 2005.

Жикаринцев В. В. Жизнь без границ: Строение и законы Дуальной Вселенной. М.: Эксмо; СПб.: Валерии СПД, 2002.

Зеланд В. Трансерфинг реальности. Ступень I. Пространство вариантов. СПб.: ИГ Весь, 2005.

Коновалов С. С. Творение Мира: в 2-х т. СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2006.

Кэрролл Ли. Крайон. Книга II. Не думай как человек. Ченнелинг – ответы на насущные вопросы / Пер. с англ. М.: София, 2006.

Лазарев С. Н. Диагностика кармы. Кн. первая. Система полевой саморегуляции. СПб, 2000.

Некрасов А. А. Живые мысли. М.: Амрита-Русь, 2006.

Пеунова С. М. Учебник жизни. Ч. I. СПб.: Диля, 2004.

Рамта. Белая книга. Киев: София, 2006.

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

Свияш А. Здоровье в голове, а не в аптеке. М.: Центрполиграф, 2006.

Сильва Х., Мизле Ф. Управление разумом по методу Сильва. 7-е изд. Мн.: Попурри, 2003.

Синельников В. В. Прививка от стресса, или Психоэнергетическое Айкидо. М.: Центрполиграф, 2004.

Хван Ю. Эликсир здоровья: Единая система Норбекова и Сам Чон До. СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2000.

Хей А. Исцели свою жизнь. М.: Олма-пресс, 2006.

Е. В. Зоря

РОЛЬ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В ИССЛЕДОВАНИИ СОВРЕМЕННОЙ МАГИИ

Упоминание литературы в контексте изучения магии, как правило, вызывает две прямо противоположные (но все же смыкающиеся где-то по своим краям) реакции. Первая: «А правда, что магия – это так, как в таком-то произведении?» Вторая: «Но это же все выдумки, в жизни никто не бросается огненными шарами!» В любом случае налицо тот факт, что даже исследователи в смежных областях часто знают некий образ магии, почерпнутый из художественной литературы, но либо всецело отбрасывают литературное отображение магии как никоим образом не соответствующее действительности, либо, напротив, основывают свое понимание магии на каком-то любимом литературном образе. Оба эти экстремума некритично оценивают литературу и ее отношение к тому культурному феномену магии, которым занимается наука. В то же время мы считаем, что при должной осторожности и некотором учете специфики предмета, информация, содержащаяся в художественной литературе, может быть немаловажной для исследования магии. Здесь мы попытаемся раскрыть специфику взаимоотношений магии и литературы, а также определить границы полезности художественных текстов для изучения магии.

Элементы магии присутствуют во множестве старейших литературных памятниках мира. Как правило, чем старше литературный памятник, тем чаще считают, что в нем содержится достоверное описание верований о магии своего времени. Так, ссылаются на «Золотой осел» Апулея, на Николая Монфокона де Виллара и произведения романтиков. Но современная литература, даже отошедшая от непосредственного описания

магических верований, также может дать многое для исследования магии, показывая ее преломление в среде поп-культуры.

Какими могут быть взаимоотношения магии и литературы в современном мире? Во-первых, давняя традиция магов и околوماгических деятелей записывать свои убеждения в литературной форме никуда не исчезла, а двадцатый век дал целую плеяду подобных деятелей. Яркие примеры – Алистер Кроули и Дион Форчун. «Лунное дитя» Кроули описывает достаточно долгую магическую операцию и параллельно высмеивает политических противников Кроули в орденской жизни. Сейчас этот роман известен преимущественно оккультистам.

Серия романов Дион Форчун оказала гораздо большее влияние, хотя и не на развитие магической субкультуры, но на неоязычников [Sumner 2001], в частности, ее книги «Морская жрица» и «Лунная магия». Сама автор была одной из самых известных церемониальных магов своего времени. Известно, что двое известных ведьм – Дженет и Стюарт Фаррары – писали ритуалы, основываясь на описаниях в «Морской жрице». И хотя «Сообщество внутреннего света» – орден, основанный Дион Форчун – просило авторов ритуалов указать, что Сообщество не имеет никакого отношения к ведьмовству, современные ведьмы испытали ее значительное влияние [Clifton 1988].

Джеральд Гарднер, родоначальник религии Викка, написал роман «С помощью высшей магии» – про позднесредневековых ведьм, отбивающихся от врагов, как мирских, так и клерикальных. Парадоксальным образом в нем описан гораздо более классический взгляд на магию, чем тот, который выказывает сам Гарднер в книгах о Викке как о религии. Его роман содержит, скорее, описание пост-ренессансной церемониальной магии, и, таким образом, теперь интересен более биографам Гарднера, чем обычным неоязычникам. Еще должна быть упомянута «Белая Богиня» Роберта Грейвса. Эта работа, сейчас чаще воспринимаемая как поэма, чем научное исследование, сильно повлияла на восприятие Богини неоязычниками.

В Америке немаловажную часть работы по распространению ведьмовства (и с ним – магического мировосприятия) выполнила Мэрион Циммер Брэдли со своим романом «Туманы Авалона» и многими другими книгами. Сама Брэдли прошла длительный религиозный поиск, который включал в себя неоязычество и закончился тем, что она стала священнослу-

жительницей одной из «гностических» католических церквей. Автор считала, что неоязычество – прекрасная, пусть и временная, альтернатива христианству для тех, кто имел несчастье столкнуться с его более неприглядными сторонами. Ее книги часто вспоминают женщины-ведьмы как то, что впервые позволило им задуматься о «женском аспекте Божественного».

Существует также некоторое количество авторов, которые, не будучи сами – насколько это сейчас известно – оккультистами, все-таки выказывают поразительную осведомленность относительно магической субкультуры. Как правило, их книги носят иронический или сатирический характер, но истинные мастера жанра попадают в списки литературы, рекомендованной самими магами. Особо успешными в этом отношении являются английские авторы, из которых необходимо особо отметить двоих – Роберта Ирвина с его «Ложей чернокнижников» и Терри Пратчетта с циклом о «Мире-диске».

Роберт Грэм Ирвин, специалист по истории средних веков арабского и Ближнего Востока, а также известный романист, написал одну из самых злых сатир на магию XX века – «Satan Wants Me», или же, в русском издании, «Ложа чернокнижников». В «Ложе чернокнижников» Ирвин дает, пожалуй, самое лучшее на сегодняшний день описание работы некоей «ложи» глазами «ученика». Книга является сатирой не только на магические ложи 1960-х гг. (хотя она впервые вышла только в 1999 г.), но и на всю магическую субкультуру. Ирвин рисует нелюбимый, но достаточно точный по духу портрет.

Интересно также мнение Ирвина о Кроули и литературе: «У большинства текстов Кроули имеется несколько замшелый привкус эдвардианской Англии и, хотя он, вне сомнения, был начитан в западных и восточных мистических текстах, у меня есть ощущение, что его способ преподносить себя как мага в значительной степени позаимствован у эдвардианских продавцов выдуманного оккультизма – Артура Макхена, Эджернона Блэквуда, Мэри Корелли и Брэма Стокера» [Irwin 2000].

Терри Пратчетт, один из самых известных современных британских авторов, неоднократно обращался к теме магии, высмеивая ее в своей неподражаемой манере, вводя аналоги магов в «Мире-диске». Он эффективно разделит субкультуры язычников и церемониальных магов. Его «ведьмы» и «волшебники» являются лучшим, на данный момент, пасквилом

как на две эти отдельные группы, так и на их взаимодействие. Пратчетт получил огромное признание в магической среде, и его с удовольствием цитируют западные представители вышеупомянутых субкультур, объясняя новичкам специфику среды, в которой они оказались¹. Специфической мерой признания оказалось то, что октарин, выдуманный Пратчеттом «цвет волшебства», иногда используется в визуализациях хаотами². Это признание является примером классической «обратной связи» между литературой и магией [Harvey 2000].

Примечательно то, что, пожалуй, самая известная работа, обращающаяся к магии как к источнику образов – «Маятник Фуко» Умберто Эко – в магической среде не спровоцировала практически никакой реакции. Привычная улыбка на слово «Ктулху», вежливое признание того, что в магических орденах бывают люди, которые занимаются чепухой – вот максимум субкультурной реакции. Цитируют Эко сравнительно мало – по сути, вообще проигнорировав, особенно учитывая резонанс, который вызвала эта книга в «немагической» читающей среде³.

Из отечественных «чистых» литераторов, работающих в данном жанре, сложно назвать фигуры аналогичного калибра.

¹ Вот так выглядит одна из типичных статей, рекомендующих книгу Пратчетта. Sia, Pratchett and the Pagans. Published on March 01, 2007, on the Full Circle Blog (<http://fullcirclenews.blogspot.com/2006/10/terry-pratchett-and-witches-discworld.html/>).

² Хаоты – зонтичное название для магов, в той или иной степени следующих парадигмам Аустина Османа Спейра, Питера Кэрролла и Рэя Шервина. Поскольку распространенной техникой является «парадигмальное пиратство», то есть использование разных парадигм в зависимости от степени их удобства, их довольно трудно кодифицировать по верованиям.

³ Существует множество рецензий на «Маятник Фуко» вне магической субкультуры, но внутри нее мне удалось найти только две опубликованных рецензии. Это две статьи в известном англоязычном журнале «Гнозис», издававшемся в 1985 – 1999 гг., под общим названием «Умберто Эко мутит воду» («Umberto Eco Muddies the Waters»). Авторами являются Дебора Белл Форман и Джей Кинни (Deborah Belle Forman, Jay Kinney). В Интернете можно найти одну из них, с характерным названием «Esoteric Indigestion» (Gnosis. 1989 – 1990, Winter № 14). Также «Маятник» один раз упоминается в: Grey Lodge Occult review (см.: http://www.greyloodge.org/occultreview/glor_012/pendulum.htm).

Есть также еще несколько частных мнений в русскоязычном сегменте Интернета, но все они, насколько мне известно, сводятся к описанному выше.

Здесь придется обратиться к концу XIX – началу XX в., к творчеству поэтов-символистов и авторов Серебряного века, вспоминая, в первую очередь, работы В. Брюсова и М. Волошина. Но заметим, что и философская проза Александра Секацкого, автора конца XX – начала XXI вв., достаточно часто цитируется и периодически рекомендуется в околomagических кругах¹. Самым известным из этих текстов является, конечно, «Моги и их могущество», который несмотря на (а, быть может, и благодаря им) ироничность и сатиричность, получил признание.

Что же касается «низких», «ширпотребных» книг, к которым многие относят жанр фэнтези, то и он имеет ряд применений для исследователя. Хотя жанр, основанный на «фантастических допущениях», не является в отображении реальности «реалистичным» по определению, он все же может предоставить определенный материал для исследователя – особенно в том, что касается общественного отношения к магии.

Худшие представители жанра используют шаблоны, особенно в том, что касается магии. Для ученого интересно происхождение этих стереотипов. Все шаблоны имеют корни в неких культурных представлениях о магии. Хотя тема подобных шаблонов слишком велика для этой работы, вспомним два особо показательных примера, которые в свое время удивили некоторых коллег. Первый – «сбивание мух мини-файерболлами» из цикла «Дозоры» Сергея Лукьяненко [Лукьяненко 2004]². Второй – использование водяного голема для проведения пологового акта [Лукьяненко, Перумов 2000].

Оба этих примера имеют определенные корни в магической субкультуре. В первом случае известно, что тема непосредственного физического воздействия на реальность поднимается в магическом дискурсе раз за разом и является предметом чуть ли не самой горячей околomagической полемики. Ведь если магия работает – почему этого никто не видит? Разброс мнений огромен – от «тайн, которые открываются

¹ Приведем для примера три ссылки: 1) «Пластлин Мира» - околосимонский сайт, эпиграф из «Могов»: <http://plastmir.nm.ru/>; 2) сайт «Некромансер.ру»: там размещена «Космология лжи» в разделе «Несортированные книги по эзотерике»: <http://www.necromancers.ru/library6.html/>; 3) и попытка, видимо, подделаться под Секацкого на некоем форуме, рекламируя «Упражнения в видении биополя»: <http://www.avvdon.org/forum/index.php?showtopic=890/>

² «Просто это смешно, это притча во языцах, “с файерболом на комара”» [Лукьяненко 2004, 137].

лишь посвященным» до «недостойности таких низменных феноменов настоящего мага». В любом случае существует весьма влиятельная ностальгическая тенденция по физическим проявлениям, которая и порождает спрос на этот стереотип. Более того – существуют даже похожие формы упражнений для развития телекинеза и прочих навыков.

Второй же пример и вовсе намного старше фантастики. Вопросы взаимодействия полов всегда были важны и для магии, и для литературы, и сохранилось великое множество описаний как суккубов и инкубов, так и чисто магических способов соблазнения. То, что исследователя может удивлять факт обращения к этой давней традиции современными текстами, говорит, скорее, о том, что стереотип о магии как только об «искусстве искусств», забывая ее «низкие» проявления, распространен и среди ученых.

Немаловажно то, что определенные произведения чисто фантастического плана могут оказывать воздействие на магическую субкультуру. Как правило, это работы выдающиеся, хотя бы на основном фоне издающейся фантастики своего времени. В основном они влияют на молодую околomagическую поросль, хотя известны и исключения – как правило, когда молодежь вырастает и не оставляет полюбившуюся концепцию. Здесь важна большая доступность и привлекательность фантастики, чем серьезной магической литературы. Таков, например, вышеупомянутый цикл о «Дозорах» Сергея Лукьяненко. Идеи в таких текстах не бывают новы, но именно фантастика дает им ту форму, в которой с ними сейчас знакомится большая часть молодежи.

Конечно, значительная таких влияний – то, что называется «*delusions of grandeur*», и больше может дать изучению молодежных субкультур, чем магии. Но надо заметить, что начитанность в фантастике хотя бы XX в. достаточно важна для того исследователя, который имеет дело с живой магической субкультурой, поскольку из фантастики заимствовано немало описательных концепций. Причем специфика заимствования такова, что, хотя само слово должно быть понятно из общего культурного контекста, но, поскольку автор художественного текста, из которого заимствуются эти понятия, уже провел определенную интерпретацию, то игнорирование ее введет исследователя в заблуждение.

В скобках заметим еще и то, что специфически на постсоветском пространстве, в силу определенной (до недавнего времени) тесноты среди неформальных субкультур (к которым относятся как магическая субкультура, так и все субкультуры, произошедшие из клубов любителей фантастики) писатели-фантасты часто взаимодействовали с той или иной гранью магической субкультуры, и у многих это нашло отражение в их работах. Особо яркое проявление этого – эссе Олега Дивова «Как я был экстрасенсом» [Дивов 2000]. Изложение носит автобиографический характер, хотя нам неизвестно, насколько этот текст документальный, а насколько – литературный эксперимент. В любом случае, эссе со свойственным профессиональному литератору техническим умением иллюстрирует некоторые особенности постсоветского магического пространства и весьма полезен как иллюстрация.

Из западных фантастов особое влияние на магическую субкультуру всего постсоветского пространства имел Роджер Желязны со своими «Хрониками Амбера» [Zelazny 1979], из которых были позаимствованы (как описательные средства и магические метафоры) Лабиринт и Логрус, концепции Козырей и Адской скачки. Столкнувшийся в постсоветском магическом пространстве с Порядком и Хаосом имеет немалый шанс не ошибиться, если будет ориентироваться именно на концепции Желязны. Кое-где считается, будто Желязны был неким визионером, самим не осознающим, что именно он писал – впрочем, подобного рода объяснение часто применяется для тех, чьи концепции магической субкультуре удобно позаимствовать¹. Чаще всего это объяснение всплывает в связи с Говардом Филлипсом Лавкрафтом.

Произведения Г. Ф. Лавкрафта – пожалуй, самый известный случай взаимодействия литературного вымысла и магической субкультуры. Пересказывать историю выдуманного «Некрономикона» мы здесь не будем, она достаточно известна. Напомним лишь, что точное количество «Некрономиконов», порожденных магической субкультурой после его работ, достаточно сложно подсчитать, а споры про то, злой ли силой являются Великие Древние и почему именно Г. Ф. Лавкрафт

¹ Характерный пример – небольшая зарисовка Брамина «Идущие в Тени». См.: [Брамин].

смог стать их проводником, ведутся до сих пор¹. «Некрономикон» – мистификация, которая обрела культурную реальность куда большую, чем мог изначально предположить ее создатель. Интересно то, что к существующей плеяде продолжателей Г. Ф. Лавкрафта недавно присоединился достаточно известный западный маг Дональд Тайсон, написавший романы «Некрономикон» и «Аль-Хазред», а также опубликовавший результаты собственных заполнений пропусков в работах Лавкрафта под названием «Гримуар Некрономикона». Его мнение о Лавкрафте весьма распространенное: он называет Лавкрафта «Спящим Пророком», и рассматривает его предсказания о конце света и приходе Великих Древних примерно на том же уровне, что и апокалиптических пророчеств иных религий [Каеу 2008]. Таким образом замыкается круг текст – магия – текст.

Отдельным интересным случаем такого замыкания, находящемся на пересечении большинства вышеупомянутых способов взаимодействия магии с литературой, является серия фантастических произведений Сторм Константин. Ее «The Wraeththu Chronicles» – это романы о пост-апокалиптическом будущем человечества, прошедшего мутацию, которая в числе прочих возможностей добавила людям явные магические способности. Но от своих собратьев по фантастике эта серия отличается тем, что автор – сама маг из течения хаотов, и магическая система, описанная в романе, регулярно используется ею и определенным кругом хаотов, следуя хаотской парадигме, что «современная мифология» в магии ничуть не хуже, чем древняя мифология. В отличие от большинства таких попыток, остающихся закрытыми в узких кругах, Константин решила популяризовать свою работу. Таким образом, издание этих романов было выполнено не только ради самоочевидной цели любого писателя, но и для того, чтобы система магии пост-человеческой расы Дехара, описанная в ее романе, получила распространение в среде магов-постмодернистов [Constantine 2005].

Перечень был бы неполон без Колина Уилсона, писателя-фантаста (известного по «Миру пауков»), экзистенциалиста

¹ См., например, FAQ по Лавкрафту, поддерживаемый Д. Хармсом: <http://www.necfiles.org/mythos.htm/>, пункт 1. 7.

и историка оккультизма и мистики. Насколько нам известно, сам он не оккультист – а наиболее популярны из его романов как раз те, в которых меньше всего мистики – но именно его талант публициста позволил ему в значительной мере повлиять на формирование общественного мнения о магии. Его книга «Оккультизм» [Уилсон 1994], впервые изданная в 1971 г., является, пожалуй, самой известной на сегодняшний день работой по истории магии как среди англоязычных читателей, так и среди русскоязычных. Заинтересовался оккультизмом он благодаря своим писательским поискам, и в итоге оказался в среде «сочувствующих», своего рода рупором магического мировоззрения.

Подводя итоги, скажем, что художественная литература, при известном критическом отношении, может служить дополнительным источником информации о магии. Основным источником информации она служить не может, но может серьезно дополнить картину. При обращении к художественной литературе необходимо принимать во внимание такие факторы, как личность автора (был ли он оккультистом, насколько знаком с магией и магической субкультурой), целевая аудитория текста (рассчитан ли он на магов или же на игру на массовых стереотипах), характер текста (написан ли он как демонстрация идеалов, как сатира, или как нечто иное), и т. д. В любом случае, репрезентации магии в литературе имеют свою ценность для исследователя.

ЛИТЕРАТУРА

Clifton Ch. S. A Goddess Arrives: The Novels of Dion Fortune and the Development of Gardnerian Witchcraft // GNOSIS № 9, Fall 1988. Sacred Texts Edition // [электронный ресурс]: <http://www.sacred-texts.com/bos/bos474.htm/>

Constantine S. Grimoire Dehara. Book One: Kaimana. Stafford; Immanion Press / Megalithica Books, 2005.

Crowley A. Moonchild. 1917 (Ordo Templi Orientis version, Transcribed & 1st Proofread, 4. 14. 98 e. v. by Fr. Ra-Hoor-Hd III // [электронный ресурс]: <http://www.hermetic.com/crowley/moonchild/index.html/>

Forman D. B. Esoteric Indigestion // Gnosis. 1989 – 1990. Winter № 14. P. 68 – 70.

Fortune D. Sea Priestess. Boston, York Beach: Weiser, 2003.

Harvey G. Fantasy in the Study of Religions: Paganism as Observed and Enhanced by Terry Pratchett // Diskus (2000). Vol. 6 // [электронный

ресурсы]: http://web.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/harvey_2.html/

Irwin R. Satan Wants Me. Bloomsbury, 2000.

Irwin R. Satanism and Indoor Golf // The Independent. Book Reviews Sat. 19th of August, 2000. [электронный ресурс]: <http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/reviews/satanism-and-indoor-golf-625705.html/>

Sumner A. The Occult Novels of Dion Fortune // Journal of the Western Mystery Tradition. Vernal Equinox 2001. No. 0 // [электронный ресурс]: <http://www.jwmt.org/v1n0/dfortune.html/>

Sia. Pratchett and the Pagans // Full Circle Blog. Thursday, March 01, 2007 // [электронный ресурс]: <http://fullcirclenews.blogspot.com/2006/10/terry-pratchett-and-witches-discworld.html/>

The Rapier's Edge: an Interview with Donald Tyson. Interviewer: Sheta Kaey // Rending the Veil Online Magazine, 2008 // [электронный ресурс]: <http://www.rendingtheveil.com/magazine/article.php?article=214/>

Zelazny R. Chronicles of Amber. In 2 vols. Garden City: Nelson Doubleday / SFBC, 1979.

Брамин. Идущие в Тени // [электронный ресурс]: Castlevania. – <http://castle.kulichki.net/zelazny/amber/going.shtml/>

Дивов О. Как я был экстрасенсом // Дивов О. Толкование сновидений. М: ЭКСМО, 2000.

Лукьяненко С., Перумов Н. Не время для драконов. М.: АСТ, 2000.

Лукьяненко С. Ночной Дозор. М.: АСТ, 2004.

К. В. Кириллова

«НОВЫЙ АКРОПОЛЬ»: НЕОТЕОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

«Новый Акрополь» (далее НА) – организация очень неоднозначная. Сами «акропольцы» именуют ее не иначе как культурно-просветительской, в то время как антикультисты классифицируют НА исключительно как «синкретическую оккультно-языческую тоталитарную секту». Как бы то ни было, внутреннее учение «Нового Акрополя», с которым члены этой организации могут познакомиться далеко не сразу, носит явно религиозный характер.

Основатель «Акрополя» Хорхе Анхель Ливрага Рицци (в литературе «Нового Акрополя» – ХАЛ) родился в Аргентине в 1930 г. Еще в детстве он был склонен к оккультизму. Ливрага

часто рассказывал о предке своего отца, жившем в XIX веке, по имени Эль-Магхин, который зарабатывал деньги, демонстрируя свои паранормальные способности, в том числе полеты на небольшие дистанции.

«Новый Акрополь» был основан в Аргентине Ливрагой и его женой Адой Альбрехт. В 1971 г. «Новый Акрополь» официально заявил о своем существовании, а в 1973 г. отделения организации открылись в Париже и Лионе. Ливрага провозгласил свою организацию единственной преемницей Теософского общества. С 1970-х гг. «Новый Акрополь» распространяется по всему миру. Чтобы преподнести себя общественности в выгодном свете, НА заявляет, что является оригинальной, созданной «с нуля» организацией. Однако Ливрага никогда не утверждал, что хотел создать какое-то новое движение: он желал только «вдохнуть жизнь» в теософский проект его «Maestra» («Учительницы») Елены Петровны Блаватской. Новшеством, внедренным Ливрагой, был политизированный метод, впервые использованный им для распространения теософии, и поиск учеников при помощи способов, типичных для политических движений.

Ада Альбрехт создала семилетнюю программу теоретического обучения и большой блок практических занятий, который назывался «психология» и, вероятно, был основан на упражнениях Эзотерической секции Теософского общества. Однако вскоре между Ливрагой и Альбрехт произошел конфликт. Следствием его стал «декрет», принятый в 1981 г. в Риме на международной встрече «Нового Акрополя». Ливрага объявил, что Ада Альбрехт лишена своего поста и, кроме того, отныне в организации запрещается «двойное командование».

Таким образом, Ливрага единолично возглавлял «Новый Акрополь» вплоть до своей смерти от сердечного приступа 7 октября 1991 г. в Мадриде. Со временем «Новый Акрополь» превратился в мощную международную организацию, филиалы которой в настоящее время существуют более чем в 40 странах. У этих отделений разный статус, однако внутренняя структура и деятельность каждого из них строится по базовым принципам, единым для всего «Нового Акрополя». Работа всех отделений НА направляется и контролируется из единого центра.

«Верховным руководителем» (Mando Maximo, MM) НА после смерти основателя организации Ливраги в 1991 г. стала Делия Стейнберг Гусман. Официально международная организация «Новый Акрополь» зарегистрирована в Брюсселе (Бельгия), ее центральная резиденция находится в Мадриде (Испания); Делия Гусман числится ее президентом, Беатрис Бустаманте – вице-президентом.

«Новый Акрополь» презентует себя следующим образом: «Философская и культурная организация, цель которой – возрождение философии как действенной силы обновления человека и общества». Деятельность «Нового Акрополя» можно разделить на внешнюю и внутреннюю. Основные цели внешних мероприятий, как отмечают авторы сайта <http://www.po-acropol.info/>, который создан бывшими «акропольцами» – привлечение новых членов и создание в обществе позитивного имиджа организации.

Внутренняя деятельность делится на две части, каждая из которых имеет свою структуру и задачи. Эти части можно также считать этапами обучения. Первая называется «Классическая философская школа» (КФШ), и она включает циклы теоретических и практических занятий. Учеником (слушателем) «Классической философской школы» может стать любой желающий, слушая курс лекций и уплачивая ежемесячные взносы.

Другая часть организации называется «Живые силы» (ЖС); соответствующий этап обучения называется «Школа ученичества». Это внутренняя группа организации (ее рамками ограничивается распространение внутреннего учения). Чтобы стать ее членом, человек должен соответствовать ряду критериев, пройти подготовку и выдержать «испытания». От групп рядовых слушателей «Живые силы» отличаются более строгой иерархией, более серьезными требованиями, предъявляемыми к их членам (относительно участия в работе организации, дисциплины, личной жизни), наличием формы, внутренних символов, приветствия, ритуалов. В каждом национальном отделении НА существует собственный храм для «Живых сил», оборудованный по единому принципу. В этих храмах проводятся еженочные «дежурства» и некоторые другие церемонии.

«Живые силы», в свою очередь, делятся на три подразделения, так называемых «логоса», два из которых состоят из мужчин – «Корпус безопасности» (испанская аббревиатура CS), «Трудовая бригада» (BM или BT) – один из женщин – «Женская бригада» (BF). Есть также административное деление по областям деятельности (например, так называемые «ареи», «манипулы»). Административная структура периодически меняется; постоянным остается лишь иерархический (пирамидальный) принцип ее построения.

В рамках «Живых сил» есть также внутренний (элитный) круг – так называемые «носители секир» (в русскоязычной версии «секиричи»), которые формируют высшее руководство. Их отличительный знак – значок, изображающий секиру (обоюдоострый топорик со связкой прутьев (фашиной) вокруг рукояти). «Носители секир» также имеют несколько уровней «посвящения» (уровню соответствует количество цепочек, обвивающих фашину на значке секиры).

У «Нового Акрополя» есть собственный флаг, эмблема и гимн.

Сам «Новый Акрополь» и его защитники постоянно утверждают, что организация не считает какую-либо одну систему взглядов истинной. Они говорят, что ее задача – познакомить слушателей со всем разнообразием взглядов и мнений, не предпочитая какую-либо мировоззренческую систему, и она объединяет людей не на основе верности каким-то религиозным положениям, а только в вопросах благотворительности и «философского поиска». Однако внутренняя литература организации показывает другую картину. В статье Ливраги «О схоластике» от сентября 1981 г., п. 6 раздела «Для преподавателей» сказано: «Преподаватель должен быть ясным и понятным в своих объяснениях. Мало знать истину, нужно уметь ее объяснить, донести до сознания, и если необходимо, то и доказать ее... Нельзя исказить Учение только из опасения ранить чувства особо обидчивых» [Ливрага. О схоластике]. Также как иллюстрацию приведем выдержки из стенограммы занятия руководителя российского «Нового Акрополя» Елены Сикирич с «инструкторами» от 02.02.97 г.: «... первая наша задача на всех наших встречах, на лекциях, в индивидуальных беседах, как говорит Голос Безмолвия, “согласовал ли ты душу свою с...”. Согласовал ли ты свои предположения, ключевые моменты с

сердцем, доктриной и философией Акрополя. И тут, что касается закона, с точки зрения инструктора, не бывает десять тысяч доктрин... Основная задача не только инструктора, а и руководителя, сейчас говорим в контексте лекции – не отступить от пути, не удалиться, не исказить». Далее: «Для того, чтобы вам было легче и для того, чтобы мы могли передавать то, что мы официально называем идеологией Акрополя, первый вопрос, который будем задавать, как бы это сделал ХАЛ?» [Проявление 7 законов].

В «Новом Акрополе» не допускается ни малейшего несогласия со статьями ХАЛа, а сам он признается «Учителем и величайшей фигурой современности». Идеальной иллюстрацией этого тезиса – фраза из занятия Елены Сикирич с руководителями («Живое слово») от 17. 02. 96 г.: «Вот пример ХАЛа, великого ХАЛа, который никогда не врал, и не врал, даже рассказывая факт о прибытии Джордано Бруно в Загреб, хотя этого никогда не было». В самой фразе заложены два взаимоисключающих утверждения, которые несовместимы с точки зрения логики. Главное – безоговорочное доверие к Ливраге и «учителям» КФШ, фантазия которых может быть безгранична: «И ХАЛ нас учил, что в этом контексте не страшно чего-нибудь придумать – какую-нибудь информацию, которую никто ее не проверит, пусть даже скажет, что такого не было... Все относительно во времени и в пространстве, и факты, которые не состоялись в реальности, возможно, состоялись на иных планах» [Живое слово].

Говоря о сущности Бога, акропольцы придерживаются пантеизма, объявляя все существующее его элементами. Также они верят, что духовный путь человека – приобщение к божественной искре в себе. Эта концепция «Бога в себе» и раскрытия своих внутренних возможностей характерна для оккультизма. Путь приобщения к этой искре вначале прост: делать добрые дела и слушать свое сердце – вот излюбленные советы «инструкторов» (так называют лекторов КФШ) слушателям первых циклов. Затем в систему включается «воспитание» и «самовоспитание», а также познание эзотерического учения.

Бог в этой системе безличен и, следовательно, никак не влияет на окружающий мир. Жизнь во Вселенной подчинена неумолимым космическим законам. *Дхарма* – это самый общий закон, по которому развивается Вселенная, закон эво-

люции. *Карма* – это закон действия, воздаяния человеку за добрые дела и наказания за ошибки, в том числе совершенные в прошлых жизнях. Частным проявлением этого закона является колесо сансары. *Свадхарма* – личный закон каждого, символизирующий предназначение (причем адепты плавно подводятся к мысли, что реализовать это предназначение они могут только в НА).

Поскольку Бога как самостоятельной личности в этой системе нет, миром правят «Учителя человечества», или махатмы (идея, позаимствованная из теософии). Они не только дают человечеству знания, но и планируют дальнейшее его развитие, направляют в мир своих посланников и контролируют энергии.

Сам «Новый Акрополь» в своей внутренней литературе провозглашает себя единственным каналом к махатмам. Вот что об этом говорит руководитель российского отделения НА Елена Сикирич на «летнем стаже» «Живых Сил» в 1999 г.: «Первое, что нам нужно понять: что Акрополь – это не просто школа. Что Акрополь основан как очередной импульс Очередной из миллионов, сотен тысяч импульсов, которые продолжаются с тех пор, как была основана великая Белая ложа и как в мир людей спустились высокие сущности, Владыки и Прометеи. ... И сейчас, хотя мы этого членам не говорим, чтобы не выглядело, что мы там тщеславные и т. д., но в XX веке единственный канал к Учителям – это Акрополь» [Живое слово].

Характерен для «Акрополя» также типично нью-эйджевский постулат о *материальности мысли*. Правда, мысли называются здесь «идеями» (за основу берется концепция «эйдосов» Платона). Идеи обитают в высшем мире, они исключительно положительны. Цель человека – «дотянуться» до такой идеи, разглядеть ее и воплотить. Сфера собственно мыслей (тоже материальных) объявляется более низкой сферой. Именно проходя через нее, идеи способны исказиться и вырождаться.

Верят акропольцы и в *реинкарнацию*. Более того, «Новый Акрополь» утверждает, что он – реинкарнация всех древних эзотерических школ и сект, то есть их членов и руководителей. Ниже приводятся примеры подобных практик: «Можно сказать, что Акрополь в течение многих тысячелетий, на самом деле, перевоплощался с одними и теми же высокими душа-

ми, великими владыками, одним и тем же ХАЛом, который назывался по-другому Делией, и что это одно из наших перевоплощений... Мы с вами фиванцы ... Все свои учения, все свои знания, все свои воспоминания, всю свою защиту и покровительство великих существей ХАЛ и через ХАЛа мы принесли в этот мир, в эту эпоху из Фив, из Египта... Не удивляет вас, почему нам их учение близко? Почему, когда читаем стоиков, как будто слушаем ХАЛа? Когда читаем Марка Аврелия, как будто ХАЛа слушаем?... Это же все живет в нас, это все мы не читаем, а вспоминаем... Возрождение, Джордано Бруно – это мы... В Акрополе ходят сплетни, есть предположение, что Джордано Бруно был одним из воплощений учителя Шри Рама, учителя ХАЛа» [Занятие Елены Сикирич].

«Новый Акрополь», как и все последователи движения «Нью-Эйдж», верит в скорое наступление *Эры Водолея*. «История человечества состоит из Великого Цикла длиной в 25290 лет, разделенного – согласно вычислениям, приписываемым древним пифагорийцам, – на двенадцать «месяцев», по 2160 лет каждый, соответствующих знакам зодиака. Эре Водолея будет соответствовать новое развитие человеческого сознания. Вместе с тем, мы не обнаруживаем здесь оптимизма, широко распространенного в движениях Нью-Эйдж, поскольку эта эра будет сначала проходить под знаком «холода» Сатурна. Отсюда необходимость, как и во времена Пифагора и Платона, формировать людей, способных преодолеть этот «сложный период».

Учение о *человечестве* в «Новом Акрополе» основывается на созданной Блаватской «теории рас». Интересно, что приверженность этой теории прослеживается не только во внутренней, но и в общедоступной литературе организации: «Большая часть современного населения мира происходит от атлантов; сохранились даже шестая и седьмая подрасы этой расы – соответственно, монголо-китайцы и японцы. Американские, лапландские, арабские и некоторые другие туземцы – это мутировавшие осколки других подрас и племен атлантов. В наши дни существует сильно изменившиеся формы представителей лемурийцев. Это негры и некоторые африканские и австралополинезийские племена» [Faivre 1996, 238].

Следует, впрочем, отметить, что идеи расового превосходства в «Новом Акрополе» не акцентируются; даже напротив,

членам организации пытаются дать понять, что это «знание» в некотором роде неактуально. «Новый Акрополь» своей основной задачей считает подготовку почвы для «возрождения на Земле малых мистерий», которые обеспечивают человечеству утраченное ныне прямое руководство неких высших существ (Великих Учителей), что связано с новым этапом эволюции человечества и зарождением «новой расы». Вот что говорит, например, Елена Сикирич на занятии с членами «Живых сил» 25 сентября 1999 года: «... Вспоминали о том, как ХАЛ получил задание – сделать все что в его силах, чтобы школа внесла свой вклад в импульс 6 подрасы 5 расы. Сделать все, что в своих силах. И он это задание получил очень конкретно...» [Занятие Елены Сикирич].

Задача эта строго засекречена и никогда не сообщается рядовым членам организации.

Любой учащийся «Нового Акрополя», объясняя учения о человеке, изобразит «семеричную структуру», состоящую из различных физических и энергетических планов. С занятия, посвященного структуре человека, как правило, начинается первый курс лекций в КФШ. На нем подробно рассказывают, что каждый из нас состоит из семи начал: трех высших и четырех низших. К низшим относятся физическое, энергетическое (эфирное), эмоциональное (астральное) тела и так называемый «кама-манас» – логический ум, он же – «ум желаний», к которому в «Новом Акрополе» относятся крайне негативно. К высшим началам, составляющим бессмертную душу, относятся «манас» – чистый ум, в котором сосредоточены идеалы, идеи, альтруизм. В НА его часто обозначают термином «сердце», противопоставляя разуму. Также к высшим началам относят духовное (боддхи) и божественное начало (атма). Цель человеческой жизни заключается в постоянном самосовершенствовании и развитии атмы. На «высшей степени посвящения» это положение уточняется: «Они принимают в качестве модели архетип “человека небесного”, образ “внутреннего человека”... Архетип “небесного человека”... обозначает коллективное существо человечества, для которого каждый человек является частным проявлением и одновременно каналом доступа. Духовный поиск состоит таким образом в приближении к этому человеческому архетипу, ... которое позволит одновре-

менно парадоксальным образом индивидуализироваться и стать универсальным» [Faivre 1996, 239 – 240].

«Новый Акрополь» предписывает своим последователям постижение законов микрокосма и макрокосма, изучая в том числе астрологию, нумерологию и др. Особый акцент делается на изучении языческой мифологии, обрядов и ритуалов.

Во внутренних инструкциях НА содержатся положения, прямо призывающие скрывать основные компоненты учения от «рядовых» учеников. Статья Ливраги «Почему мы не учим эзотерике в большей степени?» прямо содержит соответствующие инструкции: «Непосредственное изложение эзотерической части без предварительного знакомства с необходимым экзотерическим знанием могло бы превратить многих молодых людей в сектантов и фанатиков, вместо того чтобы сделать их настоящими философами-акропольцами. Поэтому на первом этапе просто необходимы своеобразные фильтры. Без них начинающие слишком оторвались бы от мира повседневности... Так что пусть представление, будто всякий, просто проявивший интерес к Новому Акрополю, сразу обретет практическую возможность немедленного контакта с Сущностью Вещей, с Тайной, которая есть Мистика в действии, останется в царстве бесплодных утопий. Ни плакаты, ни буклеты, ни даже лекции и чтение сами по себе не откроют перед вами такой возможности» [Ливрага. Почему мы не учим эзотерике].

Отсюда логически вытекает следующий вывод: «Что же касается вопроса о том, почему мы не учим эзотерии в большей степени, и не только тех, кто лишь недавно примкнул к нам, но и тех, кто на протяжении нескольких лет является членами нашего Движения, то и здесь мы руководствуемся соображениями, сходными с изложенными выше... Ни один человек не в состоянии всего лишь за несколько лет, занимаясь раз или два в неделю, обрести внутреннюю чистоту, достаточную для того, чтобы воспринять Мудрость, которая на протяжении тысячелетий, подобно каплям утренней росы, накапливалась в священной чаше Цветка Белого Лотоса Эзотерического Знания... Ты слишком мал, ты совсем ребенок, и потому-то мы, согласно тысячелетнему обычаю, по каплям отмеряем тебе сильнодействующее средство – Эзотерическое Знание... Никаких импровизаций. Нам прекрасно известно, что тебе тре-

буется, когда, как и в каких количествах... Постигание великих Тайн требует времени, труда, полной самоотдачи и бескорыстия. Нужно целиком посвятить себя служению Идеалу» [Там же].

Последняя часть цитаты показывает, что последователь «Нового Акрополя» должен полностью посвятить себя служению «идеалу», не зная, в чем он заключается. Узнав со временем некоторые положения этого учения, человеку трудно отнестись к ним критически, так как он получает знания от людей, безоговорочно в них верящих. Этот механизм характерен, впрочем, для многих эзотерических систем.

Итак, «Новый Акрополь» – это типичная эзотерическая система, созданная на основе теософских идей, предназначенная прежде всего для интеллигенции, которую привлекают лекции по философии и культуре, а также благотворительные проекты.

ЛИТЕРАТУРА

Живое слово (Занятие Елены Сикирич с руководителями. 17 февраля 1996 г.) // [электронный ресурс]: <http://www.no-acropol.info/archive/jslovo.htm/>

Занятия Елены Сикирич с членами «Живых сил». Об испытаниях накануне 2000 г. (25 сентября 1999 г.) // [электронный ресурс]: <http://www.no-acropol.info/archive/sept25.htm/>

Ливрага Х. А. О схоластике (статья из бюллетеня «Бастион», сентябрь 1981 г.) // [электронный ресурс]: <http://www.no-acropol.info/archive/sholastica.htm/>

Ливрага Х. А. Почему мы не учим эзотерике в большей степени? (статья из бюллетеня «Бастион», № 81) // [электронный ресурс]: <http://www.no-acropol.info/archive/esotheric.htm/>

Проявление 7 законов в работе инструктора (Занятие Елены Сикирич с инструкторами. 2 февраля 1997 г.) // [электронный ресурс]: <http://www.no-acropol.info/archive/7zakonov.htm/>

Faivre A. Nouvelle Acropole en France / Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire/ Eds. M. Introvigne, J. G. Melton. Paris: Dervy, 1996.

Martinez M. Storia di un imperatore: Jorge Angel Livraga Rizzi // Religioni e Sette nel Mondo (1997). N. 11 // [электронный ресурс]: <http://www.no-acropol.info/imperator.htm/>

СУДЬБА САКРАЛЬНОЙ ГЕОГРАФИИ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Методологическая увертюра

По словам современного немецкого культурфилософа П. Слотердайка, коперниканский переворот в космологии открыл мировую эпоху прогрессирующих децентрализаций [Слотердаик 2005, 16].

Что означает децентрализация как эпоха? Насколько методологически адекватным является подход, в котором пространственная категория выступает в качестве историко-философского маркера? Каковы эвристические последствия очередной версии морфологии истории? Эти вопросы образуют эпистемологический горизонт данной статьи.

Л. Витгенштейн полагал саму идею морфологии истории абсурдной [Друри 1999, 137]. Но если понимать историю как нарратив, то тут следовало бы уже говорить не об абсурде, а, скорее, о проблематичности. Думается, в гносеологической проблематичности морфологии истории таится также и исток ее эвристической продуктивности. При умелом обращении с этой гремучей понятийной смесью можно добиться впечатляющих результатов. Что, на наш взгляд, успешно продемонстрировал в своем масштабном культурологическом проекте «Сферы» вышеупомянутый П. Слотердаик.

Глобализация: утрата жизненных миров

Позволю себе процитировать довольно большой пассаж из «Сфер»:

Чем обыденнее и быстрее становятся кругосветные путешествия, тем дальше заходит превращение жизненных миров в местонахождения ... Развиваясь, глобализация слой за слоем снимает иллюзорные покровы с жизни, привязанной к определенной почве (к дому), ориентированной на самое себя и черпающей из самой себя спасительные силы. Ранее эта жизнь пребывала только у себя самой и на своих родных ландшафтах (хайдеггеровское слово *Gegnet* [местность, край, область] дает этим оставшимся в прошлом типам пространства запоздалое и бесполезное имя), и она знала только одно устройство мира: это был самосохраняющийся мир, связанный с родной местностью, микросферически одушевленный и макросферически окруженный стеной, – мир, представляющий собой оснащенный мощными стенами социально-космо-

гический пространственный продукт локально ограниченной, централизованной на самое себя, моноязычной, утерально-групповой способности воображения. Теперь же глобализация, повсюду несущая внешнее, выбрасывает открытые для торговли города, а в конечном счете и интровертные деревни, в гомогенизирующее коммуникативное пространство. Она взрывает дикорастущие эндосферы и собирает их в отчуждающую сеть. Пойманные в нее поселения привязанных к Земле смертных утрачивают свою древнейшую привилегию быть для самих себя центром мира [Слотердаик 2007, 831 – 833].

Думается, наши попытки постичь роль сакрального в современном мире будут обречены на неудачу, если мы проигнорируем при этом глобализационный контекст. Глобализация самым непосредственным образом влияет на мир сакрального. Каково это влияние? Ответ дан в вышеприведенной цитате, дальнейшие рассуждения представляют собой, по преимуществу, комментарий к ней.

*Путь познания:
от метафизических сфер – к земному шару*

На сегодняшний день усилиями множества журналистов, культурологов и прочих соавторов общественного мнения создано уже целое рукотворное море литературы о глобализации. Море глобалистики раскинулось широко, от академических трудов до популярной публицистики ориентированных на массы газет. Оно столь велико, что даже работу П. Слотердайка, несмотря на ее впечатляющие размеры, можно рассматривать лишь как очередную каплю в нем. Но умеющему усматривать суть капля эта может дать представление обо всем море. В емких афористичных тезисах, которыми изобилует текст «Сфер», сконденсирован опыт постижения наземной глобализации как следствия глобализации метафизической.

Великие географические и астрономические открытия раннего Нового времени были следствиями эволюции метафизических представлений о человеке и его месте в космосе. Многие мыслители (напр., Хр. Яннарас, П. Слотердаик, М. Хайдеггер) согласны в том, что теологический кризис позднего Средневековья во многом был спровоцирован – пусть и невольно – самими теологами, чья рационалистическая метафизика превратила образ живого Бога в пустую абстракцию, в рассудочную схему, которую невозможно интегрировать в реальный религиозный опыт [Слотердаик 2007, 540 – 556; Яннарас 2005, 36 – 40]. Долго зревший теологический кризис в немалой

степени поспособствовал резкому взлету новоевропейской науки, чей методологический отказ от трансцендентного позволил максимально эффективно ставить и решать задачи по преобразованию жизни на Земле руками самого человека, переставшего ждать на то божественной санкции. Метафизический климат изменился. Эпохальные перемены были ознаменованы идеологической экспансией новоевропейской науки и капиталистического этоса, чьими новоявленными апостолами стали философы-энциклопедисты, ученые и предприниматели, за считанные десятилетия вышедшие на авансцену Истории, потеснив при этом традиционные фигуры священников и воинов, порядком приевшиеся публике, жаждущей новых представлений. Новые парадигмы знания и практики изменили картину мира и массовое сознание. Эти парадигмы и создали, в конечном итоге, тот мир, в котором живем сейчас и мы. Новое время открыло эпоху глобализации. Эпоха эта еще не завершена, поэтому можно говорить о современном мире как о мире глобализирующемся. Каковы же особенности этого мира? В чем специфика менталитета его обитателей?

*«Глобализация, повсюду несущая внешнее»:
диагноз или приговор?*

Думается, главная особенность нового, глобализирующегося мира – в его децентрализации, о которой уже было упомянуто в начале доклада. Утрата центра – феномен тотальный, наблюдаемый как на макрокосмическом, так и на микрокосмическом уровне. Человек теряет не только Бога, но и себя самого. Весьма симптоматично, что вслед за тем, как в течение XIX в. устами Жан-Поля, Гегеля и Ницше разнеслась по миру весть о смерти Бога, в XX в. уже заговорили о смерти человека (А. Кожев, М. Фуко).

П. Слотердаик различает две классические фигуры всеобъемлющего: небесный и божественный шары [Слотердаик 2007, 478]. Эти два универсума, геоцентрический и геоцентрический, невозможно синтезировать в высшее единство. По мнению П. Слотердайка, вся западная метафизика от Платона до Ницше была не чем иным, как серией попыток (заведомо неудачных) такого синтеза.

Казалось бы, в постметафизической ситуации современной философии идея двух целостностей должна стать более

внятной. Но так ли выходит на деле? Едва ли. По мере того, как рассеивается метафизический туман, все больше обнаруживается, что скрывавшиеся за ним универсумы тоже исчезают.

Ничто не остается незатронутым всепоглощающей экспансией внешнего: ни мир, ни Бог, ни человек. «Глобализация, повсюду несущая внешнее» – вот бескровная, интеллигибельная и потому тем более опасная эпидемия, несопоставимая по масштабу ни с чумой, ни со СПИДом – вообще ни с чем.

*Инобытие метафизики в постметафизическую эпоху:
сакральная география*

Сакральная география – относительно новая сфера интереса гуманитарных наук. Ее контуры обозначились в трудах «евразийцев»: Г. В. Вернадского [Вернадский 1927; Вернадский 1934], П. Н. Савицкого [Савицкий 1923] и Н. С. Трубецкого [Трубецкой 1920; Трубецкой 1922; Трубецкой 1927]. В качестве отечественных предтеч сакральной географии следует упомянуть также и таких мыслителей, как Н. Я. Данилевский [Данилевский 1991], К. Н. Леонтьев [Леонтьев 1913] и Л. Н. Гумилев [Гумилев 1989]. На Западе концептуальное поле сакральной географии было подготовлено трудами О. Шпенглера [Шпенглер 1993], А. Тойнби [Тойнби 1990] и английского географа Макиндера [Ионин 2000, 246]. С середины XX в. новое направление оформилось и отчасти было отрафлексировано в работах Р. Генона [Генон 1994], Ю. Эволы [Эвола 1994] и К. Шмитта [Шмитт 2008]. К этому времени разговоры о конце метафизики утратили свою актуальность, ибо давно уже стали общим местом истории философии. Тем любопытней отметить тот факт, что сакральная география представляет собой детище давно почившего «родителя».

Итак, я считаю идею сакральной географии метафизической. Почему? Ибо в самом названии дисциплины обнаруживается путаница, на которой, по мнению П. Слотердайка, основана вся метафизическая традиция, а именно – путаница между имманентным и трансцендентным пространствами [Слотердаик 2007, 471]. Во избежание этой путаницы дисциплина должна была бы называться более нейтрально – например, сакральная топология. Но о том, что могло бы быть – потом, а пока рассмотрим получше то, что есть.

Поскольку сакральное *par excellence* есть феномен социальной причастности [Коллеж социологии 2004, 34], целесообразным представляется предварительное ограничение проблематики доклада социологическими рамками. Это позволит более взвешенно подойти к рассмотрению интересующих нас вопросов, избежав неправомерного смешения разнородных социальных контекстов. Тот факт, что глобализация нивелирует культурные различия, отнюдь не дает нам права игнорировать их в своем анализе, ведь подобный конформизм означал бы переход от критики глобализации к ее апологетике. С другой стороны, слишком значительные социально-культурные различия должны быть вынесены за рамки исследования в целях обеспечения приемлемой однородности используемого в нем социологического материала.

Я придерживаюсь следующей классификации сообществ по роли, которую в них играет сакральное:

1. Сообщества животных, в которых сакральное не имеет значения.
2. Сообщества традиционные, в которых сакральное играет роль консолидирующего центра.
3. Сообщества современные, в которых сакральное исчезает и имеет слабое социальное значение [Коллеж социологии 2004, 7].

Очевидно, что сообщества 1-го типа никак не причастны проблематике данной статьи. Очевидно также, что в глобальном контексте политическая роль сообществ 2-го типа (если они существуют еще сегодня) пренебрежимо мала. Таким образом, безо всяких натяжек можно сказать, что данное исследование относится лишь к 3-му типу сообществ. Тем не менее, никакие катаклизмы не могут поколебать доминирующей роли сообществ 2-го типа (традиционных) в религиозной культуре, бывшей их основой. Поэтому в моей статье неизбежно возникнут упоминания о традиционных обществах – исключительно для того, чтобы попытаться прояснить генеалогию религиозной образности, иероглифы которой все еще глеют в глубинах сознания современных людей.

Сакральная география: двусмысленное понятие

Сакральная география может пониматься двояко: как география сакральных объектов либо как система представлений об эзотерическом символизме земного ландшафта. В первом случае мы имеем дело со «слабым» вариантом дефиниции, во втором – с «сильным». В «слабом» определении сакральной географии смысловой акцент делается на «географии», в «сильном» же – на «сакральном». Очевидно, что в первом случае сакральная география понимается как одна из множества рубрик науки «география» наряду с другими ее подразделениями: экономическая география, океанология, метеорология и т. д. Во втором случае сакральная география представляет собой не науку, а мистико-спекулятивное использование ее терминологии и атрибутики в контексте той или иной традиции почитания священного.

Понимаемая как наука, сакральная география является дескриптивной дисциплиной, каталогом сакральных мест, сгруппированных по различным религиозным традициям. Специфика сакральной географии в рамках такого подхода не проблематизируется, а принимается как данность.

Понимаемая как система паранаучных спекуляций, сакральная география в той или иной мере эксплицирует лежащие в ее основе представления о неравномерном распределении земной проекции сакрального. Феномен эпифании был бы попросту немислим в случае равномерного распределения сакрального. Само понятие сакрального, по определению, уже предполагает его выделенность на фоне профанного. Любая религиозная система построена иерархически, независимо от проповедуемых ею догм. Пределом религиозной демократии является равенство всех пред Богом, имя которого средневековые схоласты часто сопровождали в своих теологических эскалациях эпитетом *excelsior*¹.

Парадоксы глобализации: утрата центра

Роль и перспективы сакральной географии меняются в зависимости от того, как мы ее понимаем: как часть науки или

¹ Высший (лат.).

как некое «промежуточное» паранаучное и парарелигиозное образование.

Но прежде, чем заводить разговор о перспективах сакральной географии в контексте глобализации, нужно задаться вопросом о перспективности самого такого разговора, ведь, как было сказано, глобализация связана с утратой гео- и гео-центров. Без центра нет и перспективы, есть лишь бесконечное рассеяние.

Но какой смысл имеют разговоры об утрате центра? Как писал А. Камю, «абсурд имеет смысл, когда с ним не соглашаются» [Камю 1990, 40]. На утрату центра может сетовать лишь тот, кто сохраняет о нем представление. Таков один из парадоксов глобализации.

Парадоксы глобализации: тирания интимности

Утрата центра – не факт, а тенденция. В динамичном глобализирующемся мире все меньше места остается для статичных фактов, которые размываются изменчивой стихией тенденций. Поэтому ницшевский тезис «пустыня растет» можно переформулировать «океан наступает». Океан – тоже пустыня, водная. Но, в отличие от своего теллурического аналога, океан репрезентирует изменчивость. Морская гладь – это пустыня без ландшафта, не дающая желающему в ней сориентироваться никаких надежных ориентиров.

С одной стороны, глобализация активизирует экстравертный потенциал индивида, компенсирующего рост неопределенности за счет увеличения собираемого им массива информации об окружающем мире. Но эта активизация экстравертности, будучи направлена не столько на других людей, сколько на замещающие их фантомы виртуальных образов, созданных при помощи развитых медиасредств, все больше изолирует индивида в рамках его частной жизни. Очередной парадокс глобализации! Вполне обоснованными в этой связи представляются тезисы социолога Р. Сеннета о падении публичного человека и современных тираниях интимности [Сеннет 2002, 390 – 394]. Еще в 30-х гг. XX в. ведущие представители французского Коллежа социологии М. Лейрис, Р. Кайуа и Ж. Батай писали об интериоризации сакрального в посттрадиционном обществе [Коллеж социологии 2004, 10], т. е., по сути, об исчезновении сакрального как социологического феноме-

на. Утратившее энергетику, силой которой держалось былое общество, сакральное в эпоху глобализации обречено вести призрачную жизнь, затерявшись в глубинах бессознательного среди прочих психических образований.

Возвращение к сакральному: возможные пути

Но не будем спешить с пессимистическими выводами, ведь то, что таится внутри человека, в определенный момент, который греки называли *кугос*, может проторить себе новый путь вовне!

Попробуем наметить эти возможные пути.

Как было сказано, перспектива сакральной географии зависит от того, что мы под последней подразумеваем. В качестве образования псевдонаучного и религиозного синкретизма сакральная география имеет тенденцию становиться идеологией традиционалистской геополитики [Дугин 1996, 135 – 137]. На постсоветском пространстве основным идеологом такого рода является, безусловно, А. Дугин, ведущий свою пропаганду через Интернет-портал «Арктогея», а также журнал профашистской ориентации «Элементы».

Если же рассматривать сакральную географию в рамках академического дискурса, то дальнейшее развитие этой междисциплинарной области гуманитарного знания возможно в направлении интеграции с иными междисциплинарными исследованиями: трансперсональной психологией [Гроф 1996], исторической антропологией [Ле Гофф 2001], политической антропологией [Баландые 2001]. Среди современных смежных исследований, отчасти затрагивающих проблематику сакральной географии, можно отметить работы таких авторов, как А. А. Панченко [Панченко 1998], Н. М. Теребихин [Теребихин 1993], Т. Б. Щепанская [Щепанская 1995].

Следует также упомянуть о регулярных этнографических экспедициях по сравнительному изучению сакральной географии русского и еврейского народов, по материалам которых вот уже более десяти лет проводятся конференции и издаются сборники научных публикаций. Из последних значимых событий такого рода можно отметить, в частности, международную конференцию «Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции», проведенную в Москве 5 – 7 декабря 2007 г. при поддержке Центра «Сэфер»,

Института славяноведения Российской академии наук (РАН), Международного исследовательского Центра российского и восточноевропейского еврейства, а также Американского объединенного еврейского распределительного комитета «Джойнт» [ВГБИЛ 2007].

И, наконец, если рассматривать сакральную географию как практику проведения паломнических экспедиций, то можно говорить о существовании пусть и немногочисленных, но вполне жизнеспособных сообществ энтузиастов, чьими усилиями по сей день поддерживается давняя паломническая субкультура, без которой не обходится ни одна религиозная традиция. В качестве лишь некоторых примеров из множества подобных начинаний на постсоветской территории можно упомянуть краеведческий проект «Саратовское озеро: сакральная география» [Новая газета 2007, 10], а также ставшие традиционными обходы о-ва Хортица на Украине.

ЛИТЕРАТУРА

- Баландье Ж.* Политическая антропология. М.: Научный мир, 2001.
- Вернадский Г. В.* Начертание русской истории. Прага, 1927.
- Вернадский Г. В.* Опыт истории Евразии. Берлин, 1934.
- ВГБИЛ – Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им. М. И. Рудомино. Научно-исследовательский центр религиозной литературы и изданий русского зарубежья. М., 2007 // [электронный ресурс]: http://www.libfl.ru/about/dept/religion_centre/editions.php/
- Генон Р.* Кризис современного мира. М.: Арктогея, 1994.
- Гроф С.* Человек перед лицом смерти. М.: Изд-во Трансперсонального института, 1996.
- Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли. М., 1989.
- Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. М.: Книга, 1991.
- Друри М. О'Кон.* Беседы с Витгенштейном // Логос. М., 1999. № 1.
- Дугин А.* Мистерии Евразии. М., 1996.
- Ионин Л. Г.* Социология культуры: путь в новое тысячелетие. М.: Логос, 2000.
- Камю А.* Бунтующий человек. М.: Политиздат, 1990.
- Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004.
- Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М.: Прогресс, 2001.
- Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и славянство. СПб.: Деятель, 1913.
- Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святые Северо-Запада России. СПб., 1998.

- Савицкий П. Н. Евразийство. Прага, 1923.
- Саратовское озеро: сакральная география // Новая газета. Энгельс, 2007. № 30 // [электронный ресурс]: <http://ng-i.narod.ru/30-12.html/>
- Сеннет Р. Падение публичного человека. М.: Логос, 2002.
- Слотердайк П. Сферы. Микросферология. Т. I. СПб.: Наука, 2005.
- Слотердайк П. Сферы. Макросферология. Т. II. СПб.: Наука, 2007.
- Теребихин Н. М. Сакральная география русского Севера. Архангельск, 1993.
- Тойнби А. Постижение истории. М.: Прогресс, 1990.
- Трубецкой Н. С. Европа и человечество. София, 1920.
- Трубецкой Н. С. Общевразийский национализм. Париж, 1927.
- Трубецкой Н. С. Русская проблема. Берлин, 1922.
- Шмитт К. Номос земли в праве народов *jus publicum euroraеum*. СПб.: Владимир Даль, 2008.
- Шпенглер О. Закат Европы. М.: Мысль, 1993.
- Щепанская Т. Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995.
- Эвола Ю. Языческий империализм. М.: Арктогея, 1994.
- Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. М.: РОССПЭН, 2005.

С. В. Пахомов

ТИПОЛОГИЯ ЧЕННЕЛИНГА И МИСТИКА ВОЗНЕСЕНИЯ К ЕДИНСТВУ В УЧЕНИИ СОЛАРЫ

В истории современного ченнелинга можно различить три этапа. Эти этапы в то же время представляют собой отдельные *типы* ченнелинга, которые возникали друг за другом в хронологическом порядке, при этом друг друга отнюдь не отменяя; данные типы продолжают мирно сосуществовать и поныне. Первый этап начался в 1848 г. (события в доме американских фермеров Фоксов), и он, по сути, совпадает с дальнейшей историей спиритизма (об этом см., например: [Конан Дойль, 1998]) и практической теософии. Из этого типа ченнелинга постепенно выкристаллизовывается второй, оформившись окончательно через сто лет, вскоре после окончания Второй мировой войны. В 1947 г., после рассказа американского пилота Кеннета Арнольда о «летающих блюдцах» и хлынувших вслед за этим аналогичных сообщений в СМИ образуется связь

с другой высокоразвитой сферой – инопланетным разумом. Теперь вместо гималайских махатм и других загадочных антропоморфных существ, закрытых от широкой общественности, но тем не менее незримо руководящих нашей эволюцией, появляются существа надземно-космические, обладающие весьма высокой технологической оснащенностью и очень развитым интеллектом, порой довольно слабо напоминающие обликом людей, но все так же, как и предыдущие наставники, склонные поучать землян и предупреждать их о грядущих потрясениях. Возникают целые организации из разряда «новой религиозности», опирающиеся на контакты с подобными существами. Такая структура, как Церковь Раэля, по-новому истолковала изложенные в Библии предания, ссылаясь на контакты с внеземной инопланетной группой, назвавшей себя «Элохим» [Раэль].

В настоящее время ченнелинг этого типа развит чрезвычайно сильно, особенно в странах Запада; он оттеснил на задний план классические спиритические и теософские практики. Все больше людей занимаются этой практикой, все больше духов вовлечено в процесс «помощи» эволюции жителей планеты либо защиты Земли от каких-либо неблагоприятных факторов. Среди наиболее известных «контактеров» и инспирирующих их духов можно назвать Команду Аштара, Стива Роттера и Группу, Ли Кэрролла и Крайона, Ронну Герман и Архангела Михаила. У каждого духа (или группы духов) есть свой любимый человеческий «канал», через который передаются сообщения. По сравнению с прежним этапом изменения в технике передачи сообщений произошли незначительные: если раньше медиум, погружаясь в транс, приступал к «автоматическому письму», порой не замечая, что именно, чем и на чем он пишет, то теперь он впадает в подобное состояние, печатая «автоматически» на клавиатуре компьютера [Андреев, 2008, 403 – 404]. Данный тип ченнелинга, как, впрочем, и следующий, развивается в русле движения Нью-Эйдж.

Третий тип ченнелинга возник не так давно, на фоне доминирования второго типа: он тоже представляет собой «контактерство», но не столько с конкретными существами, сколько с безличными космическими либо природными энергиями, которые в какой-то степени являются полезными для развития или сохранения Земли. Хорошим ранним примером

этого типа ченнелинга может считаться феномен так называемой «Гармонической конвергенции», состоявшейся 16 – 17 августа 1987 г. Этой масштабной операцией, в которую было вовлечено якобы свыше 144 тыс. человек, руководил писатель-мистик Хосе Аргуэльес, автор известной книги «Фактор мая» (см.: [Аргуэльес. Фактор Мая, 2002]). Целью «гармонической конвергенции» было «гармоничное синхронизирование с природой к 2012 г.», с тем чтобы «достигнуть “Точки Омега”» [Аргуэльес. Гармоническая конвергенция]. В построениях Аргуэльеса, сказавшихся при организации «Гармонической конвергенции», большую роль сыграл майянский календарь, согласно которому в 2012 г. грядет завершение очередного исторического цикла с вытекающими отсюда мировыми катастрофами.

Именно к этому, третьему типу ченнелинга относится деятельность Солары, продолжающаяся по сей день. С одной стороны, фактор продолжающегося развиваться предмета исследования делает затруднительными окончательные научные выводы относительно него; но, с другой, Солара активно действует на выбранном ею поприще еще с начала 1990-х гг. и успела написать несколько книг, в которых излагает свои взгляды («11:11: Journey into Oneness», «El*An*Ra: Healing of Orion», «Invoking Your Celestial Guardians», «How to LIVE LARGE on the Small Planet» и др.). Опираясь на эти книги, равно как и на информацию с ее сайта (<http://www.solara-nvisible.ru/>), можно в принципе говорить о сложившемся учении, доступном для исследования.

Сама американка (?) Солара (Solara) – персонаж несколько загадочный. При всей кажущейся открытости биографические данные о ней, равно как и подлинное ее имя и фамилия, тщательно скрываются. В настоящее время ей примерно 50 лет, и главное место ее проживания расположено на Гавайях, хотя в основном она разъезжает по всему свету. Родилась Солара в семье, увлекавшейся духовными поисками, и сама занималась ченнелингом (второго типа). Однако с конца 1980-х гг. она пошла своим собственным, оригинальным путем. Создала корпорацию «Звездно-рожденных» (Star-Born Unlimited), занимающуюся распространением ее взглядов. Солара, эта «истинная провидица нашего времени», как гласит ее официальный сайт (см.: [Солара – кто она]), выбрала нетипичный для

претендующего на духовность лидера формат позиционирования: она не представляет себя как выдающегося наставника или как «канал» связи с высшим духом, да и вообще отказывается от четко выраженных лидирующих функций. «Скорее она работает как катализатор, пробуждая в нас наше собственное мастерство и понимание, что мы можем проживать в Великой Реальности» [Там же]. Отрицает она и свою принадлежность к Нью-Эйдж, хотя весь ход ее деятельности и образ мыслей говорит об обратном. В целом Солара подает себя как «проводницу Единого», как визионера, чья функция – «разведать и проложить дорогу для нашего путешествия Домой сквозь Проход 11:11 [Солара, 2008, 28]».

Солара пересматривает некоторые важные оккультные понятия прошлого, в частности, идею «вознесенных владык», которая тесно связана с первым типом ченнелинга. Под «вознесением» она подразумевает не переход в некое надмирное просветленное состояние и приобщение к сонму возвышенных существ, а движение от «дуальности» к «единству». Два этих слова – «дуальность» и «единство» – можно считать базовыми в ее мировоззрении. Они обозначают особые «матрицы», или «схемы», противостоящие друг другу. По мнению Солары, человечество испокон веков жило по «матрице дуальности». В этой «матрице» «мы подчиняемся законам и ограничениям времени, пространства, полярности, разделения и кармы. Ключевое слово здесь – поляризация» [Там же, 21]. Дуальность – это источник любых оппозиций. Эта «матрица» считается одновременно и ирреальной, и материальной, и вдобавок жестко укрепленной в человеческом сознании. Она определяет всю жизнь, все мысли и ощущения человека, поработает его. Таким образом, дуальность в русле учения Солары носит и гносеологический, и онтологический характер.

Впрочем, сам человек не виноват в таком положении вещей: ведь источник «матрицы дуальности» обнаруживается на просторах космоса, точнее, в звездах из «пояса Ориона». Этот пояс, в свою очередь, состоит из трех уровней. Верхний уровень (им управляет Бетельгейзе) связан со Светом, или с единством; нижний (Ригель) – с Тьмой, или с дуальностью; в среднем (которым руководят «господь Метатрон» и «совет Элохим») Свет и Тьма переплетены. В среднем поясе расположены три звезды, которые носят эзотерическое название ЭЛ-АН-РА, из которых

самая важная – АН, представляющая сейчас «черную дыру». Три звезды – это три звездных семьи, которые «контролируют наше путешествие по эволюционной спирали дуальности и последующий переход в Единство» [Солара, 2008, 319]. Таким образом, эти три звезды оказываются и нашим «проклятьем», поскольку они управляют разворачивающейся по дуалистической схеме эволюцией, и нашей удачей, потому что в настоящий момент именно через них в сторону Земли потянулись потоки энергии, связанной с «матрицей единства». Тем самым средний пояс Ориона является «зоной наложения», причем двойной: с одной стороны, это наложение «света и тьмы», с другой же, наложение двух спиралей эволюции – единства и дуальности. В связи с появлением новых потоков энергии у человечества появляется уникальный шанс навсегда выйти за пределы «матрицы дуальности». Этот выход не означает, что на Земле автоматически прекращается существование «единых людей», что они исчезают и переносятся в некие звездные миры. Это просто значит, что подобные люди достигнут такого уровня развития, который позволит им еще при земной жизни, внутри себя, преодолевать упомянутые Соларой маркеры «схемы дуальности» – время, пространство, карму...

Из предложенной Соларой концепции следует, что «зона наложения» существовала тогда же, когда существовал и весь этот «пояс Ориона». Поскольку же «пояс Ориона», по-видимому, на всем протяжении своего существования состоял (и состоит) из упомянутых выше трех слоев, то, следовательно, на Землю всегда должны были течь не только флюиды дуальности, но и потоки единства. Меж тем автор утверждает, что такие потоки обратились к нам только в последнее время: здесь явные неувязки, логическая и хронологическая. Возможно, обращение внимания общества к «новой энергии» нужно Соларе для подчеркивания собственных усилий по разработке путей, ведущих на качественно иной уровень эволюционного развития, попыток совершения, как она выражается, «квантового скачка» в иную реальность. Но возможна и другая мысль: только к настоящему моменту люди-де духовно созрели к восприятию *всегда шедших свыше* тонких энергий и готовы радикально поменять свои воззрения и саму жизнь.

В построениях Солары есть еще один, методологический, изъян: сам факт четкого и жесткого разделения единства и

дуальности производится со стороны третируемой ею же дуальности (поскольку единство ни от чего не отделимо), из чего можно сделать вывод о том, что и само учение Солары формируется в условиях «матрицы дуальности» и воспринимает единство сквозь эту привычную для человека призму. Безусловно, такое положение вещей неизбежно и понятно, однако настаивание Солары на том, что она зовет именно к переходу в единство, а не проповедует ценность «матрицы дуальности», делает ее аргументацию двусмысленной: она вынуждена сообщать о единстве, пользуясь дуалистическим языком в дуалистическом же стиле.

Опираясь на представление о «схеме дуальности», Солара жестко бичует современную цивилизацию. Поистине, настали «последние времена»: «Всюду свирепствуют коррупция и извращения... к женщинам относятся как к рабыням, ... притесняют национальные меньшинства. Мы видим обезличенную, технократическую медицину, которая лечит симптомы, а не исцеляет больных. Образование, которое не способно научить нас учиться. Политиков, которые перестали служить интересам народа... Пустоту наших жизней мы пытаемся заполнить развлечениями, самые популярные из которых воспевают насилие и сексуальную эксплуатацию», и т. д. [Солара, 2008, 13]. Существующие религии только укореняют людей в дуальности, а не выводят из нее, да и течения Нью-Эйдж, – от которых сама Солара активно отрешивается, – способствуют только «перегрузу информацией», а не выходу из тупика. Заостряя проблемные зоны современности, Солара подталкивает к необходимости ухода в «матрицу единства». Эта «матрица» параллельна «матрице дуальности», однако возможность выйти на «тропу единства» предоставлена людям лишь сейчас, причем только на короткое время.

«Матрица единства» лишена изъянов, присущих дуальности. Нет в ней ни времени, ни пространства, ни полярности, ни разделения, ни кармы. Это полная освобожденность сознания, реализующего установку «быть активно-живыми». Вместо «горизонтальных» энергий, протекающих в дуальности, здесь доминирует энергия «вертикальная».

В связи со своей концепцией Солара уделяет большое внимание числу 11, рассматривая его как так называемое «мастер-число» (т. е. как двойное число). Еще большим могу-

ществом обладает числовая формула «11:11»: это удвоенное мастер-число, которое, по словам Солары, представляет собой «предварительно закодированный спусковой механизм, внедренный в нашу клеточную память. Это не звездные врата, не дверь в другое измерение. Это мост Вознесения к новой спирали эволюции...» [Солара, 2008, 25, 28]. Впрочем, использование этой числовой формулы – отнюдь не прерогатива одной Солары: ее активно применяют различные мистико-эзотерические круги (см., например: [Школа Звездных Врат 11:11]). 11:11 – своего рода мощная энергетическая волна, а также мистическая возможность обретения высоких состояний. Такое возвышение значения «удвоенного мастер-числа» 11:11 Соларой делается на основе всевозможных «знаков», которые в последнее время появляются повсеместно; все большее количество людей натываются в повседневной жизни на эту формулу, «вспоминают» этот механизм, тем самым готовясь к фактическому, реальному переходу.

«Зона наложения» двух спиралей эволюции действует до 11.11.2011 (по другим данным, до 31.12.2011): в этот период выйти на новый виток эволюции возможно через так называемый «Проход 11:11». После конца 2011 г. спирали разойдутся навсегда, и к искомому единству уже нельзя будет вознестись. Этот космический dead-line сообщает мистическому учению Солары особую напряженность, нарастающую с каждым годом: следует торопиться, счет идет уже на месяцы, и если не попасть в единство до закрытия «Прохода», ждать тебя никто не будет, и ты окажешься навсегда заперт в дуалистической клетке. Конца света, конечно, не последует, но с мечтой о прекрасной сказке можно будет распрощаться. Впрочем, с другой стороны, подобные временные ограничения (идеально укладывающиеся в «матрицу дуальности»!) прекрасно знакомы современным людям, привыкшим жить и действовать в условиях постоянного цейтнота. И тогда запрыгивание на подножку последнего вагона поезда, следующего на станцию «Единство», оказывается сродни попаданию в самый последний момент на какой-нибудь недостижимый курорт или престижный концерт в результате добычи «лишнего билетика».

В начале 1990-х гг. Солара активно ездила по миру, готовя так называемые «якорные группы» для открытия «Прохода 11:11». Активация «Прохода» состоялась 11 января 1992. Для

нее, как прошедшей незадолго до этого «Гармонической конвергенции», понадобилось свыше ста тысяч человек со всей планеты; эти люди «заякоривали» (улавливали и укореняли) в своих районах шедшие свыше энергии. Наиболее важная группа («мастер-цилиндр») в составе 500 человек собралась в Египте, в районе пирамид Гизы. Другая значимая группа собралась также в Куинстауне (Новая Зеландия). Параллельно с активацией «Прохода» были открыты первые врата. На протяжении всего 20-летнего срока действия «зоны наложения» должны гостеприимно распахнуться 11 врат, и большинство из них к настоящему времени уже открыты («активированы»). В 2009 г. должны открыться восьмые по счету врата. Врата – это особый «частотный диапазон»; они действуют наподобие трансформаторных станций. Каждые врата решают определенные задачи, у каждой имеется своя «нота», нечто вроде кода-девиза. Например, ключевой нотой первых врат было «исцеление наших сердец», вторых – «и два станут одним», а четвертых – «реконфигурация наших эволюционных лабиринтов». Каждые врата открываются посредством «мастер-цилиндров» в разных частях света, определяемых интуитивно Соларой или ее ближайшими соратниками. Например, «мастер-цилиндр» вторых врат (1993) располагался в кратере вулкана Пулулаха (Эквадор), третьих – в Словении, США (Монтана) и в Австралии, четвертых – на Таити, и т. д. В некоторых случаях одни и те же врата открываются в три приема – например, такова была ситуация с третьими вратами, которые открывались в 1997 г. Четких промежутков времени между открытиями врат нет: это может быть и год, и два, и три.

Для формирования мастер-цилиндра требуется физическое присутствие сильных, чистых, искренних людей, готовых полностью отдаться приему и «заякориванию» энергии. Выглядит это ритуальное действие следующим образом. Собравшиеся, одетые в белые одежды, исполняют некие мистические «объединенные движения», имеющие церемониальный характер, а также «сакральные танцы», придуманные самой Соларой. Среди этих танцев особенно выделяется «звездная процессия». Этот танец, наиболее эффективный для укоренения «схемы единства», используется при открытии всех врат. Танцующие образуют звезду, которая медленно вращается под особую музыку в течение 22 минут. В ходе танца образуются

две концентрические спирали энергии, которые укореняют энергию на планете, в то же время еще дальше разворачиваясь в Незримое. Тем самым происходит мистическое соединение земной энергии с энергиями звезд.

В учении Солары фигурирует также пантеон неких сверхъестественных существ, в той или иной мере помогающих земной эволюции. Среди них есть, например, Ог-мин – «братско-сестринский союз Светлых существ, обитающих за пределами времени и пространства. Четырехпалые руки и тела из чистого Света. Они предлагают нам три уровня инициации (посвящения)... Девиз их: "Нет падения, нет возврата"» [Солара, 2008, 315 – 316]. Есть еще А-куа-ла А-ва-ла, «целительница эмоций и элохим (творящая энергия) Океана, сопровождающая нас в пути через водные потоки Первых врат. Это звездное существо, работающее с китами и дельфинами. Сестра Гуань-Инь, богини сострадания. Впервые появилась на нашей планете в 1988 г.» [Там же, 306]. Это загадочное существо с полинезийским именем, родственница китайской бодхисаттвы сострадания, действовало при открытии первых врат, помогая людям укоренять энергию единства. Еще она общается об «Аннута» – «старейшинах семьи АН», т. е. «АН, Нут, Пта, Ра», упоминает «Звездные советы», которые надзирают за циклом эволюционного развития на нашей планете, и т. п. Таким образом, Солара включает в свой пантеон героев различных мифологических, теологических и оккультных систем со всего света. Все эти персонажи, попадая в эклектическую команду Солары, утрачивают либо преобразуют свои исконные мифологические черты, становясь активными соучастниками и оформителями таинственных космических процессов. Мифологемы, связанные с такими существами, причудливо видоизменяются в обстоятельствах «вознесения». К примеру, Солара утверждает, будто «фаллос Осириса физически присутствовал на активации вторых врат в Эквадоре» [Там же, 312].

Вряд ли имеет смысл говорить о некоей действующей на постоянной основе организации, которая управляется лично Соларой. Безусловно, главным мотором всей этой деятельности является она сама; ее сторонники фактически собираются вместе только на какие-то периоды целенаправленных акций, связанных с работой по активации тех или иных врат; после

же активации они возвращаются к своей обычной «дуалистической» деятельности. Это скорее дискретный коллектив временных попутчиков, чем крепко спаянная организация ревностных единомышленников. Такой подход чем-то напоминает нынешние модные акции в стиле флэш-моб, которые на короткое время бросают вызов рутине повседневности и становятся объектом внимания СМИ. Но после реализации действия участники акций очень быстро исчезают, не оставляя следов. Впрочем, так обстоит дело только с «массовкой», действующей в разных регионах и привлекаемой к участию в акциях по призыву Солары в определенный срок. Немногочисленные же приближенные Солары, также имеющие кодовые имена, как и она (Анну, Себастьян или наша соотечественница Зина Антара), трудятся наряду с ней и в промежутках между активациями врат [Фасилитаторы]. Они заняты устройством различных семинаров, на которых руководят упражнениями, «преодолевающими дуальность». Эти же упражнения рекомендуется регулярно практиковать и тем, кто стремится к единству.

Один из способов «преодоления дуальности» называется «триангуляция». Как пишет Солара, «мы добавляем к двум полюсам дуальности третью точку – Единство. Три потока энергии образуют треугольник и сливаются в большом Едином, таким образом выворачивая дуальность наизнанку» [Солара, 2008, 318]. В этом упражнении Солара советует одновременно глядеть на мир и физическими глазами, и так называемым третьим глазом. Есть еще одно «антидуалистическое» упражнение, «МАРШ», которое состоит из трех частей. 1) Мы направляем свою энергию вниз, к звезде в центре нашей планете, чтобы укорениться в ней; 2) затем мы притягиваем солнечный луч через себя и укореняем его в «земной звезде», тем самым превращаясь в «столп света»; 3) потом мы сжимаем перед грудью ладони, мысленно выдавливая все плохие эмоции и мысли, и медленно раскрываем их, выпуская наружу «суть истинной любви» [Там же, 100 – 101]. В арсенале «истинной провидицы» есть и многие другие упражнения, развивающие устремленность к «матрице единства».

Солара известна также своими регулярными прогнозами на будущее, преисполненными оптимистичными, пафосными, но довольно туманными выражениями. Вот как выглядит ее прогноз на 2009 г.: «2009 управляется с помощью Мастер

Числа Одиннадцать, что принесет весьма редкие явления... В 2009 произойдет несколько ключевых событий. Среди них: значительное расхождение Дорог Дуальности и Единого; распад всего Ложного; схождение в одной точке Первой и Второй Волн; явление Истинных;... рождение Новой Матрицы Единой Истинной Любви; начало четырехлетней фазы рождения нового МУА или Главного Эволюционного Цикла; рождение Белого Дракона; наше Слияние как Единого в Действии» [Прогнозы Солары].

Мистическое учение Солары представляет собой яркий пример эзотерики нового типа – эзотерики мобильной, активно вызывающей к социуму, открытой, с одной стороны, миру, а, с другой, требующей от последователя радикального отказа от всех привычных представлений. Новизна сказывается, как говорилось выше, и в самопозиционировании основательницы учения. Солара – не божественный гуру, не лидер духовной общины и даже не наставница. Не будучи лишена определенной харизмы, она скорее является динамичным реципиентом космических посланий, которые, впрочем, не только пассивно улавливаются ею, но и активно продуцируются специальными действиями собравшихся под ее эгидой людей. Считая свое учение независимым от всего того, что ему предшествовало, Солара отнюдь не стремится вписывать его в уже устоявшиеся эзотерические схемы, равно как и в течения Нью-Эйдж; тем не менее на самом деле она, используя иную терминологию, излагает новейшее течение все того же Нью-Эйдж, а конкретно то, в котором производится работа с безличными энергиями. Как это характерно и для взглядов других течений Нью-Эйдж, мировоззрение Солары направлено не на уход в запредельные выси, а на внедрение в посюстороннюю жизнь. Окружающая серая действительность раскрашивается новыми красками, и человеку взамен прозябания в «матрице дуальности» предлагается полностью измениться и стать «активно-живым» на этой «маленькой планете», перестроив свою жизнь на основе мистического вознесения к «матрице единства».

ЛИТЕРАТУРА

Андреев А. И. Гималайское братство: теософский миф и его творцы. СПб., 2008.

Аргуэльес Х. Гармоническая конвергенция и одухотворение биосферы // [электронный ресурс]: <http://www.anatana.ru/newtime/convergence.html/>

Аргуэльес Х. Фактор маяя. К.: София, М.: Гелиос, 2002.

Конан Дойль А. История спиритизма. СПб.: Журнал «Звезда», 1998.

Прогнозы Солары // [электронный ресурс]: <http://www.solara-nvisible.ru/>

Раэль. Послание, переданное инопланетянами // [электронный ресурс]: <http://ru.rael.org/download.php?view.48/>

Солара. Как жить БОЛЬШОЙ ЖИЗНЬЮ на маленькой планете: путеводитель по Незримому. М.: София, 2008.

Солара – кто она // [электронный ресурс]: <http://www.solara-nvisible.ru/>

Фасилитаторы // [электронный ресурс]: <http://www.solara-nvisible.ru/>

Школа Звездных Врат 11:11 // [электронный ресурс]: <http://www.vrata11.ru/>

О. Ф. Смазнова

МИФОТВОРЧЕСКИЙ ОПЫТ И ТРАДИЦИОННОЕ МЫШЛЕНИЕ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Клод Леви-Строс, анализируя текст и процедуру шаманского песнопения индейцев куна, призванного оказать помощь при заболеваниях и органических нарушениях, пришел к выводу, что оно представляет собой инсценировку мифической драмы, в которой больному отведена центральная роль. Песнопение тщательно рисует динамичную картину «внутриорганизменного» мира, населенного фантастическими чудовищами и свирепыми животными. Мучения, переживаемые пациентом, получают словесно-метафорическое выражение, они упорядочены и становятся непременным этапом на пути к исцелению, за которое идет битва между шаманом и «духами болезни». Шаман, таким образом, «истолковывает» больному причины недомогания – что и оказывает, по мнению Леви-Строса,

терапевтическое действие. Но почему же в современной медицине объяснение причин заболевания не приводит даже к минимальному эффекту – тем более что место фантастических существ заняли бы совершенно реальные и научно исследованные микробы и вирусы? «Нас, может быть, обвинят в парадоксе, если мы ответим, что причиной тому как раз то, что микробы существуют, а чудовища – нет. Отношение между микробом и болезнью для сознания пациента есть отношение чисто внешнее – это отношение причины к следствию, в то время как отношение между чудовищем и болезнью для того же сознания (или подсознания) есть отношение внутреннее» [Леви-Строс 1985, 175 – 176]. Иначе говоря, современный больной получает знание о процессах, в которых он – всего лишь случайный объект случайных обстоятельств, а потому – как бы странно это ни прозвучало – болезнь пациента *не имеет к нему никакого отношения*. Пациент же шаманского врачевания – *средоточие драмы, в которой он участвует* буквально каждой клеткой своего тела и всеми силами души. Отождествляя себя с благими духами, предводительствуемыми шаманом, он чувствует, что разворачивающийся мифосимволический процесс требует его отклика, его действий и усилий. Эта личностная включенность в разрешение конфликта и дает эффект психофизиологической мобилизации, которая способна оказать благоприятное воздействие на исход болезни.

Заметим, что знание, получаемое пациентом шамана, является знанием особого типа. Назовем его интровертивным: это знание, обращенное к личности, «взывающее», требующее отклика и смыслоорганизующее. Интровертивное знание – продукт мифотворчества. Не случайно Леви-Строс, рассуждая о шаманизме, подчеркнул, что с помощью шамана больной «изживает свой индивидуальный миф».

Миф антропологически константен, и с мифотворческим процессом мы сталкиваемся повсеместно: он является непременным условием самоконституирования личности. До тех пор пока человек, выходя за пределы простого реактивного или исчисляюще-информативного взаимодействия с окружающим миром, задается вопрошанием – что я должен делать и на что я могу надеяться? – сохраняется возможность мифотворчества. Здесь реализуется стремление к установлению связей и смысла – связей не между различными вещами и событиями, а между

личностью и ее событиями. Как бы ни объяснялась потребность в поиске императивов, с которой начинается мифотворчество, такая потребность неотменима. На это указывают древнейшие идеи макрокосма и повсеместно распространенные антропоморфические представления¹, которые, начиная по крайней мере с момента появления философии религии Л. Фейербаха, отождествляются с результатами объективации внутриличностной экзистенциально-этической деятельности.

Знание о реальности *драматизируется и персонализируется*: личность ощущает себя *центром событийной драмы*, которая может быть организована не только из материала фантастического (как в случае шаманизма), но также обыденно-вещного и художественно-эстетического, биографического, исторического. В акте мифотворчества вещь, событие или ряд событий прочитываются как знамение, в котором мифический субъект прозревает свою «судьбу».

Отсутствие таланта самостоятельного создания мифодрамы не является препятствием, поскольку всегда есть возможность задействовать помощь профессионального руководителя мифотворческого процесса. Рассматривая мифотворческий процесс в шаманских действиях, мы имеем дело с предельным случаем. Интровертивное знание здесь актуализируется буквально на психофизиологическом уровне, и субъект мифо-символического действия участвует в мифотворческом процессе

¹ В основе идеи макрокосма лежала интуиция связи мироздания с человеческой личностью. Принципы этой архаической традиции антропоморфизма воплощены в древнем и средневековом оккультизме. Однако этот антропоморфизм воображения остается источником и культуры Нового времени. Так, Г. Башляр, предприняв исследование процесса «субъективизации» в процессе познания окружающего мира [Башляр 1993, 14], предложил анализ «характерологии стихий». Образы природы есть образы человеческого бытия, природные «стихии» и вещи провоцируют, вызывают к определенному типу поведения – именно так они воспринимаются поэтическим сознанием «грезовидца», выражающего свои интуиции не только в поэтически-литературной форме, но и в форме «естественнонаучных» теоретизаций (изучению этих феноменов посвящена пенталогия «поэтики стихий» Г. Башляра). Эту благодатную тему разрабатывал также М. Фуко, который, исследуя исторические априори европейского мышления в рамках своей археологии гуманитарных наук, раскрыл фигуры антропоморфизма («аналогизирующей космографии») и продемонстрировал работу «персонально-обращенного», т. е. мифического, прочтения «тайнописи мира» также в европейском естествознании XV – XVI вв. (П. Белон, Парацельс, Кроллиус, Дж. Кардано и др.) [Фуко 1994, 58 – 60, 63 – 70].

на правах ведóмого. Это означает, что для него все предпринимаемые шаманом старания представляются необъяснимыми, врачевательные действия выглядят как внешние манипуляции (пение, танец, «заговаривание»), обладающие таинственной властью над природой, «дúхами» и самим исцеляемым. С точки зрения пациента, он является *объектом* магии, а не *субъектом* мифотворчества. *Мифическое* в его сознании затмевается *магическим*.

Место шамана в современных обществах занимает психоаналитик. «Единственная разница между шаманским лечением и психоанализом – это различное происхождение мифа, – замечал Леви-Строс. – В одном случае он обнаруживается как индивидуальное достояние, а в другом является плодом коллективного творчества» [Леви-Строс 1985, 180]. Если шаман *говорит*, понуждая пациента встроиться в драму проговариваемого им мифа, то психоаналитик в основном *слушает*, поощряя пациента (клиента) осуществлять мифотворчество самостоятельно, выкраивая свой мифический сюжет из ткани собственной жизни. Психоанализ, таким образом, представляет собой решение проблемы, с которой сталкивается современное сознание, поставленное перед необходимостью самостоятельно осуществлять то, что на протяжении тысячелетий осуществляло полу-пассивно. Здесь мы видим воспроизведение ситуации, когда субъект мифической драмы вновь оказывается ведóмым – хотя степень сознательности его усилий гораздо выше.

Так или иначе, мифическое освоение мира упорядочивает поток впечатлений; в мифе получает разрешение неосознанно-эгоцентрический, неартикулируемый вопрос человеческого «я» о том, что означает *для него* то или иное – как будто *предъявленное*, «адресованное» ему – внешнее явление. И мифотворческое действие – свободное, игровое изобретение императивов, «театрализация» индивидуального бытия, в процессе которой происходит фантазийная выработка личностных максим, овнешненных в вещах-знамениях, вещах реальных или воображаемых.

Высокий статус научного познания и неприкосновенность автономии личности, самостоятельно вырабатывающей экзистенциальные цели и максимы поведения, – к этим фундаментальным ориентирам, выдвинутым в период европейской Реформации и Просвещения, мифическое мировосприятие

успешно адаптировалось. Материалом современного мифического перестали выступать фантастические представления о мире, поскольку очевидно, что конструирование «чудесной» – драматической, персонально обращенной, «взывающей» – реальности не нуждается в примысливании сверхъестественного. Более того, современное мифическое эмансипировалось от магического: субъект, интровертивно осмысливающий реальность, совершает мифосимволическое сценарирование самостоятельно, не являясь объектом приложения посторонних (или «потусторонних») сил. Однако с актами современного мифотворчества мы имеем дело не только в работе психоаналитика и его пациента, как полагал К. Леви-Строс.

Особую роль в личностном самосозидании современного человека играет мифическое освоение социального прошлого, истории. Событийный ряд прошлого отчетливо прочитывается как указание на должный образ действия, отыскать конкретное наполнение которого – жизненная задача. В первую очередь в поле индивидуального мифотворческого внимания попадает «индивидуализированная история» – генеалогия. Стремление восстановить генеалогическое древо свойственно не только потомкам дворянских родов, оно вдохновляется не только меркантильными соображениями престижа или имущественных выгод и, вместе с тем, диктуется не отвлеченной любознательностью. Сведения об истории семьи получают статус знания-призыва, фундамента, на котором основывается личность, разрешая экзистенциальные вопросы. Но и в исторических фактах коллективной истории мифический субъект усматривает должествующую реальность, взывающую к личностному созиданию определенного этического типа. «“Мы ведем нашу родословную от Рима”, – с гордостью повторяли румынские интеллигенты XVIII и XIX веков. Родословная от латинян, – пояснял М. Элиаде, – означала для них некую мистическую причастность к величию Рима» [Элиаде 1996, 181 – 182]¹.

¹ Впрочем, Элиаде все же переносил акцент на некую «разоблачаемую» им политически ангажированную «страсть к “благородному происхождению”», которая также лежит в основе «расистского мифа об “арийцах”». Таким образом, Элиаде сближает мифодраматизацию истории с идеологическим «присвоением времени», о котором писал, например, П. Бурдьё [Бурдьё 1993, 263 – 308]. Однако необходимо подчеркнуть, что мифотворчество изначально не имеет ничего общего с конъюнктурным использованием исторических фактов в политической борьбе. Мифическая хронология не «своекорыстна»,

Ч. Стюарт, обратившись к изучению феномена «мечты о кладе» («откровений о кладе») в современной греческой культуре, предположил, что его бессознательной подоплекой является желание приобщиться к сверхценному прошлому. Для грека «прошлое вплетено в настоящее», и подчеркнутая связь с прошлым (в личных именах, современной «неоклассической» архитектуре, декоре интерьера, образовательных программах) служит изъявлением этоса «классических времен», коллективно одобряемого и лично принятого [Stewart 2003, 485 – 487]. В мифическом сознании прошлое всегда воспринято так, как будто оно *имеет* к нам *отношение*, как будто оно *требует* *участия*.

Повествовательная сторона исторических преданий, говорящая о «былом», намекает на то, что должно быть, чему должны посвятить себя личность и коллектив. Празднества, памятные даты официального календаря или мемориальные действия *ad hoc* – все это создает возможности интроверсии, воспроизведения знаний о событиях прошлого, взывающего к отклику в индивидуальном будущем. Событие прошлого включено в экзистенциальную сферу, вновь и вновь лично переживается, и в этом экзистенциальном повторении, спроецированном на настоящее и будущее, получает значение смысловой драмы, как будто задающей вектор жизни.

Возможности интроверсии исторических знаний настолько очевидны, что о них прекрасно осведомлены политики-идеологи, активно сценарирующие мифическую драму и стремящиеся выполнить по отношению к индивидам те же действия, какие мы ранее усмотрели в деятельности шамана: эти действия они нацелены на создание из материала истории общей, коллективной мифодрамы. А. В. Луначарский в одной из своих речей замечал: «Когда у нас рабочий стоит за станком и увеличивает свою продукцию, он участвует в великой борьбе тьмы и света, он кладет свою гирьку на чашу весов победы этого света. И только тогда мы можем требовать энтузиастического и напряженного конкретного труда, когда он освещен этой общей идеей, когда эта общая идея в мозгу человека присутствует, когда она, как солнце, бросает свой пучок света на ту

а экзистенциальна. Но, конечно, всегда существует возможность и опасность формирования «мемориальных групп» и «политизация памяти» [Misztal 2004, 74, 77].

самую работу, которая лежит перед ним, и на его работающие мозолистые руки. ... Мы разрешаем громадные исторические задачи, и личность должна быть готова принести себя в жертву общим задачам; мало быть готовым умереть за эти задачи – мы требуем большего: мы требуем жить этими задачами, жить каждый час своей жизни» [Луначарский 1976, 286 – 287, 292]. Но мифотворческий процесс индивидуален, а не социален. Он свершается тогда, когда личность действительно «участвует в великой борьбе тьмы и света в каждый час своей жизни» (какими бы историческими данными ни обставлялась эта борьба), а не просто пассивно подчиняется требованию «принести себя в жертву», провозглашенному от лица коллективного «мы». Как только исторические «послания» становятся идеологическим постулатом, они превращаются в плоские клише, совершенно не отвечающие индивидуальной «жажде императива» и потому всегда неустойчивые, личностно чуждые.

В процессе «мифической драматизации» семейной, коллективной или национальной истории возникает социокультурная традиция, живущая в умах ее носителей. Традиция – продукт «обращения» исторических данных, благодаря которой за фактичностью прошлого вычитывается регулятивная *идея служения*: прошлое – *знамение* о будущем, будущее – активное исполнение знамений прошлого. Следует подчеркнуть: все факты, материалы и данные о прошлом могут быть абсолютно достоверными – но за ними проступает *не знание факта, а знание должного*. Над фактами познающий субъект *надстраивает смыслы и максимы*, как правило, не сообщая об этом или даже не вполне отдавая себе в этом отчет. История повсеместно ощущается как «объективно данная» мифодрама. Традиционное мышление и парадигматическое осмысление истории – культурно принятая и одобряемая норма всех сообществ современного типа, хотя именно в коллективной и «индивидуальной» (семейной, личностной) традиции воплощается религиозно-мифическое мировосприятие, демонстрирующего свою совсем не архаическую, а антропологически-константную природу. Традиция как субъективно принятая на себя обязанность «преемственности» – осовремененный миф, доминирующая сейчас форма мифического.

И тем не менее современность по-прежнему сталкивается с теми инстанциями интровертивной мысли, которые в

рационализированном мире уже не укладываются в рамки ценностно-приемлемого, – с деятельностью магов, гадалей, знахарей, астрологов (как правило, поставленной на прочную коммерческую основу). На первый взгляд, это представляет собой отголосок *первобытного мифического*, тесно сращенного с магическим. Но если искусство шамана держалось на умении выстроить для пациента мифосимволическую канву, в которой он обрел бы знание о себе и максимах своих действий, верно откликающихся на «требования реальности», то работа современных магов, «посвященных» и «звездочетов» полностью «объективирует» личность клиента, не предполагая с его стороны познавательной и экзистенциально-нравственной включенности. Формулировки астрологических предсказаний, вещания гадалок, рецепты современных целителей и манипуляции мастеров «окультирных дел» предстают для их клиента как результат непроницаемых, внешне квази-научных, операций и умозаключений. Клиент здесь – объект магических действий, а не субъект мифотворчества, и он находится в более «неосознанном» состоянии, чем пациент шамана. Он – пассивный поглотитель смыслового суррогата. Хотя, разумеется, в зависимости от мифотворческих талантов «клиента» степень субъективной экзистенциальной ценности магических актов и эзотерических постулатов может быть различной. Так, догмы «астрологической науки» вполне могут стать субстратом личностного самоконституирования, и тот факт, что в современной культуре астрологическая мудрость занесена в маргинальную зону, не обесценивает субъективных интроверсий, что стали для индивида – благодаря приобщению к астрологии – символическим прозрением собственной «судьбы».

Однако если в архаических культурах мифическое было неотделимо от магии и знаний о сверхъестественном, то сейчас подобная синкретичность является непростительным отступлением от ведущей линии рационализации, которая в современном мире диктует критерии легитимности, приемлемости и допустимости социокультурных явлений и актов сознания. Одним из таких критериев является освобождение от гетерономии: одобряемо все, что способствует повышению осознанности, активности, автономии субъекта. Применительно к мифотворческому опыту это означает, что если мифическое неотчуждаемо от человеческого способа бы-

тия, то, по крайней мере, субъект должен стать «хозяином» мифического. Добровольно принятая на себя роль в исторической мифодраме, «самостоятельно познанный» долг служения с этой точки зрения вполне рациональны. Составляя ядро традиционного мышления, более или менее отчетливо осознаваемый «традиционализм» экзистенциального самоопределения будет оставаться единственной легитимной формой мифотворчества – именно поэтому не распознаваемой как мифический феномен.

ЛИТЕРАТУРА

Башляр Г. Психоанализ огня / Пер., предисл. и примечания Н. В. Кисловой. М.: Прогресс, 1993.

Бурдьё П. Мертвый хватает живого. Об отношениях между историей общественной и историей инкорпорированной // *Бурдьё П.* Социология политики / Пер. с фр. Сост., общ. ред. и предисл. Н. А. Шматко. М.: Socio-Logos, 1993.

Леви-Строс К. Структурная антропология / Пер. с фр. под ред. и с примеч. Вяч. Вс. Иванова. М.: Наука, 1985.

Луначарский А. В. Воспитание нового человека // *Луначарский А. В.* О воспитании и образовании. М.: Просвещение, 1976.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. СПб.: А-сэд, 1994.

Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с фр. В. Большакова. М.: Инвест-ППП, 1996.

Misztal B. A. The Sacralization of Memory // *European Journal of Social Theory*. L., 2004. Vol. 7. N 1. P. 67 – 84.

Stewart Ch. Dreams of Treasure. Temporality, Historicization and the Unconscious // *Anthropological Theory*. L., 2003. Vol. 3. N. 4. March. P. 481 – 500.

ЭЗОТЕРИКА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ: PRO ET CONTRA¹

Современное общество характеризуется крайне высоким интересом по отношению к информации, традиционно считающейся закрытой, «тайной». Речь идет об эзотерике в различных ее формах. Сейчас можно смело утверждать, что значительное количество подобного рода знаний стали общедоступными: достаточно просто взглянуть на прилавки книжных магазинов. Исходя уже из этого, можно считать, что исследования, посвященные феномену эзотерики в философии, религиоведении, социологии, психологии и т. д., являются актуальными и своевременными. В рамках нашего исследования предлагается попытка анализа возможных последствий общедоступности эзотерических знаний. Для начала необходимо определить семантику ключевых понятий, фигурирующих в данной работе. Во-первых, понятие «эзотерика». Эзотерику предлагается трактовать как общее понятие, объединяющее ряд феноменов, базовой характеристикой которого есть наличие эзотерической установки сознания. Эзотерическая установка сознания определяется нами как специфическая установка сознания (наравне с естественной и феноменологической), конституирующая возможность интендирования предметов иного онтологического порядка (сфера Сакрального) [Хромец, Титомир 2007].

Кроме того, исходя из этимологии понятия, можно говорить о закрытом характере этого феномена. Этот закрытый (или же тайный) характер эзотерики можно рассмотреть, исходя из двух моментов. Во-первых, речь идет о социальной замкнутости исторических форм эзотерики (т. е. о всевозможных тайных орденах, культах, ложах и т. п., доступ в которые простым «смертным» был строго заказан). Можем обозначить этот момент в качестве «горизонтальной» оси закрытого характера эзотерики. С другой стороны, эзотерическое знание (будь это мистика или же магия) конституирует себя как такое, которое невозможно получить ни при помощи чувственного

¹ Автор выражает благодарность своему научному руководителю, доктору философских наук, профессору А. Г. Конотоп за оказанную помощь при написании данной работы.

восприятия, ни с помощью познавательных потенциалов *ratio*. Иными словами, речь идет о тайном, закрытом характере самой информации, получить которую можно только вследствие определенных инсайтов, достижимых посредством интенсивных практик, которые и составляют суть эзотерики. Это будет уже «вертикальная» ось. И именно с ней мы будем работать в рамках данного исследования, так как «горизонтальная» снимается уже самим определением темы: «закрытые» знания открыты обществу.

Понятие общедоступности предполагает и необходимость определить, что мы будем понимать под обществом. В этой ситуации возможны различные варианты, которые и будут определять дальнейший анализ следствий общедоступности эзотерики. В первую очередь проанализируем негативный аспект этой проблемы. Здесь в основу будет положено определение общества как некоей массы, которое нам дает Х. Ортега-и-Гассет: «Масса – это средний человек... основная его черта – сознавая собственную заурядность, утверждать свое право на нее и не признавать авторитетов» [Ортега-и-Гассет 1997, 45, 123]. Иными словами, речь идет о безликой массе людей, общее имя которым – потребитель. Зачем же нужны таким людям эзотерические знания и какими могут быть последствия этого?

Вернемся вновь к понятию «эзотерика». Как мы указывали в других работах, посвященных этой проблематике, ключевым моментом в определении сущности эзотерики является наличие интенсивной практики переживания (в феноменологическом смысле) Сакрального. Следствием же этой практики и будет определенная информация, сформулированная в виде конкретных ценностных суждений или оформленного учения. Наличие подобной информации, т. е. фиксации личного опыта, позволяет существовать некоей традиции или школы, дающей возможность следующим поколениям пережить нечто подобное, восстановив, таким образом, целостность эзотерики через возврат от отвлеченных суждений к активной практике интендирования Сакрального. Если же непосредственная связь с практикой нарушена, возникает феномен квазиэзотерики. Иными словами, каждый субъект эзотерического феномена может опредметить только свой собственный опыт переживания Сакрального для передачи его следующим поколениям.

Однако первоочередным заданием последних является проведение «распредмечивания» этого знания, зафиксированного в определенных ценностных суждениях или же полноценной (в большей или меньшей степени) системе вероучения. Целью этого процесса является необходимость постепенного выхода за пределы конкретных концепций или ценностных ориентиров, сформулированных в пределах тех или иных традиций, и, используя их в качестве «ступенек», подняться на уровень интенсивной практики, т. е. непосредственно реализовывать эзотерическую установку сознания, совершая акты интендирования предметов сферы Сакрального. Если же этого не происходит, тогда обозначенное взаимодействие практики и отвлеченного знания нарушается, следствием чего является возникновение феномена квазиэзотерики. Данный технический термин призван проиллюстрировать, что феномены, которые он описывает, имеют определенный перечень черт, совпадающих с оными эзотерики, однако отсутствует сущностное ядро – наличие (а не констатация на уровне декларативных заявлений) эзотерической установки сознания [Титомир 2007].

Вернемся теперь к основной теме нашего исследования. Если рассматривать ситуацию, когда информация, которая содержит зафиксированный эзотерический опыт некоего субъекта определенного эзотерического феномена, попадает в руки среднестатистическому обывателю, живущему по стратегии «потребителя», то следствия могут быть следующими. Предполагать, что наличие подобного знания будет стимулировать «массового человека» к самосовершенствованию через практическое применение этой информации, – трудно; этот итог представляется нам маловероятным. Если мы говорим о потребителе, каковым и является «массовый человек», исходя из определения Х. Ортега-и-Гассета, «тайные» знания будут использоваться им в качестве удовлетворения собственного эго как очередной пласт «мертвой» информации из разряда банальной эрудиции. Большинству людей льстит их причастность к определенным орденам, братствам избранных через обладание накопленными в рамках этих организаций знаниям; при этом никаких изменений, в первую очередь, мировоззренческих, с ними не происходит. Таким образом, мы имеем перед собой яркий пример образования квазиэзотерики, где знания не будут предполагать под собой наличие какой бы то

ни было практики. Следствием этого процесса будет общая профанация эзотерического знания и сведение его ценности к минимуму вследствие восприятия его в качестве развлекательной литературы или успешных коммерческих проектов (для подтверждения этих слов достаточно привести в качестве примера книги Дэна Брауна). Таким образом, последствия общедоступности эзотерических знаний будут негативными, в первую очередь, для самой эзотерической традиции.

Кроме того, подобная ситуация накладывает свой отпечаток и на отношение академической науки к феномену эзотерики. Речь идет о том, что исследование эзотерики в современных гуманитарных дисциплинах (таких как психология, социология, религиоведение и т. п.) является достаточно актуальным как для молодых ученых, так и для маститых профессионалов в своей области [Тітомир 2007]. При этом слишком активное употребление эзотерики и других, тесно связанных с ней понятий, (мистика, оккультизм, магия и т. д.) в массовой культуре и повседневной жизни способствует, к сожалению, излишнему размыванию смысла этих понятий, вследствие чего многие специалисты вынуждены либо вообще отказываться от подобной терминологии и заменять ее различными аналогами [Торчинов 2005], либо же просто очень осторожно с ними обращаться [Stace 1960]. Об этой сложной ситуации с терминологической неопределенностью писал, среди прочих, известный украинский востоковед С. В. Капранов: «Напротив, массовое увлечение всевозможными “тайными” учениями, связанное с распространением субкультуры New Age, и поток коммерческих подделок, эксплуатирующих это увлечение, способствовали еще большему размыванию смысла» [Капранов 2005, 239].

Однако вернемся к рассмотрению проблемы влияния эзотерики на массовое сознание. Здесь необходимо отметить и психологический аспект воздействия эзотерики на неподготовленное сознание индивида. Речь идет о том, что эзотерический опыт, в первую очередь, является психологическим опытом, изменяющим сознание человека, что позволяло многим исследователям вводить в научный обиход понятие «измененные состояния сознания» (ИСС) для определения подобного рода опытов: «Измененное состояние сознания для каждого индивида — это то состояние, в котором он ясно чувствует характерные *качественные* изменения паттерна своего ментального функци-

онирования, то есть он чувствует не только количественные изменения (большая или меньшая бдительность, увеличение или уменьшение количества визуальных образов, больше четкости или размытости и т. д.), но также что некоторые качества его ментальных процессов становятся *другими*. Ментальные функции оперируют совсем не так, как обычно, проявляются такие качества восприятия, аналогов которых нет в нормальном состоянии, и т. д. » [Тарт 2003, 6].

Употребление подобной терминологии усложняется тем фактом, что нам так или иначе придется столкнуться с определением «нормального состояния сознания» и выработкой четких критериев, по которым мы сможем отличить от него различные «измененные состояния». Вопрос нормы в психологии крайне сложен, и мы не будем заострять сейчас на нем внимание; нас больше интересует иной момент, а именно – конкретные расстройства психики человека. Почему этот вопрос необходимо проанализировать в рамках нашего исследования? В этом отношении достаточно вспомнить работу В. Джеймса «Многообразие религиозного опыта», где автор очень дотошно и досконально изучал именно психологические аспекты религиозного опыта (а, в нашем случае, эзотерического: говорить об этом мы можем, учитывая то, что, с феноменологической точки зрения, определения религии и эзотерики будут совпадать). Джеймс показал, что очень часто внешние проявления интенсивного, глубокого религиозного переживания совпадают с симптомами различного рода психических расстройств (это и галлюцинации: зрительные, слуховые, тактильные; и экзотические состояния, внешне подобные эпилептическим припадкам, и т. д.): «Такой опыт можно отыскать лишь у людей, для которых религия не простая житейская привычка, а скорее остро-лихорадочное душевное состояние. Эти люди – “гении” в религиозной области; и как многие из тех гениев, чья деятельность достойна быть занесенной на страницы истории, эти великие начинатели часто проявляли симптомы нервной неустойчивости. И, может быть, у них больше, чем у гениев из других областей, проявлений психической ненормальности. Эмоциональная сторона их повышена до экзальтации; очень часто их внутренняя жизнь раздираема противоречиями, многие из них подвержены меланхолии в течение большей части своей жизни. Они не знают ни в чем меры, страдают одержи-

мостью, навязчивыми идеями; они впадают в экстаз, слышат голоса, у них бывают видения, словом, они дают целый ряд симптомов патологического характера. И нужно прибавить, что эти болезненные явления в большинстве случаев лишь усиливают их религиозный авторитет» [Джеймс 1993, 16].

Таким образом, можно утверждать то, что эзотерическое знание, приобретенное вследствие определенного интенсивного опыта, кардинальным образом влияет на сознание субъекта этого опыта. Однако необходимо отметить, что подобные изменения в исторически сложившихся формах эзотерики происходили всегда под четким контролем наставника; кроме того, им предшествовала специальная подготовка тела и сознания неопита. Когда же информация подобного рода оказывается в распоряжении человека с неподготовленным сознанием, то результат зачастую получается плачевным – это острые расстройства психики, депрессии, суицидальные настроения, все то, что Е. Г. Балагушкин называл «эсхатологической паникой» или «апокалиптической катастрофой», проводя классификацию новых религиозных движений, в основу многих из которых положено как раз эзотерическое знание прошлого [Балагушкин 1996].

Таким образом, проводя промежуточные итоги, необходимо отметить, что общедоступность эзотерики при отсутствии должной подготовки сознания человека адекватно воспринимать информацию такого рода приводит к негативным последствиям по нескольким моментам: профанация эзотерического знания; усложнение функционирования таких понятий, как «эзотерика», «мистика», «окультизм», «магия» и т. п. в научном обиходе; негативное влияние на психическое здоровье человека.

Однако поставленный нами в начале исследования вопрос можно рассмотреть и с иной позиции. Ведь эзотерические знания так или иначе влияют и на академическую науку. Достаточно вспомнить тот факт, что многие современные научные дисциплины зарождались в рамках тайных орденов и обществ (к примеру, пифагорейцы или средневековая традиция алхимии). Поэтому вполне резонно предположить, что и современная ситуация доступности эзотерических знаний может повлиять на дальнейшее развитие многих научных дисциплин, как гуманитарных, так и естественнонаучных. Все дело в том,

что, как писал Томас Кун, «едва ли любое эффективное исследование может быть начато прежде, чем научное сообщество решит, что располагает обоснованными ответами на вопросы, подобные следующим: каковы фундаментальные сущности, из которых состоит универсум? Как они взаимодействуют друг с другом и с органами чувств? Какие вопросы ученый имеет право ставить в отношении таких сущностей, и какие методы могут быть использованы для их решения? По крайней мере, в развитых науках ответы (или то, что полностью заменяет их) на вопросы, подобные этим, прочно закладываются в процессе обучения, которое готовит студентов к профессиональной деятельности и дает право участвовать в ней» [Кун 2001, 27 – 28]. Однако и эзотерика ставит перед собой вопросы подобного характера; в первую очередь, это касается мировоззренческих вопросов. Иными словами, мы говорим о способе формирования научной парадигмы и возможности влияния эзотерики на ее изменение. В. Стейс, рассматривая вопрос о познавательных потенциях мистики, писал, что многие философские доктрины прошлого часто источником своим имеют именно мистическое откровение [Stace 1960, 7].

Следует отметить, что в методологическом отношении эзотерическое и научное знание имеют много общего. В первую очередь это касается магии, которую вообще можно было бы назвать нетрадиционной наукой, а если учесть исторический контекст, тогда она с полным правом может называться традиционной. Речь идет о том, что и наука, и эзотерика предполагают, что они знают, каков на самом деле окружающий нас мир, знают о наличии неизменных законов, управляющих мировым порядком; разница состоит только в определении этих законов, в ином рассмотрении причинно-следственных связей. При этом превалирующая позиция науки, как казалось, к примеру, Дж. Дж. Фрэзеру, далеко не так однозначна: «Мы обязаны науке невероятными открытиями. Научные идеи проясняют наш дух и улучшают нашу жизнь. В то же время наука вытесняет позитивные достижения более ранних эпох и вследствие этого лишает нашу жизнь многих возможностей. Сказанное о науке справедливо и в отношении известных нам сегодня мифов, религий, магических учений. В свое время они также приводили к невероятным открытиям, также решали

проблемы и улучшали жизнь людей. Нельзя забывать, сколькими изобретениями мы обязаны мифам!» [Фейерабенд].

Определение нормальной науки по Томасу Куну, как такой, которая «основывается на допущении, что научное сообщество знает, каков окружающий нас мир. Многие успехи науки рождаются из стремления сообщества защитить это допущение, и если это необходимо — то и весьма дорогой ценой. Нормальная наука, например, часто подавляет фундаментальные новшества, потому что они неизбежно разрушают ее основные установки» [Кун 2001, 28] великолепно подтверждается критикой научного мировоззрения, представленной Полом Фейерабендом: «Идеология ученых редко подвергается исследованию. Ее либо не замечают, либо считают безусловно истинной, либо включают в конкретные исследования таким образом, что любой критический анализ необходимо приводит к ее подтверждению» [Фейерабенд].

Однако рано или поздно устоявшаяся научная парадигма, согласно теории научных революций Куна, начнет подвергаться «нападениям» со стороны тех фактов, которые не могут быть адекватно разъяснены в ее рамках. Таким образом, происходит расшатывание устоявшейся (а скорее — застывшей) системы: «И когда это происходит, — то есть когда специалист не может больше избежать аномалий, разрушающих существующую традицию научной практики, — начинаются нетрадиционные исследования, которые, в конце концов, приводят всю данную отрасль науки к новой системе предписаний (commitments), к новому базису для практики научных исследований. Исключительные ситуации, в которых возникает эта смена профессиональных предписаний, будут рассматриваться... как научные революции» [Кун 2001, 29].

Вполне возможно, что растущая популярность эзотерики, как среди обывателей, так и в академических кругах, постепенно приведет к формированию новой научной парадигмы, в рамках которой будут уживаться рационалистическое мышление и эзотерическое, наука и религия, ведь, как справедливо замечал А. Эйнштейн, «наука без религии неполноценна, а религия без науки слепа».

Таким образом, подводя итог нашей работе, следует отметить, что избранный нами в качестве объекта исследования феномен является неоднозначным, как и многие другие, по-

добные ему. Общедоступность эзотерики может привести к совершенно разным, можно даже сказать, противоположным последствиям, первые ростки которых можно наблюдать уже сейчас: это и нивелирование эзотерики до уровня развлекательной литературы на каждый день, и постоянно повышающийся интерес к вопросам эзотерики со стороны академической науки, и сложности, которые испытывают современные ученые при попытке исследовать этот, безусловно, сложный и многогранный феномен. Данная работа не претендует на однозначное решение поставленного вопроса, скорее, основной задачей ее была попытка сформулировать возможные варианты развития событий, что способствовало бы последующим исследованиям в этой области.

ЛИТЕРАТУРА

Балагушкин Е. Г. Новые религии как социокультурный и идеологический феномен // *Общественные науки и современность* (1996). № 5. С. 90 – 100.

Джеймс В. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993.

Капранов С. В. Некоторые подходы к понятию «мистика» // Вторые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: Материалы научной конференции. Санкт-Петербург, 17 – 19 февраля 2005 г. СПб: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. С. 239 – 243.

Кун Т. Структура научных революций / Пер. с англ.- М.: АСТ, 2001.

Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды / Пер. с исп. Сост., предисл. и общ. ред. А. М. Руткевича. М.: Весь Мир, 1997.

Тарт Ч. Измененные состояния сознания. Москва: Эксмо, 2003.

Титомир Е. Г. До питання про поняття «квазіезотерика» // Дні науки філософського факультету – 2007: Міжнародна наукова конференція (18 – 19 квітня 2007 року): Матеріали доповідей та виступів. К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2007. С.168-170.

Титомир Е. Г. Перспективи дослідження езотерики в сучасному українському релігієзнавстві // Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія № 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: Зб. наукових праць. К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2007. № 16 (29). С. 86 – 93.

Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. 4-е изд. СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение», 2005.

Фейерабенд П. Против методологического принуждения. Очерк анархистской теории познания. [Электронный ресурс]: <http://psylib.org.ua/books/feyer01/index.htm/>

Хромец В. А., Титомир Е. Г. Систематизация эзотерики: к постановке проблемы // Четвертые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока: Материалы научной конференции. С.-Петербург, 7 – 10 февраля 2007 / Сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 792 – 798.

Stace W. T. *Mysticism and Philosophy*. L., 1960.

ХРИСТИАНСТВО И МИСТИКО- ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ

Г. Е. Боков

МОЛОДЕЖНАЯ КОНТРКУЛЬТУРА В США 1960-х гг.: МИСТИЦИЗМ И «РАДИКАЛЬНОЕ» ХРИСТИАНСТВО

Религиозно-мистические искания третьей четверти XX века были во многом определены становлением и утверждением молодежной контркультуры. Как и радикальные теологические проекты, отправной точкой для которых послужила идея о начале «пост-христианской эры», они были обусловлены необходимостью определять себя в новом, кардинально изменившемся послевоенном мире. Возникшие в 1960-е годы в ответ на кризис доверия по отношению к институту христианской церкви и насыщенные мистическими обертонами, контркультурные веяния сохраняются по сей день. Все это свидетельствует об актуальности обращения к религиозным аспектам контркультуры.

Понятие «контркультура», введенное в оборот американским мыслителем Теодором Роззаком (род. в 1933 г.), вошло в широкий обиход в конце 1960-х гг. и на тот момент оказалось точным выражением мироощущения «детей технократов», отрехнувшихся от господствующих принципов, идеалов и ценностей «отцов», от образа жизни и морали представителей истеблишмента. В своей работе «Создание контркультуры: Размышления о технократическом обществе и его молодежной оппозиции» он определял контркультуру как «культурную совокупность того, что радикально расходится с ценностями и нормами мэйнстрима нашего общества» [Roszak 1969, *xii*] и указывал на подспудно происходящий процесс кардинальных преобразований мировосприятия и форм поведения среди молодежи. Роззак позитивно оценивал этот процесс. Он подчеркивал, что имеет в виду отнюдь не социальную волну протеста, захлестнувшую США в 1960-е гг., а формирование и утверждение принципиально нового самосознания. По его мнению, именно революция на уровне сознания и обуслави-

вает создание контркультуры, то есть того «альтернативного объединения» взыскательной молодежи и горстки их взрослых наставников, сплотившихся против «технократического тоталитаризма», которое знаменует рождение новых ценностей и, в конечном итоге, создание нового общества [Там же, *xii – xii*].

Роззак отмечал, что во второй половине 1960-х гг. происходит активное обращение к таким «подлинно оригинальным увлечениям», как дзэн-буддизм, психоделики и коммунитарные эксперименты, то есть к разнообразным формам «альтернативного видения» действительности, имеющим мистические коннотации [Там же, *xii*], которые оказываются инструментами изменения сознания и основанием контркультуры. Еще более определенно Роззак высказывался об этом в работе «Там, где кончается пустыня: политика и трансцендентность в постиндустриальном обществе». Он обращается в ней к мистицизму, к «старому Гносису», мировидению, «рождающемуся из трансцендентного знания», то есть к исконному «религиозному импульсу», который, по его мнению, «был выхолощен из нашей культуры», но который вновь прорывается на свет [Roszak 1972, *xx*]. При этом характерно, что «новый мистицизм» противопоставлен у него как непосредственно христианской традиции, оказавшейся, по мнению представителей контркультуры, буквально «спяянной» с основаниями технократической цивилизации, так и религиозной институции в целом, независимо от конфессиональной направленности. «Религия церковей, религия Веры и Доктрины», – писал Роззак, – «есть последнее судорожное мерцание божественного огня перед тем, как он потухнет во тьме» [Там же].

Интересно отметить, что ситуация так называемого «религиозного брожения» (*religious ferment*), характеризовавшаяся активными религиозно-мистическими поисками среди молодежи, ведущимися за пределами Церкви, в 1960-е годы была связана и с переосмыслением христианства среди радикально настроенных западных теологов, пытавшихся дать осмысленный ответ на духовные запросы нового общества [Walsh].

Радикальная теология, или теология «смерти Бога, – неоднозначное явление американской протестантской мысли третьей четверти XX века, далеко выходящее за традиционные рамки христианского ортодоксального богословия. Как и для ряда других оригинальных теологических проектов,

появившихся на свет в этот период под эгидой «секулярной теологии», для теологии «смерти Бога» было характерно осмысление места и значения человека в современном мире, ставшем, по выражению немецкого пастора-антифашиста Дитриха Бонхеффера, предвосхитившего все эти тенденции, «совершеннолетним». Однако радикальная теология имела свои специфические черты, которые позволяют нам угадывать в ней религиозно-нигилистические мотивы и обнаруживать точки сопряжения с контркультурными эсхатологическими и мистическими обертонами. Эти точки сопряжения характеризовались кардинальным пересмотром христианской традиции и догматики, в частности, основополагающей теистической категории трансцендентного Абсолюта.

Теология «смерти Бога» была наиболее ярко представлена в виде развернутой концепции у одного из лидеров этого направления – Томаса Альтицера (род. в 1927 г.). Она нашла отражение в его многочисленных работах, особенно в «Радикальной теологии и смерти Бога» (в соавторстве с Уильямом Хэмилтоном) [Altizer, Hamilton 1966] и «Евангелии христианского атеизма» [Altizer 1966]. Основополагающие идеи Альтицера формировались на протяжении десятилетий, начиная с самых ранних теологических трудов, появившихся на свет в начале 1960-х гг. и написанных под очевидным влиянием Мирчи Элиаде и Пауля Тиллиха [Боков 2008], проводивших в Чикагском университете в 1962 – 1964 гг. серию семинаров¹. Именно от них Альтицер воспринял постулат о значении истории религий для самоопределения человека в современном мире. Так, вслед за Тиллихом, призывавшим протестантских теологов продолжать уже начатый диалог с представителями религий Дальнего Востока, прочно укоренявшимися в США в этот период, поскольку это помогло бы по-новому оценить христианство [Tillich 1963, 65], и говорившему о значении религиозоведческой дисциплины для теологии [Тиллих 1995, 451 – 452], Альтицер предлагал в качестве своеобразного теологического инструмен-

¹ Альтицер – выпускник Чикагского университета, ученик И. Ваха и на тот момент – адъюнкт-профессор Университета Эмори, оказался среди самых активных участников этих семинаров, что было запечатлено на фотографии в популярном журнале «Тайм», в номере, посвященном памяти П. Тиллиха [Time 1965, 62].

тария использовать феноменологию религии¹. По его мнению, это означало бы создание принципиально нового проекта, то есть теологии, отвечающей потребностям современного общества. При этом целью стало бы «попробовать обнаружить смысл религии, которая будет наиболее уместна в наше время» [Altizer 1961, 10]. В результате он сформулировал стройную и достаточно сложную концепцию, в рамках которой переосмыслил основы христианской веры. Обратим внимания лишь на те ее аспекты, которые перекликаются с контркультурными тенденциями.

Альтицер утверждал, что смысл нового понимания религии заключается в решимости «покинуть всецело религиозную форму христианства», даже если она «содержала в себе почти все то, что христианство некогда знало как веру» [Altizer 1967, 40]. Иначе говоря, он, как и некоторые другие западные теологи, выступил против отождествления христианства с институтом церкви. Однако Альтицер шел дальше остальных. По его мнению, современное христианство не имеет ничего общего с первоначальной христианской «эсхатологической верой», которая была практически полностью выхолощена и продолжала существовать лишь в гетеродоксальных и еретических формах, проявившихся затем в трансформированном виде в богоборческом романтизме, в философии Ницше, в идеях «нового мистицизма» и т. д. Суть же этой веры заключалась в провозглашении Царства Божьего, в утверждении о том, что «жизнь во Христе, – которая и есть жизнь в Царстве Божьем, – освобождает христианина от ценности и действительности этого мира» [Altizer 1963, 107].

В противоположность этому, по мнению Альтицера, христианская «спиритуализация» и «деэсхатологизация», начавшаяся с периода патристики, и дальнейшее «сращивание Христа и цивилизации», определили формирование основных теологических категорий и ценностей, оторванных, как он полагал, от действительной жизни» [Там же, 108]. В этом противоречии, как он был убежден, и кроются причины происходящего в XX веке грандиозного и неизбежного коллапса западной цивилизации и крушение самих оснований ортодок-

¹ На это обращал внимание и непосредственный учитель Альтицера по Чикагской школе – Иоахим Вах.

сального и церковного христианства. Таким образом, объектом критики Альтицера, подобно критике лидеров контркультуры, оказывается как религиозный институционализм, так и теистический супранатурализм и дуализм, при котором «формы и категории нашей исконной христианской веры не относятся к реальному миру, в котором мы должны жить», и, кроме того, «оторваны от библейского основания» [Там же]. В такой ситуации, когда «все религиозные понятия утратили свое значение в нашем мире», по его мнению «в нашем действительном положении дел и в наших исторических условиях мы можем осознать только смерть Бога» [Там же].

Представление о «смерти Бога» – краеугольный камень радикальной теологии. Как пишет Альтицер, это единственный путь, ведущий в XX век, и «спасительное событие», принятие которого свидетельствует о подлинной эсхатологической христианской вере [Altizer 1967, 22, 15]. Утверждение «смерти Бога» и отвержение тринитарных вероисповедных форм, по его мнению, ведет к непосредственному принятию имманентной действительности, к открытию себя по отношению к историческому и эсхатологическому движению Воплощения Духа в плоть. В конечном счете, Альтицером была сформулирована концепция о кенотическом Христе-Слове, проявляющем себя «в средоточии радикально профанного» и находящемся в процессе постоянного обновления всех вещей, «преобразуя их с тем, чтобы они могли продвигаться по направлению к [эсхатологическому] Концу» [Там же, 51, 18].

Теологический радикализм Альтицера не следует рассматривать в отрыве от тех тенденций, которые нашли свое выражение в религиозном преломлении молодежной контркультуры конца 1960-х – начала 1970-х годов в США. Если говорить о точках сопряжения между ними, то следует отметить эсхатологические и религиозно-нигилистические мотивы, мистические элементы, новый утопизм, антиклерикальные и антиатеистические богоборческие тенденции, перекликающиеся с увлечениями дальневосточными религиозными практиками. Так, обращая особое внимание на состояние духовного кризиса западной технократической цивилизации, теоретики контркультуры утверждали, что христианство, будучи неразрывно с ней связано, способствовало расколу мира и сознания человека.

Иудео-христианское миропонимание, писал Алан Уоттс, – бывший англиканский священник, ставший миссионером дзэн-буддизма в США, – в своей основе пронизано рациональностью и авторитарностью, «моральной необходимостью и желанием утвердить свою правоту» [Watts 1960, 333]. По его мнению, в дзэн-буддизме «открывается совершенно новый взгляд на мир, способный коренным образом преобразить всю нашу культуру, в которой духовное и материальное, сознательное и бессознательное безнадежно расколоты», в связи с чем «в глубине души мы ощущаем неясное беспокойство по поводу искусственности или “противоестественности” как христианства с его разумной упорядоченной космологией, так и технического прогресса с его устойчивой тенденцией механизировать природный мир, и отчуждением человека от этого мира» [Там же, 333, 332].

Обращавшие особое внимание на состояние духовного кризиса технократического общества, на его тупиковый путь дальнейшего развития, признанные лидеры и теоретики контркультуры выражали очевидные эсхатологические мотивы. Они были убеждены в скором и неизбежном наступлении «Великого Конца» западной цивилизации и настаивали на том, что грядет рождение принципиально нового мира. В этой связи религиозный аспект оказывался важнейшей составляющей: на первый план не случайно выдвигались мистически окрашенные нетеистические мотивы, противопоставленные теологической категории теистического Абсолюта. По замыслу представителей контркультуры, дальневосточные психотехники и психоделические практики приводили бы к снятию противоречий между трансцендентным и имманентным, к революции сознания и, в конечном счете, к установлению Новой Эры абсолютной гармонии. Показательно в этой связи и зарождение движения New Age в конце 1960-х гг., в котором на все лады обыгрывалось представление о начале «Эры Водолея» – новой эпохи, в которой «конфликтность Рыб», то есть привнесенное христианством (или – в христианство) противоречие между духом и материей, будет преодолено.

Безусловно, для послевоенного мира новые эсхатологические мотивы во многом оказались определяющими. Эти идеи разрабатывались в рамках культурфилософии, философии истории и философской антропологии с начала XX века, а со

второй половины 1960-х гг. они стали доминировать среди молодежи. Радикально переосмысляя основополагающие для ортодоксального христианства догматы, Томас Альтицер писал о том, что новая эпоха знаменует собой диалектический синтез продвигающихся навстречу друг другу сакрального и профанного, подлинное единство которых («*coincidentia oppositorum*»), по его мнению, фактически и означало утверждение Царствия Божьего. Радикальный христианин, отмечал он, «унаследовал как древнюю пророческую веру в то, что откровение продолжается в истории, так и эсхатологическую веру, которую можно проследить в традиции от Иоахима Флорского» [Altizer 1967, 27]. Она заключается, подчеркивал Альтицер, в исповедании того, что «мы сейчас живем в третью и последнюю эпоху Святого Духа, что новое Откровение появится в этот период, и что оно будет столь же отличаться от Нового Завета, как и сам Новый Завет от Ветхого, которому он был противопоставлен» [Там же]. Именно поэтому, писал он, «отвергая и культ, и доктрину», радикальный христианин «ищет абсолютного слияния с Иисусом или Словом и отрекается от Бога, который является высшим Творцом и трансцендентным Богом-Отцом» [Там же, 25].

Обращение к мистике, безусловно, также было приметой времени. Однако показательно, что в 1960-е гг. возникал «новый мистицизм», противопоставленный жестким аскетическим практикам, мистицизм гедонистического толка [Brown, 1959], проникнутый пантеистическими мотивами, навеянными ЛСД [Leary, 1968]. В то же время для формирования теоретической базы привлекались те же самые разнообразные источники, к которым, совершенно независимо от лидеров контркультуры, обращался и Альтицер. Так, например, особой популярностью стала пользоваться визионерская поэзия Уильяма Блейка с ее христианскими богоборческими мотивами. Альтицер усматривал в его творчестве наиболее полное выражение радикального христианства и непосредственное основание для радикальной теологии [Altizer 1967, 24], а Теодор Роззак – истоки формирования нового мистицизма и предпосылки для революции сознания и возникновения контркультуры [Roszak 1972, *xxvi* – *xxvii*, 144 – 148]. Средневекового мистика Мейстера Экхарта Альтицер называл одним из подлинных выразителей кенотической христологии [Altizer 1967, 62-63], а

оказавший значительное влияние на обращение контркультуры к нетеистическим дальневосточным мотивам буддолог Д. Т. Судзуки, – «экстраординарным» христианином, в образе которого угадывался «христианский буддист» [Suzuki 1957, 3 – 35].

В этой связи важно отметить, что обращение к буддийской традиции оказалось одной из специфических черт и для теологии «смерти Бога» Томаса Альтицера. Подобно лидерам контркультуры, предвосхищая их концептуальные построения, уже в начале 1960-х годов он выступил с обличительной критикой христианского ортодоксального супранатурализма и западных псевдо-ценностей. При этом, отвергая «привязанность к трансцендентному суверенному и безразличному Абсолюту», которого он считает «потусторонним врагом целостности и активности человеческой жизни в мире» [Altizer 1967, 21], Альтицер парадоксальным образом усматривал основополагающие мотивы первоначального христианства в буддизме.

По его мнению, когда речь заходит о таких западных идеях, как, например, личность, история, прогресс, мы имеем дело с категориями, которые никак не связаны с исконным христианством, а являются вторичными по отношению к нему. Так, Альтицер пишет, что представление об автономном субъекте, возникшее на основе христианского дуализма, постепенно стало доминирующим, однако при этом оно «есть всецело продукт западной секуляризации», «пост-христианской идеей» [Altizer 1963, 110]. В этой связи он обращает внимание на «принципиальную параллель» между понятиями Царствия Божьего, как оно, по мнению Альтицера, понималось в допатристической период и в мистической традиции радикального христианства, и нирваны в буддизме. Что касается первого, то он отмечает, что этот образ «никогда не был связан с рациональным пониманием ни Бога, ни мира», а знаменовал собой «Новое Творение, начало которого должно положить конец существующему порядку и структуре мироздания» [Там же, 108 – 109]. Альтицер утверждает, что это было подобно «осознанию достижения» нирваны посредством «внутреннего мистического видения», при котором происходит неизбежное растворение собственного «я», когда «и мир, и личность в нем исчезают» и происходит «радикальное преобразование всего того, что человек знает как бытие» [Там же, 109]. Особенность

«эсхатологической веры», отмечает он, заключается в том, что «новое бытие верующего столь тесно связано с Иисусом Христом и Царствием Божьим», что он сам «не имеет больше никакой автономной ценности или реальности» [Там же, 110]. То есть радикальный христианин постоянно «пребывает в Иисусе Христе и Царствии Божьим, он живет жизнью, которая не только открыта для трансцендентности, но и в действительности погружена в трансцендентность» [Там же]. Таким образом, заключает Альтицер, бытие радикального христианина – нечто совершенно иное, нежели автономное существование, представление о котором доминирует в западной традиции. «В соответствии с этим, – пишет он, – кажется очевидным, что подлинное христианское существование ближе к буддийскому бытию вне самости, чем к автономному существованию западного человека» [Там же].

Альтицер доказывал, что со «смертью Бога» в Иисусе Христе, – «события», которое, по его мнению, «можно постичь только верой» [Altizer 1967, 24], – в ходе воплощения Духа в плоть само сакральное мыслимо лишь как планомерный процесс перехода в профанное, влекущий за собой обоюдные преобразования священного и мирского. Начиная с этого спасительного для человечества акта самопожертвования или «самоотрицания» Бога, который «освобождает себя от целостности первоначального бытия» и становится «действительно и подлинно явленным в истории», больше не существует противоречия между трансцендентным и имманентным. Сама история «становится не просто ареной откровения, но самим воплощенным телом Бога» [Там же, 86]¹. В этом плане парадоксальной кажется и еще одна его параллель: в первоначальной и «более чистой форме» христианской веры, писал Альтицер, «история вообще не имеет никакой ценности, она рассматрива-

¹ С точки зрения радикальной и диалектической христианской теологии, как пишет Альтицер, принципиальный и основополагающий теологический принцип заключается в том, что «Бог веры отнюдь не является неизменным и неподвижным, а представляет собой нескончаемый и направленный вперед процесс самоотрицания (курсив мой – Г. Б.), чистую отрицательность или кенотическое преобразование» [Altizer 1967, 399]. Таким образом, по его мнению, радикальная вера – это «окончательный ответ на действительное присутствие и направленное вперед продвижение Бога в историю» [Altizer 1967, 399]. В конечном счете, согласно Альтицеру, именно Воплощение Бога и знаменует Его «самоотрицание».

ется с безразличием или с совершенным неприятием, и, таким образом, сложно увидеть, где пролегает решающее различие между христианским и буддийским отношением к истории» [Там же].

Следует отметить, что подобное восприятие мира было характерно и для контркультурного самосознания, имеющего очевидные мистические обертоны. Секулярный мир воспринимался им исключительно как иерофания, как «вечное сейчас», как «рай немедленно!» В этом смысле «*coincidentia oppositorum*» Альтицера парадоксальным образом соотносится с формирующимися в альтернативном ключе настроениями, которые он предвосхищает. В конечном счете, его обращение к многовековой гетеродоксальной традиции «радикального христианства», где ереси и мистические практики сосуществовали с богоборчеством и поэтическим визионерством и преломлялись через романтизм и философско-нигилистическую концепцию «смерти Бога», было подобно сосредоточенности Т. Розака на выявлении истоков альтернативного мироощущения, основной контркультуры, которые тот усматривал в тех же самых формах. Таким образом, мы можем заключить, что парадоксальный и неоднозначный проект теологии «смерти Бога» тем не менее явился вполне закономерным феноменом нового христианского самоопределения в эпоху 1960-х годов, то есть в период радикального переосмысления самих основ западной традиции, формирования новых идеалов и конвергенции различных религиозных смыслов в рамках контркультуры.

ЛИТЕРАТУРА

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

Тиллих П. Значение истории религий для теолога-систематика // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 442 – 454.

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

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

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

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

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

Leary T. The Politics of Ecstasy. New York: Putnam, 1968.

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

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

Tillich P. Christianity and Encounter of the World Religions. New York & London: Columbia University Press, 1963.

Time. October 29, 1965.

Walsh M. The Religious Ferment of the Sixties / Ed. BY Hugh McLeod. Cambridge: University Press, 2006.

Watts A. Beat Zen, Square Zen and Zen // The World of Zen: An East-West Anthology. Compiled, Edited, and with an Introduction by Nancy Wilson Ross. New York: Vintage Books. A Division of Random House, 1960. P. 331 – 340.

А. Г. Волкова

ПОЭЗИЯ КАК ОТКРОВЕНИЕ: РЕЦЕПЦИЯ ФРАНЦИСКАНСКОЙ МИСТИКИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ ЛИРИКЕ XVII ВЕКА

Францисканская мистика представляет собой особое явление христианского мистического опыта. В личности св. Франциска Ассизского соединились разнородные черты деятеля, миссионера, проповедника и созерцателя, мистика, воспринявшего стигматы. Эти две линии были впоследствии восприняты орденом францисканцев. Однако не совсем правомерно считать, что мистицизм стал отличительной чертой той ветви францисканцев, которую часто называют спиритуалами. Среди них – Якопоне да Тоди, Убертино Казальский, Анджело Кларенский – те, чьи произведения оказали влияние на поэзию самого Данте. Но среди других, «нерадикальных» францисканцев мистицизм как путь непосредственного общения, соединения человека с Богом проявился в сочинениях прежде всего св. Бонавентуры, описавшего ступени пути человеческой души к Богу.

Мистика имеет дело с опытом, невыразимым адекватно на человеческом языке. Поэтому для описания мистических переживаний часто применялся образный, метафорический язык, то есть язык поэзии, который не подлежит буквальной интерпретации. Мотивы францисканской мистики проникали и непосредственно в поэзию Европы, особенно в поэзию с религиозно-философской проблематикой. Для полноты рецепции и интерпретации европейской лирики необходимо обратиться к францисканской мистике как к своеобразному духовному «коду», помогающему прочтению и пониманию художественных произведений. С другой стороны, для исследования возможностей выражения мистического опыта важно рассмотрение духовной лирики, в которой поэтическим языком часто выражается то, что не поддается адекватному выражению средствами обычного языка.

Расцвет религиозно-философской европейской лирики пришелся на XVII век, который традиционно считается переходным временем в культуре и литературе. Именно в XVII веке остро ощущается разорванность, раздробленность мира. Человек чувствует себя одиноким, оставшимся один на один с хаотичной, изменчивой Вселенной: «человек конца Возрождения ищет опору не во вне, а внутри себя... Всплеск религиозного творчества на исходе Кватроченто и особенно в середине следующего столетия был обязан мучительному желанию обрести устойчивость, достичь равновесия между личностью и обществом... желание духовного обновления» [Дажина 1997, 190 – 191].

Рассматривая искусство XVII в., можно говорить о том, что францисканская духовность, влияние которой отчетливо ощущалось на протяжении веков, утратила свою силу. Даже в религиозной поэзии XVII в. трудно встретить имена св. Франциска и известных францисканцев, а также конкретные образы францисканской средневековой поэзии или проповеди. Это позволяет в некоторых случаях отрицать наличие текстуальной зависимости. Однако есть и другой род зависимости одного духовного явления (поэзии) от другого (францисканской мистики): эту зависимость можно назвать контекстуальной. Религиозная лирика XVII в. погружена в контекст духовных явлений и течений своего времени, связанных с духовностью предшествующих эпох. Примером различной

рецепции францисканской мистики может послужить лирика немецкого поэта Иоганнеса Шеффлера, более известного под псевдонимом Ангелус Силезиус (1624 – 1677).

Как правило, говорят о влиянии на творчество Силезия двух германских философов: средневекового мистика Мейстера Экхарта и современника Шеффлера, Якоба Бёме. Разумеется, некоторые особенности немецкой мистики нашли свое отражение в поэзии «Силезского Ангела». Однако творчество Ангелуса Силезиуса находилось как бы на стыке нескольких религиозно-философских систем: из протестантизма он перешел в католичество, став францисканским монахом, и при этом в стихах уходил от религиозных догм в сторону мистики. Неортодоксальность мистики Силезия рассматривалась исследователями неоднократно. Однако мотивы францисканской мистики, несомненно, присутствующие в его самом известном произведении «*Cherubinischer Wandersmann*» («Херувимский странник»), совсем не исследованы.

Сложность выражения мистического опыта на обыденном языке заключается в особом, часто невербальном характере мистики: «Именно в мистике сохраняются свидетельства возможности единства богознания и образа жизни...» [Мелих 2003, 28]. Попытка выразить невыразимое приводит к появлению особого языка: «Когда поэт-мистик сознает невыразимость в слове переживания Божественного и бесконечного, он обозначает невыразимое и таинственное с помощью иносказания или символа. ... Мы называем символом в поэзии особый тип метафоры – предмет или действие внешнего мира, обозначающие явление мира духовного или душевного по принципу сходства» [Жирмунский 2001, 322 – 323]. Именно метафорическим языком говорит в своем произведении Ангелус Силезиус, варьируя несколько мотивов францисканского мистического опыта. В «Херувимском страннике» нашли свое поэтическое выражение, по крайней мере, четыре аспекта францисканской мистики.

1) *Мистическое постижение Творца через творение.* Этот принцип не был новым для христианства, но был акцентирован именно францисканством: «Техника спиритуализации физического через возведение творений к их божественному источнику является древней чертой христи-

анской набожности... Знаменитая “Песнь брата Солнца” (св. Франциска Ассизского)... пытается подвести нас к более высокому осознанию Божественной славы...» [Grant 1979, 93]. В поэтическом языке Силезиуса принцип восхождения от созданий к Создателю выражается метафорой непрерывного пения-восхваления:

Die Creaturen sind Gottes Widerhall.
Nichts weset ohne Stimm: Gott höret überall,
In allen Creaturn, sein Lob und Widerhall

(Творения – это отзвук Творца.
Ничто не существует безголосым: Бог слышит повсюду,
Во всех созданиях Себе хвалу и песню)
[Ангелус Силезиус 1999, 116]¹.

С другой стороны, Силезиус говорит о творении как о «проекте», «наброске» (entwerffung) Творца:

Gott kennt man am Geschöpfte.
Got der verborgne Gott wird kundbar und gemein
Durch seine Creaturn, die sein' entwerffung seyn

(Творец познается через творение.
Бог, сокрытый Бог, предстает
В своих созданиях, которые есть Его образ)
[Ангелус Силезиус 1999, 136].

В этих строках Силезиус предстает вовсе не пантеистом, как и св. Франциск в «Песни брата Солнца»: Создатель и создание не тождественны, но находятся в отношении подчинения, подобного подчинению произведения своему автору. Мистическое прозрение Творца в творении выражено в лирике Силезиуса через музыкальную и «художественную» метафоры: Бог явлен как Дирижер вселенского хора и как Художник.

2) *Любовь как путь к соединению с Богом.* Соединение с Богом – конечный пункт мистического опыта. Францисканство рассматривает любовь в различных ее аспектах: одновременно и как путь к Богу, и как конечную цель этого пути. Память о божественной любви становится для св. Франциска тем центром,

¹ Здесь и далее подстрочник мой – А. В.

вокруг которого сосредоточивается его восприятие любви. В наставлениях, правилах и молитвах святого памятование о любви Бога к человеку находит свое частое выражение:

«Истинные миротворцы те, кто во всех злосчастиях, какие терпят в этом мире, *ради любви Господа нашего Иисуса Христа* хранят мир в душе и теле» (Наставления, XV, О миротворцах) [Истоки францисканства 1996, 96].

«Хвала Тебе, Господи мой, за тех, кто *прощает ради Твоей любви* и претерпевает лишения и труды» (Песнь брата Солнца, 10) [Истоки францисканства 1996, 140].

«Да поглотит, молю Тебя, Господи, *пламенная и сладостная сила любви Твоей* душу мою от всего, что под небом, *чтобы я умер от любви к любви Твоей, как Ты изволил умереть ради любви к любви моей*» (Молитва «Absorbeat», «Да поглотит...») [Истоки францисканства 1996, 146].

Значительная часть поэтических монодистихов пятой книги «Херувимского странника» посвящена любви в различных ее проявлениях, о чем свидетельствуют названия стихов: *Der Liebe ist alles Unterthan* (Любовь – превыше всего), *Die Lieb ists höchste Gutt* (Любовь – высшее благо), *Gott hat keinen eignern Nahmen als Liebe* (У Бога нет другого имени, кроме как Любовь). Многогранность любви, ее сложность и рациональная непознаваемость облекаются в дихотомическую форму антонимической пары:

Die Liebe ist Feuer und Wasser.
Die Lieb ist Flutt und Glutt: kan sie dein Hertz empfinden,
So löscht sie Gottes Zorn, und brennt hinweg die Sünden.

(Любовь – это огонь и вода.
Любовь – поток и жар: если она поселится в твоём сердце,
То она погасит Божий гнев и сожжет грехи)

[Ангелус Силезиус 1999, 382].

Понятие «любовь» метафорически выражается парой образов, «вода – огонь»: для адекватного выражения мистического переживания используется принцип *concordia discors* (или *discordia concors*) [Махов 2005, 98], или сочетания несочетаемого. Эта метафора продолжается в паре других образов: гнев Божий – это огонь, загашаемый любовью; грехи – грязь, сжигаемая любовью. Этот поэтический прием может быть осмыслен

двойко: на стилевом уровне (как примета барочного стиля) и на уровне религиозно-философском (как попытка образно выразить мистическое откровение).

3) *Нищета*. Принцип отказа от имущества ради обретения жизни вечной, на первый взгляд, имеет мало общего с мистическим опытом. Однако для св. Франциска и для францисканства нищета означала не только отказ от материального, но и нищету в духовном смысле, то есть самоумаление, самоуничужение. Самоумаление для францисканства есть один из путей подражания кенозису Христа, «глубоко пережитый опыт человека, укорененный в подражании Христу, пришедшему к нам в образ бедном и униженном» [Францисканская харизма 2002, 19].

Смирение, самоумаление как нерациональный путь постижения Божественного выражен в поэтической системе Силезия вновь рядом антонимов:

Verkleinerung erhebt.
Verkleinere dich selbst, so wirstu gross mein Christ,
Je schnöder du dich schätzst, je würdiger du bist

(Умаление возвышает.
Христианин, умали себя, и станешь большим,
Ведь чем более ты скрываешься, тем ты достойнее)
[Ангелус Силезиус 1999, 388].

Две пары антонимов здесь выражают суть понятия смирения, «меньшести»: «умаление – возвышение», «сокрытый – достойный». При этом слова второй пары являются антонимами лишь контекстуально, на уровне распространенной барочной метафоры: то, что сокрыто, – это сокровище, оно лучше, достойнее того, что явно. Как и в случае с концептом любви, здесь невыразимый опыт переводится в вербальную сферу антиномичным путем, или путем соединения несоединимого.

4) *Мистический образ Серафима*. Как известно, францисканский орден получил название Серафического, а св. Франциска иногда называют Серафическим Отцом. Это связано с одним из самых мистических эпизодов в жизни святого: обретением стигматов на горе Верна [Первое житие 2006, 98 – 101].

В лирике Силезиуса образ-символ Серафима связывается с понятием любви:

Dass Seraphinische Leben.
Auss Liebe gehn und stehn, Lieb äthmen, reden, singen:
Heist seine Lebenszeit wie Seraphim verbringen (II. 254)

(Серафическая жизнь.
В любви ходить и жить, любовью дышать, говорить, петь –
Это и значит жить как Серафим)
[Ангелус Силезиус 1999, 184].

Любовь выступает здесь как принцип человеческого бытия, причем Силезиус обыгрывает известные слова апостола Иоанна, земным языком повествующего о небесных тайнах: «Бог есть Любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, И Бог в нем» (1 Ин. 4:16). Выстраивается своеобразная цепочка: жить в любви – жить в Боге – жить как Серафим – жить как св. Франциск – жить как Христос. В этом дистихе, как и в некоторых других, мы сталкиваемся с некоторой рационализацией мистики, с попыткой ее перевода в сферу мысли путем использования перифразов (св. Франциск – Серафим) и библейских аллюзий (жить в любви – жить в Боге).

Таким образом, мистический опыт находит свое выражение в поэтическом языке через метафоры, а также через особый прием соединения несоединимого, напрямую связанный с евангельской историей спасения: «Одновременная истинность противостоящих идей: страдание Христа – ...наше исцеление; Его смерть – наша жизнь; Его унижение вместе с тем – Его слава; терновый венец – та же корона...» [Махов 2005, 108-109]. Для рецепции и интерпретации религиозной поэзии важна ее связь не с рациональным, схоластическим путем постижения Божественного, а с непосредственным опытом общения с Богом. Поэзия становится своего рода богословием на высшем уровне, откровением. Об этом феномене говорила Эдит Штайн в своем исследовании «Наука Креста»: «Для творческой натуры естественно преобразовывать то, что воздействует на нее внутренне, в образ, требующий внешнего выражения... всякое

настоящее искусство становится «откровением» и всякое творчество – святым служением» [Винарова 2006, 14 – 15].

ЛИТЕРАТУРА

- Ангелус Силезиус*. Херувимский странник. СПб.: Наука, 1999.
- Винарова Л.* Предисловие / *Св. Хуан де ла Крус*. Темная ночь. М.: Общедоступный православный университет, 2006.
- Дажина В. Д.* Радикальные религиозные движения XVI века и маньеризм / *Культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи*. М.: Прогресс-традиция, 2003.
- Жирмунский В. М.* Поэтика русской поэзии. СПб.: Азбука-Классика, 2001.
- Истоки францисканства. М.: Духовная библиотека, 1996.
- Махов А. Е.* *Musica literaria: Идея словесной музыки в европейской поэтике*. М.: Intrada, 2005.
- Мелих Ю. Б.* Персонализм Л. П. Карсавина и европейская философия. М.: Прогресс-Традиция, 2003.
- Первое житие св. Франциска // *Цветочки св. Франциска Ассизского*. СПб.: Амфора, 2006.
- Францисканская харизма. М.: Издательство Францисканцев, 2002.
- Grant P.* *Images and Ideas in Literature of the English Renaissance*. L.: The Macmillan Press, 1979.

К. Б. Ерофеев

КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ И МАСОНСТВО

Несмотря на продолжительность существования масонства и на то, что ему к настоящему времени посвящено свыше 60 000 работ, оно остается плохо изученным явлением, особенно в странах западной христианской традиции. Более того, многие люди на основании слухов составили о нем весьма негативное мнение. Данное мнение активно поддерживается религиозными организациями (хотя и не всеми). Давним и последовательным критиком масонства является и католическая церковь.

«Цели масонства, которые и составляют теорию, или доктрину, не формулируются обычным языком общепринятых понятий. Масоны утверждают, что их учение выражено в символах, которые поддаются восприятию благодаря тому

или иному ритуалу, но ритуал сам по себе различен. Отсюда следует, что франкмасонами были созданы многочисленные обряды, или масонские системы. Подобный способ выражения доктрины, часто оказывающийся сродни оккультизму, в течение долгого времени представлял собой камень преткновения не только для понимания теории, но и для интереса, который можно к этой доктрине питать. Развитие современной мысли поколебало эти представления. Литература, искусство, сама наука вновь вызывают к жизни теории, которые прежде казались устарелыми, а теперь выглядят опережающими или предвосхищающими свою эпоху. Сейчас охотно и всерьез говорят о герметической философии (основанной на толковании древних текстов). Что касается масонства, то пытливые умы с любопытством и симпатией все больше и больше обращаются к масонской мысли, к тому, что великий французский масон Освальд Вирт называл масонизмом» [Нодон 2004, 7 – 8].

Регулярное масонство предусматривает веру в Бога и бессмертие души, наличие священных книг (обычно Библии), равенство братьев в ложе, наличие тайн и символический метод учительства. Масонские символы имеют гностическую, действующую или христианскую интерпретацию. Например, масонский символ «G» можно трактовать и как «Бог геометрии». Даже такие общеизвестные христианские символы, как крест или аббревиатура INRI, могут иметь различное объяснение в масонстве. Ряд обрядов в масонстве и христианстве могут иметь одинаковое название, но нести различную смысловую нагрузку. Так, масонское крещение имеет характер инициации, приобщения к масонскому обществу. «На деле масонский обряд инициации восходит к традициям античных мистерий, герметизма, астрологии, алхимии» [Карпачев 2003, 190]. Масоны имеют ряд понятий, заимствованных ими из христианства: «алтарь», «Альфа и Омега», «дельта священная». Хотя в масоны могут быть приняты не только христиане, но и мусульмане, иудеи и представители многих других традиций, на алтаре в ложе будет лежать прежде всего Библия; впрочем, масоны не отрицают и иные «священные книги».

«Масонство имеет все признаки религии (храмы, алтари, молитвы, богослужение, облачение, праздники, иерархия, обряды посвящения и погребения; моральные нормы, обещание

награды или возмездия в будущей жизни» [Афанасьева 2007, 239].

Масоны празднуют дни Иоанна Богослова (Евангелиста) (приурочивая праздник к возрождению мира после зимнего солнцестояния, Иоанна Крестителя¹, Иова (покровитель масонской благотворительности), царя Соломона (строитель Храма в Иерусалиме²).

Как утверждают сами масоны, инициация (посвящение) опирается на традицию, а «традиция, по свидетельствам более чем сотни историков, восходит к самому Господу Богу и имеет в качестве отправной точки эпоху хаоса. Бог создал свет, следовательно, Бог – это первый масон» [Moreau 1837, 1]. Кроме того, «древние масонские предания гласят, что наше общество существовало в различных Солнечных системах еще до создания земного шара» [Moreau 1823, 20].

«Согласно одной из легенд, Адам был посвящен в масоны на востоке рая самим Вечным Отцом. Это способ заявить, что франкмасонство существовало всегда, если не в форме деятельности, то по крайней мере как потенциальная возможность ее появления, поскольку масонство отвечает первостепенным потребностям человеческого духа» [Нодон 2004, 12].

Существуют и другие масонские легенды, в которых оригинально преломляются ветхозаветные и новозаветные символы и понятия. Самый старый масонский текст, представляющий собой поэму конца XIV в., известный под названием «Manuscript Regius», прославляет «четырёх венценосных мучеников», которые были покровителями ремесла. В эпоху Диоклетиана пять каменотесов отказались изваять статую языческого божества. Их казнили. Четыре солдата, отказавшиеся воскуривать фимиам перед алтарем Эскулапа, были также приговорены к смерти. Девять мучеников, казненных в один день, были похоронены в общей могиле. В 310 г. папа Мельхиат называет четырех солдат *Quatuor Coronati* (Четыре венценосных мученика). Позже их стали смешивать с каменотесами, которые были их товарища-

¹ Иоанн Креститель считается покровителем масонов. Именно в его день, 24 июня 1717 года, была основана первая организованная ложа. День памяти Иоанна Крестителя отмечается как главный масонский праздник

² Символика строительства храма активно используется в старших степенях масонства.

ми по несчастью. Эти каменотесы сделали покровителями профессии строителей.

Большинство профессиональных легенд происходит из Библии. В книге «Рукопись Кука» («Manuscrit Cooke», XV в.) появляются персонажи Ветхого Завета – Иавал, Иувал и Тувалкаин. Главная легенда, которой теперь придается глубокое символическое значение – легенда о Хираме.

Ее истоки можно найти в Третьей книге Царств: «И послал царь Соломон и взял из Тира Хирама, четырнадцатого сына одной вдовы, из колена Неффалимова. Отец его, Тирянин, был медник; он владел способностью, искусством и производил у него всякие работы» (3 Цар. 7:13 – 14). Масонские обряды значительно расширили этот библейский текст, создав рассказ о трагической смерти Хирама. Комментарий к этому рассказу составляет основную часть церемониала по возведению в степень мастера. Кроме того, Хирам отождествляется с Адонирамом, который руководил работами по строительству Храма (3 Цар. 4:6).

Масонская «Книга уставов» (1723 г.) утверждает, что «масон не может быть ни глупым атеистом, ни распутным безбожником» [Карпачев 2003, 158]. Авторство Книги не без основания приписывают Жану-Теофилю Дезаюлье (1683 – 1744), пастору, капеллану принца Уэльского.

И тем не менее, спустя всего 21 год после основания масонства, католическая церковь запретила своим членам состоять в ложах. В Апостольском послании «In Eminentis Apostolatus specula»¹ от 28 апреля 1738 г. папа Климент XII обвинил масонов в религиозном индифферентизме и возможном причинении вреда Церкви. Эта оценка масонства сохранилась до сего дня. Начиная с 1738 г. семь других пап также обвиняли масонство. Среди основных папских документов можно назвать следующие:

- Бенедикт XIV – «Providas» («О франкмасонах»), 18. 05. 1751;
- Пий VII – «Ecclesiam» («О франкмасонах»), 13. 09. 1821;

¹ В традиции католического канонического права папские энциклики получают наименование по их начальным словам на латыни. При этом, в отсутствие официально утвержденного Ватиканом перевода посланий на русский язык, их латинские названия на также не переводятся на русский. Но в ряде посланий в качестве наименования на русском языке указывается фраза, имеющая ключевое значение для понимания смысла послания.

Лев XII – «Quo graviora» («О секретных обществах», 13. 03. 1825;

Пий VIII – «Traditi Humilitati» («Программа понтификата», 24.05.1829;

Григорий XVI – «Mirari vos» («О либерализме и религиозном индифферентизме») (15. 08. 1832).

«Quanta cura» («Осуждаемые распространенные ошибки») 08. 12. 1864;

«Multiplices inter» («Защита духовного единства») 25. 09. 1865;

«Esti multa» («Церквям Италии, Германии и Швейцарии») 21. 11. 1873;

Папа Пий IX издал за четверть века 6 антимасонских энциклик:

«Qui pluribus» («О вере и религии»), 09. 11. 1846;

«Quibus quantisque malis» («Высказывание Папы о масонстве»), 20.04.1849;

«Apostolicae sedis» («Апостольское видение»), 12. 10. 1869;

Папа Лев XIII – пять:

«Esti nos» («О положении в Италии»), 15. 02. 1882;

«Humanum genus» («О масонстве»), 20. 04. 1884;

«Ab apostolici» («О масонстве в Италии»), 15. 10. 1890;

«Praeclara gratulationis publicae» («О единении христиан»), 20. 06. 1894;

«Annum ingressi» («Католическая церковь и масонство»), 18. 03. 1902.

В Кодексе канонического права 1917 г. (ст. 2335) утверждается, что католики не могут вступать в масонские ложи либо парамасонские организации под угрозой отлучения. В Кодексе канонического права 1983 г. (ст. 1374) эксплицитные упоминания о масонах отсутствуют, но католикам запрещается участвовать в антицерковных организациях. 26 декабря 1983 г. Конгрегация вероучения за подписью кардинала Й. Ратцингера (в настоящее время Папы Бенедикта XVI) опубликовала Декларацию о масонских объединениях, подтвердившую отрицательное отношение Церкви к масонству и запрет преподавания церковных таинств масонам. В ней мы читаем: «Негативная оценка Католической Церковью масонских объединений остается неизменной, так как их принципы невозможно примирить с принципами Католической Церкви; поэтому примыкание

к ним по-прежнему запрещено. Верующие, которые принадлежат к масонским объединениям, находятся в состоянии тяжелого греха и не могут принимать Святое Причастие» [Тишкевич 2002].

Католик, вступивший в ряды масонов, отлучается от таинств, духовного общения с Христом, лишается христианского погребения, а также права быть крестным отцом. Масон, который хочет примириться с Церковью либо вступить в нее, должен прежде всего прервать все связи с ложей. Масонская деятельность, по мнению церкви, противоречит общественным и каноническим законам. Кроме того, католическая церковь полагает, что толерантное отношение к масонству создает нежелательный прецедент, который влечет за собой толерантное отношение к другим тайным обществам, гораздо более опасным для церкви и государства.

Церковь обвиняет масонское общество в том, что оно, представляемое его членами как нерелигиозное, на деле является антихристианским и антикатолическим. В ложах разрушается в теории и практике церковная доктрина, их члены транслируют антикатолические взгляды, проповедуя «религиозный индифферентизм и презрение к ортодоксии и церковному авторитету» [Catholic Encyclopedia]. Религиозный индифферентизм и мнимая толерантность опасны для общества. Церковь обвиняет масонство в том, что своей тягой к секретам и маскировке оно разрушает духовное здоровье человека. Масонство осуждается также за то, что оно связывает кандидатов в масоны клятвой верности тайному обществу в тот момент, когда они не имеют представления о будущих событиях в ложе. Католичество опасается, что масонские секреты могут быть связаны с деструктивной политической или антицерковной деятельностью, и с осуждением относится к тому, что масоны декларируют наказание за разглашение своих тайн – вплоть до увечья и смерти.

В ряде государств – Франции, Италии, странах Латинской Америки – масонство традиционно привлекает в свои ряды антиклерикалов, противодействующих общественному влиянию церкви.

Данные обвинения, выдвигаемые католической церковью на протяжении всего XIX века, свидетельствовали об определенном страхе клерикалов за свою монополию на духовность

в обществе. Массонство, без сомнения, отражало объективные процессы секуляризации и атеизации общества. Как показал XX в, основным конкурентом церкви стало вовсе не масонство, а атеистический марксизм и, в более мягкой форме, светский гуманизм. Несмотря на то, что некоторые масоны были активными марксистами и социалистами, объяснить социальные революции первой половины XX века одним лишь «масонским заговором» не представляется возможным. Ряд других обвинений (в наличии тайн, обрядов и клятв, которые могут привести масонов к отходу от церкви) носят в целом гипотетический характер.

Но все же, несмотря на веротерпимость, многие масоны настроены против католической церкви. Например, «Великая ложа Квебека делает вступления католика в ложу весьма затруднительным» [New Catholic Encyclopedia 1967, 134]. В масонских организациях преобладает антикатолическая атмосфера. Так, генерал Альберт Пайк (1809 – 1891), один из известнейших американских масонов, признавал католичество «смертельным врагом». В своем письме итальянскому Великому командору Тимотео Риболи от 28 декабря 1886 года он писал, что «папство в течение тысячи лет являлось палачом гуманизма и веками бесстыдно претендовало на духовную власть» [New Catholic Encyclopedia 1967, 134]. Многие государства запрещали масонство: Голландия в 1735 г., Швеция и Женева в 1738 г., Цюрих в 1740 г., Берн в 1745 г., Испания, Португалия и Италия в 1738 г., Бавария в 1784 г., Австрия в 1795 г., Баден в 1813 г., Россия в 1822 г. В последующие годы различные нацистские, фашистские и коммунистические режимы преследовали масонов.

Но, несмотря на запреты, участие католиков в ложах во все времена было весьма представительным.

Несколько католиков были великими мастерами в Великой ложе Англии в XVIII веке. В частности, великим мастером в 1730 г. был граф Сассекса, граф Норфолка. Лорд Роберт Эдвард, лидер католической общественности Англии, был избран великим мастером в 1772 г. и оставался в этой должности 5 лет. Английская королевская семья также тесно связана с масонством. Король Эдвард VII был великим мастером с 1874 по 1901 гг. Георг VI также был активным масоном, его брат Эдвард VIII, известный более как герцог Виндзорский после отрече-

ния от престола, в прошлом был провинциальным великим мастером. Также масонами являются многие служители англиканской церкви.

Великая ложа Ирландии, созданная в 1725 г., приняла немало католиков-мирян и даже священнослужителей. В настоящее время масонами в Ирландии являются протестанты.

Во Франции масонство получило широкое распространение начиная с 1721 г. В этом году в Дюнкерке англичане основали первую ложу. Масонство оказало немалое влияние на деятелей Просвещения, в частности, на Вольтера, который пользуется неизменным уважением французских масонов до сих пор. Масоном являлся император Наполеон, а его брат Жозеф с его ведома стал великим мастером в 1805 г. Начиная с правительства МакМагона в 1877 г. и заканчивая 1941 г., когда масонство было запрещено маршалом Петеном, масоны имели самое серьезное влияние на политическую элиту Франции. Значительное число источников называют вольными каменщиками экс-президентов Ф. Миттерана и Ж. Ширака.

Великая ложа Бельгии известна своей резкой антикатолической позицией. Бельгийскими масонами в 1834 г. был основан Брюссельский университет, который используется ими как антикатолическая трибуна.

В 1769 г. испанцы учредили первую независимую ложу; дочерняя английская ложа была основана в Мадриде (Испания) в 1770 г. В годы Гражданской войны масоны активно поддерживали демократическое правительство и после падения диктатуры Франко пользуются активной поддержкой новых властей.

В *Португалии* масонство появилось в 1735 г. Оно добивалось снижения влияния иезуитов и консервативных католиков на общественную жизнь. Они добивались сокращения преподавания религии в школе. В послевоенное время при диктатуре Салазара масонство было под запретом.

В *Италии* первая ложа была открыта в Неаполе в 1764 г., а Гарибальди основал ложу в Палермо в 1860 г. Муссолини закрыл ложи и снял все масонские символы с монументов и общественных мест.

Отметим, что католическая церковь неизменно и небезосновательно обвиняла масонство в религиозном безразличии. Как сказано в уже упоминавшейся нами «Книге уставов»,

«хотя в старые времена масонам приходилось исповедовать ту религию, которая в этой стране существовала, независимо от того, что это была за религия, в наши дни считается более правильным подчинить масонов лишь той религии, относительно которой все люди согласны друг с другом. При этом за каждым остается его собственное мнение. Это значит, что масоны должны быть людьми порядочными и верными, честными и достойными уважения, каким бы именем не называлось наше вероисповедание и какие бы религиозные догматы ни отличали нас от других людей. Таким образом, масонство становится центром объединения и способом завязать искреннюю дружбу между людьми, которые иначе могли бы вечно оставаться чужими друг другу. Воистину это была великолепная декларация терпимости под видом простого деизма естественной религии. Однако не следует преувеличивать, утверждая, что эта терпимость доходила до провозглашения свободы совести. Факты показывают, что цель здесь состояла главным образом в том, чтобы избегать каких бы то ни было конфликтов внутри лож между католиками и сторонниками англиканской церкви» [Нодон 2004, 44 – 45].

На организацию огромное влияние оказывали политические и религиозные обстоятельства. Когда в Англии разразилась борьба между королевской династией Стюартов и парламентом, а позже между Стюартами и Оранской, а затем Ганноверской династиями, то политические партии постарались всячески использовать влияние гильдий и строительных корпораций, являвшихся парамасонскими организациями, а в дальнейшем и масонских лож. В частности, этим воспользовались Стюарты, особенно в отношении масонов. Этот союз был тем более легким и законным, что для масонов их религиозные и католические обязанности оставались первостепенными.

Но с приходом к власти протестантского короля Вильгельма III Оранского в масонстве обозначилась дискуссия на тему, что понимать под *верностью святой церкви*. Мало-помалу протестантская тенденция завоевывала свои позиции, и оба клана – католический и протестантский – соседствовали в масонских ложах, соблюдая видимую терпимость, о которой заявляла и та, и другая сторона (как сторонники Стюартов, так и члены Оранской династии). В 1813 г. была образована Великая объединенная ложа старых франкмасонов Англии, которая

окончательно объявила о верности святой церкви. Было сделано крайне важное замечание, что святая церковь – отныне церковь англиканская, хотя указывать на это необходимости и не было. Именно в отходе масонов от поддержки католицизма кроется ответная антимасонская риторика Святого престола.

Тем не менее примечательно, что 270 лет со дня создания Великой ложи, 13 июля 1987 г. постановлением общего синода англиканской церкви масонские ритуалы были признаны еретическими и богохульными. Церковь предостерегала своих верующих, говоря о несовместимости практики масонства с принадлежностью к христианской вере. Это суждение можно было связать с затруднениями, испытываемыми англиканской церковью, и с осуждением, которое Римско-католическая церковь снова высказала в отношении масонской доктрины в 1983 – 1985 гг. Как бы то ни было, Великая объединенная ложа просто заменила в своих обрядах некоторые слова и символические выражения, выглядевшие двусмысленно, а Генеральная ассамблея епископов, которая одна только может принимать решения, не ратифицировала постановление синода.

Католическая церковь – не единственная в своем неприятии масонства, сходные запреты существуют в ряде протестантских и восточных православных деноминациях. Среди других противников масонов можно, в частности, назвать Христианскую реформатскую церковь, «Ассамблею Бога», квакеров, «Церковь Назарянина», «Свидетелей Иеговы», мормонов, «Армию спасения».

В Европе и США издается огромное количество антимасонских книг, где с библейских позиций дается осуждение масонской доктрине и практике [Mather, Nichols 1995; Ронгстад 1998; Берри 1994; Макдауэлл, Стюарт 1994]. В России критика масонства, как правило, носит необъективный и оскорбительный характер, а политические и идеологические обвинения не помогают дать библейскую характеристику этому явлению.

При этом многочисленные протестантские церкви разрешают своим членам состоять в братстве вольных каменщиков, либо относятся к такому членству индифферентно. Примечательно, что Русская православная церковь, несмотря на обилие обличительной антимасонской литературы, не имеет официальной позиции по отношению к масонству и

совместимости принадлежности человека к церкви и к масонскому ордену одновременно.

ЛИТЕРАТУРА

Афанасьева М. Масонство // Католическая энциклопедия. Т. III. М.: Издательство Францисканцев, 2007.

Берри Г. Дж. Во что они верят. М.: Духовное возрождение, 1994.

Карпачев С. П. Путеводитель по масонским тайнам. М.: Центр гуманитарного образования, 2003.

Макдауэлл Д., Стюарт Д. Обманщики. Во что верят приверженцы культов. Как они заманивают последователей. М.: Новая Жизнь, 1994.

Нодон П. Масонство / Пер. с фр. Г. Мирошниченко. М.: Астрель, АСТ, 2004.

Ронгстад Л. Дж. Ответ масонской ложе. СПб.: Лютеранское наследие, 1998.

Masonry (Freemasonry) // The Catholic Encyclopedia // [электронный ресурс]: <http://www.newadvent.org/cathen/09771a.htm#VIII/>

Mather G. A., Nichols L. A. Masonic Lodge. Grand Rapids: Grand Zonderman Publishing House, 1995.

Moreau. L'Univers maconnique. Paris: Lemoine, Renard, 1837.

New Catholic Encyclopedia. In 20 vols. Vol. IV. Washington, 1967.

Ю. Ю. Завгородний

ТОПОС ЗЕМНОГО РАЯ В КНИЖНОЙ КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ (на примере «Съказания отца нашего Агапия»)

Предлагаемая статья развивает наше предыдущее выступление, сделанное на первой научной конференции «Мистико-эзотерические движения в теории и практике» в 2007 году в Киеве [Завгородний 2008, 92 – 100]. На примере древнерусского апокрифического памятника «Съказание отца нашего Агапия» мы показываем, что мистические представления были свойственны книжной культуре Древней Руси в силу ее средневекового характера. Тем самым осуществляется попытка преодоления известного изречения Г. П. Федотова: «Мистицизм – редкий цветок на русской почве» [Федотов 2001, 124], которое, как ни странно, продолжает доминировать в со-

знании исследователей религиозно-философского наследия Древней Руси.

На этот раз будет рассмотрена та часть «Съказания отца нашего Агапия», в которой описывается пребывание паломника в Земном рае – сакральном максимуме христианского мира, сакральном Центре мира.

Принято считать, что «Съказание» было распространено на территории Киевской Руси уже в XI – XIII вв. [Рождественская 1987, 462; Мильков 1999, 626]. Русский перевод памятника «с греческого оригинала известен в списке XII века, в составе Успенского сборника. Более краткий текст этого «Сказания» с XIII века вошел в русские Прологи» [Рождественская 1980, 650]. Также это произведение – «один из древнейших славяно-русских апокрифов» [Рождественская 1987, 462], который, попав в богослужебную литературу, испытал ощутимые переделки, но «сохранил одно из древнейших на Руси представлений о рае» [Рождественская 1980, 650].

Мы анализируем текст «Съказания» по авторитетному списку упомянутого Успенского сборника [Успенский сборник 1971, 466 – 473] и издан в серии «Памятники литературы Древней Руси» [Съказание отца нашего Агапия 1980]. Полное название древнерусского памятника в Успенском сборнике следующее: «Съказаниѣ ѿца нашего агапія. чѣсо ради оставляють роды и дома своя. и жены и дѣти. и възьмѣше крѣсть и идоуть въ слѣдъ га. тако же ѣвангѣлиѣ велить» [Успенский сборник 1971, 466].

Необходимо отметить, что разработка темы Земного рая, как правило, не приветствовалась официальными церковными кругами. Явно или неявно они ограничивали ее. Ограничения касались и попыток изобразить Земной рай: «Такое сжатое описание Рая встречается во всех средневековых текстах, в том числе и в тех, где меньше учитываются условности. Например, в апокрифах, для которых характерно богатство образов, созданных народным воображением, которое не довольствуется убогими образами, предлагаемыми Церковью» [Кафоль 1994, 138]. И действительно, в «Съказании» главным образом описывается путь к Земному раю, его исключительная сложность и необычность, чем, собственно, сам Земной рай. Но на наш взгляд, в случае апокрифического «Съказания» рай описывается вкратце не благодаря существовавшему тогда цензурным,

идеологическим или стилевым ограничениям, а в связи с объективной сложностью: имеющимися возможностями языка передать особенности Земного рая¹.

В любом случае, при обращении к теме Земного рая все древнерусские тексты опирались на библейский базовый образец его описания (Быт. 2:8 – 3:24) и более позднее христианское предание. Сам же фрагмент из Ветхого Завета мог использоваться по-разному: а) от максимального к минимальному прямому цитированию или передачи содержания своими словами (ср., «Повесть временных лет» и «Чтения о Борисе и Глебе»; б) уступать место другим, не библейским комментариям (см., «Слово про Адама и воплощение Христа», «Беседа трех святителей», «Откровение Варуха»). При этом следует учитывать, что само христианство вобрало в себя некоторые из существовавших до него языческих представлений, в том числе и о сакральном Центре мира в виде Земного рая.

Занимая наивысшую позицию в картине мира Древней Руси, образ Земного рая конструируется своеобразной моделью, которая соответствовала представлениям того времени о благом месте наивысшего уровня. Его можно также охарактеризовать идеальным воплощением Небесного архетипа в земных условиях.

Прежде всего, Эдем, или Земной рай имеет географическую локализацию, а значит, он – материальный (хотя бы частично). И мы, рассматривая его описание, можем представить, какой была земля до проклятия за совершенный грех Адама и Евы. Мысль о Земном рае «связана для христианства (особенно сирийского, византийского и русского) с идеей освящения вещественного, телесного начала» [Аверинцев 1992, 364]. То есть идеальный, райский мир вполне реален, доступен

¹ В данном контексте следует отметить заслуживающие внимания выводы А. Гуревича, сделанные им на основании анализа многочисленных средневековых западноевропейских текстов: «Фантазии при описании Рая куда бледнее, нежели при изображении адских мук. Описание Рая человеческими средствами вообще невозможно, поэтому авторы видений то и дело прибегают к выражениям «несказанный», «невыразимый» и т. п., когда желают сообщить о сиянии Рая, об украшающих его драгоценностях, о пронизывающем его свете и наполняющих его благоуханиях или о радостях блаженных» [Гуревич 1977, 8]. Вместе с тем из содержания статьи, из которой приведена цитата, сложно понять: различает ли автор Земной рай и рай Небесный, или же полностью или частично их отождествляет.

конкретному чувственному восприятию, хотя и приближен к сфере Божественного. Но вместе с тем этот сакральный топос максимально удален от остального земного мира благодаря внутренним характеристикам, присущим только ему. Назовем наиболее содержательные из них.

Свет. Несмотря на то, что от земного мира Земной рай отделяет водное пространство (в нашем случае море), его окружают еще и стены (дополнительная граница-барьер, подчеркивающая исключительную значимость огражденного пространства): «яже суть от земли до небесе» [Съказание 1980, 158]. Само же райское пространство изображается безграничным, без малейшего намека на какие-либо границы. Создается впечатление, что существует всего лишь одна граница, которая сообщение с Земным раем делает максимально невозможным. Эта граница находится со стороны дольного мира, а за ней находится уже то, чему границы не присущи в принципе.

Одной из главнейших характеристик Земного рая выступает *свет*. Первое, что поразило отца Агапия, когда он вступил в Земной рай, был «свѣтъ седмерицею свѣтлѣи сего свѣта» [Там же, 160]».

Понятие света, которое используется в книжной культуре Древней Руси, в значительной мере (если помнить и о существовании языческого смыслового слоя) выступало рецепцией мотива света в его христианском понимании¹. Для христианства же «свет» – одно из ключевых понятий, с помощью которого христиане пытались объяснить отличие Божественной природы от земной. Тем самым «свет» начинает восприниматься как качество, присущее прежде всего Небесному порядку. Так, в Новом Завете читаем: «Я свет миру» (Иоан. 8:12). При перечислении Божьих имен, следуя Священному Писанию, Псевдо-Дионисий Ареопагит третьим, после «Я есть Сущий», «Жизнь», называет «Свет» [Дионисий Ареопагит 1991, 20]. Он же пишет далее, что свет, «будучи образом благодати, также произливается из Блага, поэтому-то [богословы], воспевая Благо, и именуют его Светом, то есть таким образом, в котором [наиболее] отражается первообраз» [Там же, 36]. Афанасий Александрийский, опираясь на библейские тексты, считал, что «свет есть Бог, а подобно свет есть и Сын; потому

¹ Подробнее см.: [Білоус 1999].

что он той же сущности истинного света» [Бычков 1991, 76]. По Псевдо-Дионисию Ареопагиту, свет разделяется на тот, который можно увидеть, воспринять органами чувств (физический свет), и постижимый разумом (духовный свет). Но в обоих случаях свет непосредственно связывается с высшей характеристикой бытия – Благом [Дионисий Ареопагит 1991, 36–39]. Более того, «вся информация в структуре небесной иерархии и от небесного чина к земному передается в форме духовного света, который иногда принимает образ видимого сияния» [Бычков 1991, 76].

Именно духовным проявлением света и наполнен Земной рай. Свет как бы постоянно напоминает про высокий статус этого места, поддерживая своим присутствием его святость¹.

Важной деталью описания Земного рая, которая указывает на его довольно высокую пространственную позицию, выступает необычная яркость света. Должно было пройти определенное время, прежде чем отец Агапий привык к необычному свету: «И егда въниде Агапии вънутрь узрѣ свѣтъ седмерицею свѣтлѣи сего свѣта, очи же его не можаста зрѣти на свѣтъ. И паде ниць на земли. Поимъ же мя человекъ старый приведе къ хрѣсту, его же бяше высота до небесе и бльщаше

¹ Семантика света играет чрезвычайно важную роль в глубинных (мистических) религиозных переживаниях (практиках) и прочно ассоциируется с ними. Более подробно эта тема излагается в следующих исследованиях: [Джемс 1992, Гроф 1993, Элиаде 2002, 151–191].

В. Мильков справедливо отмечает, что «категория света занимает исключительно важное место не только в большинстве религий, но и во всех религиозно-философских умозрениях. Познание Бога, его природы и сущности отождествлялось, как правило, со светом, понимаемым в реальном или метафорическом смысле. Культурная традиция греческой античности и византийского христианства дает основание многим исследователям говорить даже о таком феномене как философия солнца и метафизика света... Метафизичность света заключается в том, что он есть нечто тождественное, адекватное самому себе. Свет является абсолютно истинным в том смысле, что в качестве света ничего не скрывает за собой, по ту сторону самого себя» [Мильков 1999, 256–257]. Подтверждение сказанному можно найти в обстоятельной статье Ю. Кагана [Каган 1976], в которой анализируется понимание света в базовых для европейской мысли учениях, и работе Н. Исаевой [Исаева 1996], в которой неоднократно указывается значение света для индийской духовной традиции. Также важную роль играет свет в человеческом опыте умирания и в проблеме смерти, о чем свидетельствуют как западные ученые, так и Далай-лама XIV [Путешествие вглубь сознания 2005].

ся паче солнца. И поклониста ся прѣдъ крѣстомъ и сътвори-
ста молитву. И тако начать Агапии трыпѣти свѣтъ» [Съказание
1980, 160]¹.

Приведенная цитата сфокусирована вокруг попытки паломника языковыми средствами передать свой непосредственный опыт общения со священным (Божественным). И оказывается, что «свет, который сияет ярче, чем солнце» – чуть ли не самая адекватная попытка описать проявление священного (Божественного)². Однако, если человек все-таки способен увидеть Земной рай, хотя и не сразу (см., текст «Съказания»), то созерцание Бога-Отца остается вне его возможностей. Таким образом, свет, которым преисполнен Земной рай, как бы указывает на границу человеческих способностей относительно познания природы священного (Божественного).

Цвет – еще одна важная характеристика в описании Земного рая, непосредственно связанная со светом (сияющим светом) и выступающая в качестве материализованного (сконцентрированного) света. Категория цвета в связи с тематикой пространства чрезвычайно показательна. Она не только сохраняет и передает образно-символическое закодированное внутреннее значение, но и указывает на то, что цвет неотъемлем от пространства и усиливает или обесценивает его статус. «Цвета – это тоже смыслы. Смыслы особого языка – языка цвета. Из элементарных, монохроматических потоков создаются тексты, которые надо уметь понимать» [Налимов 1993, 59]³.

В описании Земного рая встречаем: «И лежаше хлѣбъ на ней бѣлѣи снѣга», «кладязь бѣлѣи млѣка», «виногради же сто-
яху различно имуще гръздовие: ово багъряно, ово чървлено,

¹ Необычное сияние света, описанное в «Съказании», напоминает соответствующие места из книг Ветхого (см., Быт. 3:2–6) и Нового (Матф. 17:2–8, Мк. 9:2–8; Лк. 9:29) заветов.

² Тесная семантическая связь между понятиями «святость» / «священное» и «свет» / «сияние» на основе лингвистического анализа была установлена В. Топоровым [Топоров 1988, 36 – 37].

³ На этой же странице в шестом примечании В.В. Налимов развивает свои размышления: «Напомним, что человек воспринимает не физическую реальность – длины волн или кванты энергии, а их психологические эквиваленты. Человек обладает цветовым языком, ментальным по своей природе. Можно говорить о цветовом сознании так же, как мы говорим о музыкальном сознании» [Налимов 1993, 59].

ово бѣло» [Съказание 1980, 160]¹. Упомянутые в «Съказании» цвета наиболее часто встречаются в Библии в тех случаях, когда рассказывается о проявлениях священного или же Божественного (см.: Исход 3:2; 28:5–6; Матф. 17:1–2, 28:2–3). То есть библейская цветовая семантика сохраняется в древнерусском апокрифе, указывая на довольно высокий статус Земного рая. Подтверждение сказанному мы находим и далее в тексте, который объясняет, что в виде плодов явились Агапию «душѣ суть человеческыя... поне бо живь человекѣкъ не может видѣти душъ человеческъ», «Хлѣбъ же съ небесныи есть и правдѣньныхъ душъ, источникъ же съ ангели пияють и правдѣньнии человекѣци» [Съказание 1980, 160]. Таким образом, цвет непосредственно демонстрирует высокий статус обозначаемого, тем самым указывая на присутствие священного. Семантика яркого и чистого цвета соотносится с указанием на присутствие Высшего начала, Божественности, которые проявляются в свете, сиянии и цвете.

Красота. Райское пространство, кроме максимального воплощения духовного и физического (цветного) света, содержит в себе еще и красу, символизируя сад. «В древнерусских представлениях саду отводилась роль одной из высших ценностей Вселенной» [Горский 1988, 123]. Иоанн, экзарх Болгарский, в прологе к «Шестодневу» в иерархии ценностей, следом за не-

¹ Если принять во внимание вывод А. Панченко о том, что «абсолютное большинство текстов, традиционно относимых к древнерусской художественной продукции, полностью или почти полностью лишено цвета» [Панченко 1968, 7], то рассматриваемый нами текст составляет исключение из этого большинства. В тексте «Съказания» с цветами (багряный, чръвленый, «яко злато», синий, зеленый, белый) мы встречаемся неоднократно. Чаще всего употребляется белый цвет. Такое предпочтение белому цвету отражает общую особенность древнерусской литературы, и его нельзя назвать особенностью именно «Съказания». «Оказывается, что и в эпосе, и в письменности наиболее распространенный цвет – белый (конечно, распространенность эта весьма относительна – белый также встречается редко, но все же неизмеримо чаще, чем другие цвета). Это, между прочим, относится и к переводным памятникам, в разное время вошедшим в славянские литературы» [Панченко 1968, 9]. Если же брать во внимание семантику белого цвета, то она, как в древнерусской культуре, так и во многих других традиционных культурах, обозначает прежде всего то, что ассоциируется с ритуально чистым и наполненным жизнеутверждающим началом [Абаева 1992, Вендина 1999, Лидова 1992, Накорчевский 2000, Панченко 1968]. Кстати, А. Панченко предложил вывод об универсальной символической функции, которую несет белый цвет, уподобляясь свету. При этом «эпитеты «белый» и «светлый» часто взаимозаменялись» [Панченко 1968, 11].

бом, солнцем и звездами, размещает сад: «И како не хотять радоватися, възыскающии того и разумевше, кого дѣля се есть небо солнцемъ и звѣздами украшено, кого ли ради и земля садом и дубравами и цвѣтомъ утворена и горами увяста» [Из Шестоднева 1980, 184]. А в «Откровении Варуха» приводится даже процесс посадки райского сада: «...и принесе миханиль маслнецю и въсади. и тго ради мл(с)тивъ наре(ч)сѧ миханль, а гаврилъ насади гавлонъ оуриль шрѣхъ рафанль къдѣлю. а сото-нанль лозоу. и вси англи по чиноу насадиша раи, и потомъ преда чавкоу раи» [Откровение Варуха 1999, 481].

Райская красота в образе сада дополнительно символизирует также и вечное счастье, достаток, безгреховное состояние, совершенное пространство. Из трех существующих представлений о рае в христианской иконографической и фольклорной традиции: рая как сада, рая как города и рая как небес, образ Земного рая из «Съказания отца нашего Агапия» тяготеет именно к саду и опирается на ветхозаветное описание Эдема¹. «Как бы то ни было, сад есть сад; образ Эдема строится так, что дает понятие, какой была бы земля, если бы ее не постигло проклятие за грех Адама и Евы» [Аверинцев 1988, 145]. Вместе с тем увиденный отцом Агапием Земной рай содержит в себе и элементы рая как Небес (прослеживается и новозаветная линия).

В виде необычного и обетованного топоса и представляется Земной рай в тексте «Съказания», резко контрастируя с остальной частью дольного мира: «Хлѣбъ же съ небесьнии есть и правдѣныхъ душъ, источникъ же съ ангели пиють и правдѣнии человекѣци. Видѣхъ же и ина брашьна ихъ же сласти нѣсть удобъ съказати, нѣсть бо имъ притѣча на семь свѣтъ. Их же бо сласти и вонѣ человекьска уста не могутъ исповѣдати. Простая же ядь яко и млѣко и медъ» [Съказание 1980, 160]. Внимание паломника сосредотачивается вокруг четко очерченного круга объектов, которые он встретил в том или ином локусе Земного рая. Структурирование райского пространства как раз и происходит по маршруту этих объектов, которые были или увиденны им издали, или их непосредственно посетил отец Агапий. Вот

¹ За основу была взята систематизация представлений о рае, изложенная С. Аверинцевым [Аверинцев 1988, 144 – 145; Аверинцев 1992, 364].

в такой последовательности можно представить маршрут паломника из древнерусского произведения:

1) стена (соответствует границе между профанным пространством и Земным раем). Она преодолевается благодаря помощи проводника-медиатора по раю св. Ильи Тезвитянина;

2) крест («приведе къ хрѣсту, его же бяше высота до небесе и бльщаше ся паче солнца», первая святыня Земного рая) – прохождение паломником своеобразной инициации (он привыкает к сиянию, осуществляя молитву вместе со св. Ильей: «И тако начать Агапии трыпѣти свѣт»);

3) скамья и стол («творение руку Господию») с чудесным хлебом («хлѣб же съ небесьныи ест и правьдньныхъ душъ»), ягодами и плодами («душѣ суть челоувѣчскыя») на столе (следующие святыни, вопрошание отца Агапия и объяснение св. Ильи) – рационализация, осознание увиденного;

4) водный источник (еще одна святыня: отец Агапий пьет воду из райского источника: «И просвьтѣ ми ся умъ») – причащение;

5) возвращение к столу (явление еще одного чуда – вкушенный хлеб оказывается целым: «И видѣхъ хлѣбъ цѣль и яко не уломлено отъ него ничьто же»), отец Агапий клянется об увиденном никому не говорить;

6) возвращение к кресту (сотворение молитвы вместе со св. Ильей) – символический выход из священного пространства;

7) возвращение к отверстию в стене и прощание с проводником по Земному раю – фактический выход из сакрального пространства.

Важную роль в схематическом изображении маршрута паломника играет не только наличие святынь и чудес, но и наличие креста, который указывает на священность пространства Земного рая благодаря его крещению. Тем самым появляется основание говорить о существовании Церкви в Земном раю до момента Боговоплощения [Исаев 1998, 145].

Итак, пространство Земного рая насыщено предметами. Однако погружения в мир при этом не происходит. Более того, все вещи Земного рая имеют прямую или опосредованную причастность к раю Небесному. Каждая из них имеет свое предназначение, о котором сообщается в тексте: «Си жь вься яже видиши душѣ суть челоувѣчскыя, тобѣ явились гръздовиємь, поне бо живь челоувѣкъ не можетъ видѣти душъ

человечьскъ», «Съ же одръ и тръπεζа творение руку господиоу», «Хлѣбъ же съ небесъный есть и правдъныхъ душъ, источникъ же съ ангели пиять и правдънии человекъци» [Съказание 1980, 160]. Проводником же отца Агапия по раю выступает библейский пророк Илья Тезвитянин (или же Фесвитянин), который еще при жизни был взят на Небо. Внимание также привлекает наличие в Земном раю необычного креста: «...его же бяше высота до небесе и бльщаше ся паче солнца» [Там же, 160]. Указанные характеристики креста В. Мильков убедительно связывает с признаками архетипического образа мирового дерева [Мильков 1999, 650]. А если это так, то тогда сам крест / мировое дерево дополнительно указывает на сакральный максимум и центр всего земного пространства, которым и выступает Земной рай. Он оказывается насыщен сакральным и как бы уже содержит в себе элементы Небесной иерархии. Соответственно у читателя возникает впечатление, что перед ним не столько рай земной, сколько рай Небесный. Благодаря этому Земной рай еще больше порождает ощущение пограничной (мистической) реальности, которая, пересекая миры: земной и Небесный, вместе с тем пребывает между ними. Земной рай вроде бы и существует: ведь известны его описания и путеводители, но вместе с тем он теряет признаки воплощенного места.

Анализ топоса Земного рая в «Съказании» показал его уникальную и доминирующую позицию в земной сакральной иерархии, которая не в последнюю очередь возникла благодаря максимально пограничному положению рая между земным и Небесным мирами. Заданное Земным раем (сакральным Центром мира) напряжение сакрального позволило закрепить существование горизонтального измерения сакральных центров (священных топосов), создав тем самым дополнительную зону, зону постоянного присутствия Божественного и Небесной иерархии в земном мире.

Это присутствие, следуя логике «Съказания», может быть донесено сознанию человека прежде всего благодаря приобщению наиболее открытых людей, готовых воспринять Божественную реальность. Таким в нашем случае становится христианский монах, который после длительного паломничества (наверное, как внутреннего, так и внешнего) и приобщения к Земному раю в конце своей земной жизни получает духовный

титул «блаженны» (входит в состояние благодати). Как показал в своей монографии А. Александров, исследуя древнерусскую агиографическую прозу XI – первой трети XIII вв., титул «блаженны» был чрезвычайно высокого духовного уровня, которым выделялся человек, и которым могли также называть и святого [Александров 1999, 33]. Тем самым допускалась возможность через приобщение к Земному раю приобрести состояние, разделяющее жизнь благого человека на два периода: предыдущий, связанный с религиозно-моральным совершенствованием, и собственно период явления спасательной благодати, приращение к религиозно-моральному усовершенствованию способностей творения чуда.

ЛИТЕРАТУРА

Абаева Л. Л. Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгинских бурят). М., 1992.

Аверинцев С. С. Рай // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. М., 1992. Т. II. С. 363 – 366.

Аверинцев С. С. Специфика образа рая в сирийской литературе // Проблемы исторической поэтики литератур Востока. М., 1988. С. 138 – 151.

Александров А. В. Старокиївська агіографічна проза XI – першої третини XIII ст. Одеса, 1999.

Білоус П. В. Мотив світла в киеворуській літературній традиції // Слов'янський збірник. Одеса, 1999. Вип. VI. С. 198 – 204.

Бычков В. В. Малая история византийской эстетики. К., 1991.

Вендина Т. И. Цвет в этнокультурной системе русского, старославянского и древнерусского языков // Славянский альманах 1998. М., 1999. С. 277 – 304.

Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. К., 1988.

Гроф С. За пределами мозга. М., 1993.

Гуревич А. Я. Западноевропейские видения потустороннего мира и «реализм» средних веков // Труды по знаковым системам. Тарту, 1977. Т. VIII. С. 3 – 27.

Джемс В. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992.

Дионисий Ареопagit, святой. Божественные имена // Мистическое богословие. К., 1991. С. 13–93.

Завгородній Ю. Ю. Шлях до Земного раю на прикладі «Съказання отця нашого Агапія» // Мистико-езотерическіє рухення в теорії і практиці. Історія. Психологія. Філософія: Сб. матеріалів. СПб., 2008. С. 92 – 101.

Из «Шестоднева» Иоанна, экзарха Болгарского // Памятники литературы Древней Руси: XII век. М., 1980. С. 184 – 195.

Исаев И. А. Метафизика Власти и Закона: у истоков политико-правового сознания. М., 1998.

Исаева Н. В. Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., 1996.

Каган Ю. М. Платон и слова, обозначающие свет и темноту // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 301 – 316.

Кафоль М. Об изображении рая в русских средневековых текстах // Slavica tergestina. 1994. № 2. Studia Russica. С. 137 – 159.

Лидова Н. Р. Драма и ритуал в древней Индии. М., 1992.

Мильков В. В. Древнерусские апокрифы. СПб., 1999 (Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. I).

Мильков В. В. Осмысление истории в Древней Руси. СПб., 2000.

Накорчевский А. А. Синто. СПб., 2000.

Налимов В. В. В поисках иных смыслов. М., 1993.

Откровение Варуха // *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 480–487 (Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. I).

Панченко А. М. О цвете в древней литературе восточных и южных славян // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского дома) АН СССР. Л., 1968. Т. XXIII. С. 3 – 15.

Путешествие в глубь сознания. Беседы с Далай-ламой о сне, видениях и смерти. Нижний Новгород, 2005.

Рождественская М. В. Сказание отца нашего Агапия. Комментарии // Памятники литературы Древней Руси: XII век. М., 1980. С. 650–651.

Рождественская М. В. Хождение Агапия в рай // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1 (XI – перв. пол. XIV в.). С. 462 – 463.

Съказание отца нашего Агапия // Памятники литературы Древней Руси: XII век. М., 1980. С. 154 – 165.

Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7 – 60.

Успенский сборник XII – XIII вв. М., 1971.

Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12 т. М., 2001. Т. X: Русская религиозность. Ч. I. Христианство Киевской Руси. X – XIII вв.

Элиаде М. Окультизм, колдовство и моды в культуре. К. – М., 2002.

ПУТЬ РЕАЛИЗАЦИИ В МИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ Г. СКОВОРОДЫ

Одной из важнейших задач современного религиоведения (в частности, в феноменологии религии и психологии религии), философии, культурологии, является обращение к системному проблемному анализу составляющих национальной культуры, которые способствовали формированию духовной ментальности и влияли на разработку национальной идеи.

Индивидуализация личности как уникальности в рамках социальной культуры эпохи всегда проходит через кризис смыслов, поиски духовных ориентиров. Ответственный выбор пути и обретение свободы в пространстве реализации на фундаменте осознанного выбора, в свете обретенных ценностей и приоритетов – процесс, осуществляемый на протяжении всей жизни.

На наш взгляд, эпоха украинского барокко (конец XVII – XVIII вв.) привела к решающим изменениям в духовном бытии человека и в поисках пути реализации. О зрелости человека говорит то, как он распоряжается даром свободы выбора и каким смыслом наполняет открытие своей уникальности в действенном наблюдении за внешним и внутренним миром. Ответственность человека за качество своего бытия предполагает творческое, парадоксальное видение реальности и движение к трансцендентному ядру, скрытому в глубинах человеческого. Это одновременно и движение вверх – к Абсолюту, божественному, и движение вниз – к себе, в свою глубину.

Восемнадцатое столетие в истории украинской религиозно-философской мысли отмечено единым стремлением к осознанию человеком себя не только как живого существа, которого создал Бог, или Природа, но и как соработника Творца, ответственно устремленного в направлении к творческому парадоксу бытия.

Единое информационное поле, пространственная и территориальная близость культурных текстов создали атмосферу духовных прозрений великих мыслителей, прозрений, не только ставших достоянием украинского и еврейского народа, но и повлиявших на дальнейший ход истории религиозно-философской мысли в мире. Израель Баал-шем-тов (Ребе Бешт)

(1700 – 1760), Дойв-бэр из Межерича (Магид из Межерича) (1704 – 1772), с одной стороны, и Г. Сковорода (1722 – 1794), с другой, подошли к решению одной задачи – осознанию интуитивных интенций в поисках единения с божественным, сердечного «прилепления» к Богу в радости.

Вообще говоря, одним из основных методов достижения этой цели является наблюдение за собой и миром, ориентируясь при этом на принципы и ценности, считающиеся непреходящими. *Metodos* (греч.) = Путь, целью которого является переход в иную – мистическую, божественную реальность, реальность иных ценностей и смыслов, которые зачастую вступают в противоречия с ценностями социума. Человек обретает ориентир божественного и переводит свою жизнь в пространство вечности, становясь Наблюдателем.

Только на протяжении последних 30 – 40 лет наука принимает во внимание духовный аспект бытия человека. Только в последние десятилетия ученые пришли к выводу, что Вселенной руководит антропный принцип. Этот факт кардинальным образом изменил научную картину мира. Антропный принцип заключается в том, что Вселенная существует только тогда, когда существует Наблюдатель. Наука приходит к выводу, что этот Наблюдатель и является Творцом бытия. С другой стороны, теории антропного принципа утверждается, что Наблюдатель (по завершении творения) поместил другого наблюдателя – «человека по нашему образу и по нашему подобию» – в середину мира (Быт. 1:26).

В квантовой физике, как отмечает проф. Г. Бранович, «Вселенная или любой объект в ней могут занять какое-то определенное, конкретное положение или прийти в какое-то конкретное состояние только в результате произведенного нами наблюдения или измерения» [Брановер, Рабинович 1990, 43 – 51].

Это значит, что любой объект во Вселенной в принципе обладает двойственной природой – корпускулярной и волновой, и может в одно и то же время находиться в двух взаимоисключающих состояниях – до тех пор, пока не будет произведено наблюдение или измерение. Тогда наблюдаемый объект обретает форму и массу. С этого момента и далее (до тех пор, пока продолжается наблюдение) он будет находиться только в одном определенном состоянии, которое в данный момент

является для наблюдателя объективной, как он предполагает, реальностью. Но это состояние отнюдь не всегда было «реальным»: до момента наблюдения или измерения реальность события не существовала вообще.

Как же создается эта реальность объекта? Многие крупные физики считают, что активным фактором, создающим форму реальности объектов во Вселенной, является человеческое сознание. Ю. Вигнер доказывает, что квантовая характеристика объекта зависит от наблюдателя, причем функция, выполняемая в квантовой механике наблюдателем как разумным существом, принципиально отличается от той роли, которую играет не наделенный волей и сознанием измерительный прибор.

Дж. Вилер, один из крупнейших физиков современности, специалист по вопросам общей теории относительности и космогонии, писал: «Ни один объект Творения не сможет проявить свое существование, если не будет обусловлено, что в какой-то период своей будущей истории он породит жизнь, сознание и наблюдение. Вселенная без наблюдателя – это ничто, мотор без электричества». Профессор Дж. Вилер сформулировал эту идею в афоризме: «Наблюдатель необходим для существования объекта не в меньшей степени, чем объект – для наблюдателя» [Брановер, Рабинович 1990, 45].

Таким образом, вытекающая из квантовой физики «квантовая метафизика» предполагает, что физическая реальность существует только в присутствии наблюдающего сознания, только как результат наблюдений и измерений. Активной категорией сознания, порождающей физическую реальность, является то, что отличает человека от всей окружающей его живой и неживой природы, – способность к свободе выбора.

Во всей Вселенной только человек имеет возможность подняться над физическими законами и совершить поступок, не обусловленный причинно-следственными закономерностями и в то же время не являющийся случайным. Присущая человеческому сознанию способность к свободе выбора и есть та активная субстанция человеческого сознания, которая противопоставляет человека природе. Именно на фоне этой категории, как уже говорилось выше, Вселенная может быть осознана как реальность.

Среди всех живых существ, только человек наделен свободой выбора, и только он способен использовать эту свободу для постижения духовного смысла мироздания.

С другой стороны, современная физика, как мы видели, также приходит к выводу, что именно присущая человеку свобода выбора является активной субстанцией человеческого сознания, предоставляющей Вселенной возможность проявить и осуществить свои свойства. Именно человеческая свобода воли придает духовный смысл физическому существованию Вселенной. Таким образом, согласно «квантовой метафизике», окружающая человека реальность «создается» субъектом, наделенным сознанием и свободой выбора.

Любой человеческий поступок, действие, мысль влияют на духовные миры. Назначение человека – определять характер отношений между физическим и духовным. Поскольку Библия, с точки зрения иудаизма и христианства, является тем планом, по которому была сотворена Вселенная, – путь, которым идет человек, проживая текст Священного Писания, имеет всемирно-космическое значение. Именно переживание сакральных смыслов библейских текстов с экстраполяцией в создаваемую наблюдателем реальность позволяет сделать ее мистической, наполненной смыслами, неподвластными пониманию с помощью линейной логики.

Погружаясь в глубины своего собственного «я», человек проходит через утилитарный, когнитивный и эстетический уровни мира; в своем «я» он сносит перегородки, отделяющие одну сферу от другой; он преступает границы естественного существования, и в конце своего пути, не выходя за пределы своего «я», открывает, что Бог есть «все во всем» и что нет «ничего, кроме него».

Г. Скворода считает, что «прилепиться» к божественному абсолюту можно мудрым сердцем и в сердце, которое преисполнено радости, любви и света. Но есть определенные нюансы в наполнении этого процесса. Человек в состоянии «прилепления» оставляет позади эмоциональную эйфорию религиозного служения в ритуале и глубоко погружается в переживание полного единения с Богом, ни на мгновение не отвлекаясь от мыслей о нем.

Углубляясь в мистическом наблюдении-переживании обоих миров – внутреннего и внешнего, человек реализует

присутствие Божественного, реализует обратную связь. Как известно, восстановление этой связи в каждое мгновение является религиозностью.

Одним из аспектов антропного принципа является пристальное наблюдение сердцем – действие, которое преобразует и приводит к синергии (гр. *synergia* – сотрудничество), соработничеству, «сродному делу» (Г. Сковорода). В религиоведении синергия понимается как взаимодействие человеческих усилий, направленных на постижение Бога и благодати, которая поддерживает эти усилия, что считается главным условием спасения, получения счастья, определяющим принципом подлинной религиозности [Релігієзнавчий словник 1996, 305].

Мистический аспект феномена Наблюдателя связан с невозможностью дифференцирования явлений с точки зрения линейной логики. Присутствие Божественного неопишимо, но требует описания. Единственной возможностью остается введение категорий и определений, с помощью которых мистик намеками, аллегориями выводит духовное видение на внешнее пространство, предоставляя смысл и глубину Вселенной.

Важно не только то, кем человек является, но и то, кем он должен стать, пристально наблюдая за своими изменениями. «Истинное самопознание ведет человека за пределы, приближает его непосредственно к душам и вещам, раскрывая во всем невидимость вне видимости». Это утверждается в диалоге Г. Сковороды «Наркісс. Розглагол о том: пізнай себе» [Сковорода 1994, 27 – 83]. Смерть, или, скорее, ее мистическое переживание дают возможность внутренним взглядом обнаружить новый смысл жизни, произвести ревизию приоритетов, принципов и «прилепиться» к безусловным ценностям Бытия.

Г. Сковорода «... вважав, що треба бути не священиком в людях, а «священиком Божим», який, розуміючи Божу всюди присутність, буде молитися йому скрізь і поклонятися духом, а не обрядом» [Колодний 2005, 118].

Г. Сковорода утверждал, что «Бог возле тебя, с тобой, в тебе, внутри нас – Священный Дух, который наблюдает за нашими добрыми и злыми делами, и бережет нас» (письмо Г. Сковороде к Кириллу (Дяповецькому), 1761 р.) [Сковорода 1994, 341].

Философ считал наибольшим счастьем единения человека с Богом, полное слияние с ним. «Надежда моя – Господь мой

– в середине меня есть; его крыльями я притеняюсь» (письмо Сковорода Г. Ивану Григорьевичу (Дисскому), 20 листопада 1778 р.) [Сковорода 1994, 354]. В этом фрагменте явственно прослеживается принцип «женского» эмоционального переживания присутствия Бога в его жизни.

Во время своего пребывания под Киевом, в Китаевой пустыни, Г. Сковорода, по его утверждению, имел опыт непосредственного общения с Богом. Это мистическое состояние он описывает как тотальное переживание сердцем, душой, умом и телом, осознание этого процесса: «Ввівши в цей стан духа всю волю і всі мої бажання, відчув я всередині себе надзвичайний рух, який наповнював мене таємничою силою. Раптово якийсь солодкий вплив наповнив душу мою, від якого все нутро моє загорілося вогнем і здавалося, що в жилах моїх полум'яна течія колом крутилась... Весь світ щез переді мною; лиш почуття любові, благонадійності, спокою, вічності оживляло моє існування... Я проник у себе, відчув наче синове заповнення любові і відтак присвятив себе на синівський послух духу Божому» (Ковалинській М. І. Життя Григорія Сковороди, цит. по: [Сковорода 1994, 406]). Приведенный фрагмент в переводе на украинский язык передает всю полноту, поэзию переживания мистического опыта.

В. В. Ильин о переживании мистических состояний говорит так: «Мистицизм акцентирует человеческое существование на откровении, вспышке “озарения”, которое раскрывает внутреннее видение. В процессе творчества, мистическое реализует “сокровенный” личный опыт, который невозможно передать другому» [Ильин 2005, 146].

После переживания человеком такого измененного состояния сознания происходит осознание им себя, своего назначения и своего места во Вселенной. Он не чувствует себя отделенным от Отца, возобновляет с ним свою связь, делает ее постоянной и крепкой, прилепляясь «всем сердцем, всем разумением своим», через следование Пути Сына. Наследование Христу Сковорода видит в следовании мудрости, балансу между внутренним и внешним с приоритетом внутреннего.

«Бог – это ты сам», отмечает Сковорода в «Нарциссе». Это мистический переход в новое состояние и качество жизни – процесс реализации того плана, который заложил в человека

Бог, осознание призвания идти путем духовного пробуждения.

Философия в данном случае является ни чем иным, как теоретически сформулированным, понятийно разработанным религиозным мышлением, систематизирующим данные мистических откровений. Вера в божественное и сверхъестественное, мистическое настроение души, не желающее оставаться молчаливым, а требующее быть высказанным, рождает к жизни философские размышления.

Сердце-центр является иконой Творца. Оно становится учителем и основой всего, солнцем – источником света, местом смерти-воскресенья, переживания свободы, мудрости и любви. Милосердие и справедливость (строгость) в пространстве сердца-центра становятся любовью с приоритетом милосердия.

Но «... когда божественное солнце исчезает, а его посланец не приносит больше «благой вести», сердце-орган излучает лишь обманчивые радости, призрачные лучи и наслаждения, о которых хорошо известно, что они с горьким привкусом печали... Оно быстро уступает место терниям и колючкам. И измученное, оно умирает смертью без воскресения. Сердце-божественная любовь ведет к смерти-возрождению» [Сузнель 2003, 325].

Человек, прозревший духовными глазами, открывает для себя возможность иной, вечной жизни, для него «... начинает светать утро воскресения». Он становится новым, истинным человеком: «Кто старое сердце отбросил, тот сделался новым человеком». Появление нового человека описывается Сковородой как преображение и воскресение, соединение с Богом, сакральный акт, священнодействие, обожествление человеческой сущности: «Есть время и теперь воскреснуть. Может искра Божия упасть на темную бездну сердца нашего и вдруг озарить. Уверуем только, что Бог есть во плоти человеческой. Есть подлинно он во плоти видимой нашей, не веществен в вещественной, вечный в тленной, один в каждом из нас и цел во всяком, Бог во плоти и плоть в Боге, но не плоть Богом, ни же Бог плотью». На этом уровне мистической жизни исчезает противоположность веры и разума, откровения и знания, истина веры приобретает опытную достоверность и преображающе действует на человека. «Начало премудрости – разуметь Господа... Не вижу, но знаю и верую, что Он есть.

А если верую, тогда и боюсь; боюсь, чтоб не разгневать Его; ищю, что такое благоугодно Ему... Знание в вере, вера в страхе, страх в любви, любовь во исполнении заповедей, а соблюдение заповедей в любви к ближнему... не измерив себя прежде всего, замечает Сковорода, какую пользу извлечешь из знания меры в прочих существах?» (Цит. по: [Сковорода 1994, 140 – 150]). Итак, вера есть источник, необходимое основание, фундамент, камень, на котором строится здание человеческой нравственности. Рождение «истинного» человека в теории Сковороды есть мистическая тайна.

Если сердце – это орган действия и центр переживания страха-трепета и любви к Богу, следовательно, это точка, где происходит преобразование для движения вверх, где открывается путь – Путь Превосходнейший. «Прямой путь, лежащий перед человеком, доступный всем», призванный пробудить и засветить свет любви, укорененный и скрытый в сердце, чтобы она осветила всей силой света своего, как огонь, ощутимо пылающий в его сердце и мозгу. Чтобы он отдал душу свою Всевышнему, и тело, и все, что имеет, всем сердцем, и со всею силой.

Человек, озаренный духом истины, устремляется всем своим существом к вечности, к божественным смыслам, отражая их сердцем.

Так, на наш взгляд, осмысление феномена Наблюдателя, который укоренен в сердце, преисполнен любви, в барочном украинском мировоззрении, – это попытка показать те черты, которые являются знаковыми и в современном самосознании украинца. Наблюдение за изменениями в пространстве бытия и ответственность за это пространство становится естественными для ментальности украинского народа в целом, о чем свидетельствует религиозное и культурная наследие Украины.

Философия Г. Сковороды преисполнена духовной жажды, постоянной неуспокоенности, стремления к гармонии, безудержного желания в богопознании.

В произведениях Сковороды гармонично совмещены мистический опыт внутреннего поиска истины и жизненный опыт человека. Он постоянно находится в диалоге с миром, собой и Богом, «прилепившись» к Нему. Философ находит и описывает свой метод и язык в этом общении, исходя из своей уникальности, а основу счастья человека видит – во внутренней гармонии,

покое и исцеленности (целостности) души, постоянной дисциплине в постижении глубин сердца и сосредоточенности воли и ума на наследовании Христу – Пути любви. Настоящий человек, как считает философ, есть «солнце», что излучает свет сердцем и обучает этому. Обучает примером своей жизни.

«В нем живет подлинное озарение веры, он – мистик, в лучшем смысле этого слова» – так сказал о Г. Сквороде В. В. Зеньковский [Зеньковский 1989, 65 – 81].

Жить среди обычных людей в мире и все же быть наедине с Богом, говорить на языке мирян и все же черпать силу жизни из первоисточника всего сущего, из «верхнего корня» души, – таков парадокс, который только истово верующий мистик способен реализовать в своей жизни и который превращает его в средоточие человеческой общности. Для него вся полнота открытия мира уже содержится в открытии себя, как Текста, написанного по замыслу Творца, а значит открытии смыслов его замысла.

И тогда фраза Г. Сквороды «Мир ловил меня, но не поймал», становится символом, содержащим в себе всю полноту мистического опыта в любой традиции. Мистика пытаются определить, описать, назвать, причислить к какой-то категории или направлению, но он всегда больше формы, так как стал синергистом, соратником Господа.

ЛИТЕРАТУРА

Зеньковский В. В. История русской философии: В 2-х т. Т. I. Ч. 1. УМСА-PRESS. 1989.

Ільїн В. В. Апологія ірраціонального. К.: Вид-во Європ. ун-ту, 2005.

Колодний А. М. Україна в її релігійних виявах. Львів: СПОЛОМ, 2005.

Брановер Г., Рабинович А. Проблемы наблюдения в квантовой теории и иудаизме // Возрождение. Иерусалим 5750 (1990). № 12.

Релігієзнавчий словник / За ред. А. Колодного і Б. Лобовика. К.: Четверта хвиля, 1996.

Скворода Г. Твори: У 2-х т. Т. II. К., 1994

Сузнель А. де. Символика людського тіла / Пер. з фр. К.: Знання-Прес, 2003.

ОСОБЕННОСТИ ХАРИЗМАТИЧЕСКОГО МИСТИЦИЗМА

В контексте изучения современного мистицизма представляется интересным рассмотреть христианский харизматический мистицизм, распространенный в традиции пятидесятничества: на Западе – в неохаризматических церквях¹, в России – в общинах «новых» пятидесятников². И те, и другие занимают немаловажное место на религиозной карте; более того, их влияние распространяется на иные конфессии, поэтому говорят даже о «пентекостализации»³ христианства. Поэтому следует рассмотреть особенности харизматического мистицизма и выявить причины его популярности в современном мире.

Итак, харизматический мистицизм отличается:

- 1) коллективным экстатическим ритуалом;
- 2) реализацией потребности в освобождении;
- 3) принесением эмоционального утешения;
- 4) обновлением религиозного опыта;
- 5) драматизацией религиозных переживаний;
- 6) постоянной саморефлексией.

¹ Неохаризматизм – самое новое и разноплановое направление в пятидесятничестве. В его истории западные исследователи выделяют три «волны»: первая – это классическое пятидесятничество (Classical / Traditional Pentecostalism), появившееся на основе «движения святости» после «пробуждения на Азуза-стрит» в 1906 г.; вторая – это представители традиционных деноминаций, практикующих глоссолалию и крещение Святым Духом (начиная с 1960-х гг.) – харизматы (Charismatics); наконец, третья «волна» (начиная с 1970-х гг.) – это неохаризматы (Neocharismatics) (харизматы, вышедшие из своих конфессий, и ряд туземных общин (в основном в Африке, Азии и Латинской Америке), создавшие свои деноминации).

² В России сложилась несколько иные, отличные от зарубежных стран, направления пятидесятничества: «традиционное» (опирается на западных ультраконсерваторов первой «волны»), «умеренное» (опирается на умеренную часть первой «волны») и «новое» (опирается на неохаризматических западных авторов). К «новому» пятидесятничеству относятся следующие религиозные объединения: практически весь Российский объединенный союз христиан веры евангельской (РОСХВЕ), примерно половина общин Российской церкви христиан веры евангельской (РЦХВЕ), часть общин межденоминационных союзов: Ассоциации христианских церквей «Союз христиан» (АХЦ) и Северо-Восточного союза церквей евангельских христиан (СВСЦЕХ)), а также ряд независимых церквей и миссий).

³ От англ. слова «Pentecostalism» – пятидесятничество.

1) Коллективный экстатический ритуал

Харизматический ритуал схож с коллективными ритуалами традиционных народов, с той только разницей, что племенные обряды нацелены на достижение коллективного единства, а пятидесятнические – на самовыражение, реализацию личного опыта каждого человека. В Африке пятидесятничество было воспринято как «свое», наложившись на племенные обычаи [New International Dictionary 2003, 11]. В американской религиозной традиции смех, падения, конвульсии уже с XVIII в., задолго до появления пятидесятничества, сопровождали каждое так называемое «пробуждение» (т. е. возрождение интереса к религии в обществе и массовое покаяние) [Дихобабин 1999, 261]. В России же церкви «новых» пятидесятников в начале и середине 1990-х были в ситуации, похожей на стандартное американское «пробуждение»: в обществе появился интерес к религии, в церкви пришло много неопитов. У многих пасторов либо у самих духовный «стаж» был практически равен «стажу» их прихожан, либо руководители церквей были вдохновлены энтузиазмом своих западных «отцов». Таким образом, церкви «новых» пятидесятников в 1990-е гг. были практически полностью неопитскими, со всеми вытекающими отсюда последствиями: безудержной радостью от обретения смысла жизни, страстным желанием служить Богу, горячим стремлением переживать вновь и вновь религиозный опыт, но вместе с тем – горячностью, нерассудительностью, нескритичностью по отношению к тому, что предлагали духовные «отцы». Для неопита же важен непосредственный, остро переживаемый духовный опыт, а не последовательное самоуглубление, поэтому коллективный экстатический ритуал, присутствовавший в русской духовной культуре только в рамках религиозного сектантства, а не в общепринятой религиозности, был активно востребован.

2) Реализация потребности в освобождении

Нормы поведения, культурные традиции постоянно держат человека в рамках, далеко не всегда дают ему возможность свободно выразить свои чувства, открыто и искренне общаться с людьми, из-за чего он чувствует себя скованным. Харизматические же практики стремятся освободить человека

от всех условностей. Именно поэтому, как отмечали еще советские исследователи, харизматическое движение привлекало больше всего представителей средних классов как людей, наиболее скованных общественными правилами [Рашкова, 184].

Западные лидеры «пробуждений» призывают своих слушателей как можно более непосредственно выражать свои чувства к Богу, не стыдиться плакать перед ним [Хилл]; скованность воспринимается как гордыня, боязнь быть ранимым, попытка человека все контролировать, вместо того, чтобы отдаться на волю Творца и строить с ним глубокие взаимоотношения, которые немыслимы без непосредственно выражаемой любви верующего к Господу [Арнотт 2005]. Рациональное осмысление губительно для непосредственного переживания единства с Богом [Там же]. Джон Уимбер, один из авторитетных неохаризматических лидеров, замечал: «Бог может оскорбить ваш разум, чтобы раскрыть ваши сердца» [Там же]. Поэтому вполне уважаемые люди во время богослужений могут хлопать в ладоши, танцевать, плакать, кричать, падать на пол, и переживать в эти моменты особую близость с Богом. Социум, который в обыденной жизни репрессивен, диктует человеку жесткие нормы и правила, на харизматическом богослужении приветствует его свободу.

3) Принесение эмоционального утешения

В начале 1990-х американская исследовательница Маргарет Полома провела опрос участников последних «пробуждений»; религиозный энтузиазм там особенно ярко выразался в так называемом «святом смехе» (длительном смехе на богослужении, который мог длиться около часа; это трактуется как радость от присутствия Бога). 91% респондентов свидетельствовали о переживании «любви Отца», а 78% – об эмоциональном исцелении [Poloma]. Однако сразу оговоримся, что эта особенность более характерна для Америки в силу культурных особенностей. Экстатичное харизматическое богослужение, идущее вразрез с менталитетом отдельного народа, может привести и к обратному эффекту – например, к обострению депрессии, как показали исследования шведских психиатров [Свартлинг].

4) Обновление религиозного опыта

Бурные эмоции в процессе получения религиозного опыта делают духовную жизнь не абстракцией, а личным опытом, а харизматическое богослужение как нельзя лучше этому способствует [Роewe]. Именно поэтому эти практики так популярны в течение веков, переходя из более консервативной и «отвердевшей» деноминации в более радикальную и экспрессивную. Этот процесс бесконечен, так что думается, что харизматические проявления не исчезнут, и всегда будут появляться группы, критикующие своих предшественников (часто начинавших как духовные радикалы) за формализацию религиозного опыта и возобновляющие те практики, которые были близки в молодости их «отцам».

Обновление религиозного опыта в харизматическом богослужении часто характеризуется ощущением жара, реже – видением яркого света, которые связываются с действием Святого Духа [Арнотт 2005; Christian Authors Database]. Как отмечает М. Элиаде, такие переживания типичны для многих религиозных традиций [Элиаде 1957].

5) Драматизация религиозных переживаний

Духовная сфера в харизматическом богослужении может быть очень наглядной: борьба с дьяволом, с собственными грехами и неудачами может превратиться в «святой гнев» (пастор закликает «духа мафии», «духа насилия» и т. п. немедленно убираться вон из церкви, города, страны и т. д., а все собрание громко и агрессивно глоссоалалит¹, подкрепляя такими «боевыми языками» слова лидера общины); принятие важного откровения – в «духовные роды» (человек кричит и стонет, бьется как в припадке – «рожает» слово от Бога); ощущение полного поглощения личности Святым Духом – в «опьянение в Духе» (человек сохраняет ясное сознание, но ведет себя как пьяный) и т. д. На богослужениях для придания особой торжественности могут размахивать знаменами [Dance in Worship]. Практикуется не только «пророчество словом», но и «пророчество действием»: верующий может выполнять сим-

¹ Глоссоалалия – важная особенность харизматического (и всего пятидесятнического) богослужения. Она состоит в произнесении нечленораздельных звуков во время молитвы.

волические действия, которые не только иллюстрируют его мысль, но и могут влиять на будущее (например, танцевать на карте мира, чтобы способствовать воцарению мира в определенных странах) [Харизматическое движение]. Дело доходит до курьезов: в особенно экстатических богослужениях люди, например, кукарекают, считая, что они предвещают новую эпоху в духовной истории так же, как петух предвещает новый день [Арнотт 2005].

б) Постоянная саморефлексия

Важно отметить, что, если американские неохаризматы довольно часто теряют сознание и впадают в трансовое состояние (бывает, что на много часов), то у их российских собратьев это случается реже. В принципе, феномен самоуправяемого экстаза науке известен: можно вспомнить, например, среднеазиатских шаманов [Басилов, 1992, 219].

«Новые» пятидесятники, как правило, вполне сознательно и добровольно участвуют в харизматических практиках. Более того, обычно это не влияет на бытовую адекватность (хотя бывает и обратное). Как отмечал еще Макс Вебер, протестантский экстаз «ни в коей мере не препятствует рационализации жизненного поведения» [Вебер 2002, 144]. Кроме того, нужно иметь в виду, что отдельные практики во многом «списаны» с американских образцов (вместе с учением и стилем проповеди) пасторами, которые учились на Западе в конце 1980-х – начале 1990-х гг., и были определенной «духовной модой»: человек мог падать, плакать, смеяться не потому, что он сам по себе испытывал что-то особенное, а потому, что стремился показать себя таким же «духовным», как американские братья, чьи богослужения показывались на видеокассетах в церквях. Добровольность харизматических проявлений показала психиатрическая экспертиза магаданского суда по делу о церкви «Слово жизни» (1999) [Заключение 2001]. Однако в случае с российскими «новыми» пятидесятниками нужно иметь в виду, что было множество других психиатрических экспертиз, доказывающих вредность харизматических практик для здоровья и полную контролируемость людей, которые в них участвуют. Представляется, однако, что здесь дело не во вредности / полезности практик как таковых, а в культурных особенностях. Как отмечал культуролог А. Белик, общество считает явления

«нормальными» и «ненормальными» в зависимости от того, что в данной культуре таковым считается [Белик 2001, 215]. В России же, в отличие от Америки, экстатические проявления порождались не стремлением освободиться от общества, а стремлением освободиться от условностей официальной церкви и свободно, без посредников общаться с Богом. Кроме того, сама традиционная русская религиозность, в отличие от американской, пуританской по происхождению, предполагала не внезапные взрывы и потрясения, а самоуглубленную спокойную молитву. Поэтому бурное американское богослужение не соответствовало особенностям русского менталитета. Копирование наиболее эксцентричных форм харизматических практик могло привести не к освобождению, а к психическим травмам и потрясениям.

Впрочем, критика чрезмерной экзальтации и поиск более умеренных форм богослужения исходила от самих пятидесятников на протяжении всей истории этой традиции [New International Dictionary 2003, 1097; Хейгин, 1997, 70; Simpson]. Например, известный неохаризматический телеевангелист Бенни Хинн, принимая «святой смех», категорически отверг издавание звериных звуков, считая их «плотскими» [Encyclopedia of Pentecostal Ministries and Preachers]. Хинн признает, что эмоции на харизматическом богослужении могут быть «плотскими», продиктованными человеческой гордыней [Хинн 1999, 89].

Лидеры «пробуждений» настаивают на том, что «недолжные» и «плотские» проявления должны корректироваться [Арнотт 2005; Килпатрик 2005]. Критерии «недолжности» довольно размыты. В основном верующие призываются к принесению конкретных плодов (изменению жизни) в результате пережитых эмоций.

Что касается России, то здесь усиливается критика экзальтированных богослужений и трансформирования богослужения. Многие пасторы размышляют о «библейскости» и «естественности» харизматических проявлений. Своими соображениями они поделились с автором. Так, пастор Валерий Гареев (церковь «Солнце правды», Воркута) говорит, что он настороженно относится к «святому смеху» и не учит ни за, ни против него; верит, что человек может «томиться» каким-то откровением от Бога, и такая молитва может быть очень эмоциональна, од-

нако практика «духовных родов» вызывает у него сомнение; он уверен в том, что человек может падать и «опьяняться» от Духа, однако он видел много раз имитацию этих проявлений, которые делались либо истеричными, либо желающими выделиться людьми. Павел Таранов, пастор саратовской церкви «Слово жизни», отмечает, что внешне похожие вещи могут быть психическим расстройством и духовным переживанием: «Шизофреник и Божий человек направляются внутренним голосом». Святой Дух может действовать в церкви как ему угодно, считает пастор, но симуляция даров неприемлема. Павел Тимченко, почетный председатель Северо-Восточного союза евангельских церквей, и Игорь Воронин, пастор церкви «Лоза» (Нижний Новгород), считают, что главное во всех проявлениях – естественность; если харизматические дары – «от Бога», то их выражению не препятствуют.

В ряде церквей приняты ограничения на определенные «плотские» и «небиблейские» проявления (например, церковь «Слово веры» (Казань) принципиально не практикует «святой гнев»). Церковными публицистами осуждается увлечение некоторых церквей «святым смехом», когда это происходит не несколько минут, а час, и когда человек не смеется, а визжит [Вельбовец 2004]. Ассоциация «Царство Божие» практикует глоссолалию на богослужениях, но резко выступает против падений (это связано с акцентом церкви на разумном и прагматическом, а не на эмоциональном отношении к Богу).

Отдельные церкви реформируют свое богослужение, приспособляясь к русскому менталитету. Например, в церкви «Краеугольный камень» (Казань) «харизма» проявляется в свободном порядке богослужения: он заранее не продумывается, поскольку, как говорит лидер «группы прославления» Сергей Мачин, музыканты его группы повинуются движению Духа и играют то, что считают нужным в данный момент.

Наконец, есть церкви (например, «Слово жизни» (Улан-Удэ) и «Семья Божья» (Кострома)), где из стремления к углублению молитвенных переживаний даже глоссолалия переводится из части коллективного ритуала в личную молитвенную практику [Филатов, Лункин 2005, 136; Степина Лункин 2006, 432].

В чем же причина популярности харизматического мистицизма? Во-первых, мистических состояний достаточно просто достичь современному секулярному человеку, оторванному

от религиозных традиций: коллективный ритуал значительно упрощает мистические ощущения, а драматизация духовных переживаний дает столь необходимую наглядность. Во-вторых, харизматический мистицизм дает ощущение свободы (в Америке, например, от условностей общества в целом, в России – от условностей привычного богослужения), а зачастую – и эмоциональное утешение. Последнее представляется особенно важным, поскольку современный человек, как правило, ищет в религии скорее не мистический опыт как таковой, а решение собственных психологических проблем.

ЛИТЕРАТУРА

Арнотт Дж. Благословение Отца. Киев, 2005 // [электронный ресурс]: <http://imbf.org/resources/books/arch/blessing.rar/>

Басилов В. П. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992.

Белик А. А. Личность и культура. М.: РГГУ, 2001.

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Ивано-Франковск: Ист-Вью, 2002.

Вельбовец С. Духоборы. 2004 // [электронный ресурс]:

<http://www.invictory.org/lib/2004/05/invictory3.html/>

Килпатрик Дж. Пир огня. Киев, 2005 // [электронный ресурс]: <http://imbf.org/resources/books/arch/feastfire.rar/>

Лихобабин В. П. Традиции ривайвелизма в американском протестантизме // Религии мира. История и современность. М.: Наука, 1999. С. 260 – 305.

Оропеза Б. Что стоит за феноменом «святого смеха»? // [электронный ресурс]: <http://askforbiblie.by.ru/charisma/39.htm/>

Заключение судебно-психиатрической экспертизы Магаданского суда по делу церкви «Слово жизни» от 21 мая 1999 года (публикуется в сокращении) // Религиозные объединения. Свобода совести и вероисповедания. Религиоведческая экспертиза / Сост. и общ. редакция А. В. Пчелинцева и В. В. Ряховского. М.: ИД Юриспруденция, 2001. С. 785 – 789 // [электронный ресурс]: <http://piatved.blog.ru/8495139.html/>

Рашкова Р. Т. Религиозный аспект культуры // Вопросы научного атеизма. М.: Наука, 1978. С. 184-198. (Серия «Философские проблемы атеизма и критики религии». Вып. 23).

Свартлинг П. Опыт неопятидесятнических движений в Швеции // [электронный ресурс]: <http://www.glaznayamaz.org/50inswiss/>

Степина А., Лункин Р. Н. Костромская область // Атлас современной религиозной жизни России: в 4 т. Т. II. М.: Летний сад, 2006. С. 415 – 435.

Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Калмыкия // Атлас современной религиозной жизни России: в 4 т. Т. I. М.: Летний сад, 2005. С. 122 – 138.

Харизматическое движение. Краткий словарь // [Электронный ресурс]: <http://www.charismat.mimohodom.ru/p.html>

Хейгин К. Как быть ведомым Духом Божиим. СПб: Библейский взгляд, 1997.

Хилл Ст. Время плача // [Электронный ресурс]: <http://berachah.narod.ru/books.html/>

Хинн Б. Помазание. СПб: Библейский взгляд, 1999.

Элиаде М. Опыты мистического света. 1957 // [Электронный ресурс]: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Eliad/Op_Mistik.php/

Christian Authors Database: Contemporary Prophetic Revivalism // [Электронный ресурс]: <http://www.propadeutic.com/faith/authors/revivalist.html/>

Dance in Worship // [Электронный ресурс]: <http://maranathalife.com/teaching/jew-danc.htm/>

Gilley G. The Toronto Blessing and the Laughing Revival // [Электронный ресурс]:

<http://www.rapidnet.com/~jbeard/bdm/Psychology/char/more/bless.htm/>

Encyclopedia of Pentecostal Ministries and Preachers (Hinn, Benny) // [Электронный ресурс]: <http://www.bible.ca/tongues-encyclopedia-pentecostal-preachers.htm/>

Poewe K. On the Metonymic Structure of Religious Experiences: The Example of Charismatic Christianity // [Электронный ресурс]:

<http://www.acs.ucalgary.ca/~nurelweb/papers/karla/metonym.html/>

Poloma M. The Toronto Blessing and Reviving Pentecostalism // [Электронный ресурс]: <http://www3.uakron.edu/sociology/MainStreetMystics21.pdf/>

Simpson S. Unbiblical Doctrines, Teachings and Phenomena of the Third Wave Counterfeit Revival Movement // [Электронный ресурс]:

<http://www.deceptioninthechurch.com/heresy.html/>

The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements. Grand Rapids, 2003.

СУДЬБА СОТЕРИОЛОГИЧЕСКОГО ИДЕАЛА «ОБОЖЕНИЯ» В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ

Сакральную полноту, завершенность традиции, обеспечивает наличие и практическое приложение того учения, которое в восточном христианском мире получило название «обожение» (*теозис*). Смысл этого учения заключается в постулировании своеобразного сотериологического «максимума» – утверждения о том, что цель и содержание спасения заключаются в реализации единства человека с Богом¹. Для христианства обожение является прямым следствием центрального события священной истории – Боговоплощения. Обожение в восточнохристианской традиции, не смотря на все существующее в этой области недопонимание, является не *рядовым* учением, но центральным, определяющим развитие всего корпуса православного богословия. Именно сотериологический идеал обожения является фактически единственным критерием для идентификации ересей и определяющим началом для выражения догматического учения Церкви эпохи Вселенских соборов.

Только это учение может быть названо *эзотерическим* в строгом смысле этого слова, так как только по отношению к нему невозможно обнаружить никаких других внутренних учений. Все остальные традиционные учения (науки) являются разрыванием из данного эзотерического центра иерархической

¹ Такая сотериологическая абсолютизация – явление редкое. Кроме указанного учения о теозисе, достоверно известны лишь четыре традиции, постулирующих сотериологический абсолютизм: 1) китайский даосизм (представление о «божественном человеке» (*шэнь жэнь*)); 2) индийская веданта (учение об освобождении); 3) тибетский буддизм (учения Дзогчен и Махамудра); 5) некоторые направления исламского эзотеризма (представление о высшем отождествлении). В контексте современного обсуждения вопроса геополитической многополярности мира любопытно отметить, что с сакральной точки зрения, мысль о многополярности совершенно верна, однако, во-первых, сакральные и геополитические полюса не совпадают, во-вторых, весьма примечательно отсутствие среди сакральных полюсов западноевропейской цивилизации.

В настоящей статье для обозначения указанной абсолютной сотериологической цели мы будем использовать естественный для русской культуры и языка термин «обожение».

лествицы нисходящих приложений этой высшей доктрины к конкретным ситуациям существования. Наиболее простую и абсолютно верную схему этой иерархии указал С. Х. Наср, подразделивший традиционные учения на: 1) метафизические, 2) космологические, 3) естественные [Nasr 1981]. В этой иерархии более высокие учения выступают в роли внутренних для учений более низких. При всей неразберихе, царящей в этом вопросе, нужно ясно понимать, что практически все традиционные учения и науки могут быть определены и как эзотерические, и как экзотерические, в зависимости от того, рассматриваются ли они со стороны низших, или со стороны высших по отношению к ним позиций. Даже вполне естественные вещи, например, обычные ремесла, в традиционных обществах могут иметь эзотерический, инициатический смысл.

Культуру можно рассматривать как определенным образом ограниченную организацию традиционных знаний в их практической реализации. Культура может иметь сакральную завершенность, благодаря наличию и действительному применению учения об обожении, но может и не иметь таковой, в силу утери той или иной части высших сакральных учений. Деградация культуры всегда происходит как последовательное отмирание традиционных знаний сверху вниз. Все культуры мира в совокупности представляют собой особый ансамбль различных степеней сакральной полноты, имеющий довольно определенную внутреннюю логику. Особенности этих культур определяются двумя особыми сакральными мирами: индоевропейским и ближневосточным.

Индоевропейский мир является для западноевропейских культур определяющим в силу их собственного этногенеза. Незначительную роль в формировании сакрального облика этих культур играют славяно-балтийская и, чуть в большей степени, палеобалканская ветви индоевропейцев, но первоочередное значение, бесспорно, принадлежит здесь итало-романской, кельтской и германской составляющим. При строгом подходе необходимо учитывать также автохтонные культуры, которые существовали в Западной Европе до появления на этих территориях индоевропейцев, но их культурный «след» трудно установим, а если и обнаружен, то оказывается незначительным. Нужно упомянуть и загадочную в своем происхождении этрусскую культуру, хотя ее сакральное значе-

ние для западноевропейской цивилизации также не является определяющим. В целом не будет ошибкой рассматривать в качестве самых главных составляющих того культурного пространства, которое сегодня мы называем Западной Европой, римскую, германские и кельтские культуры.

В истоках римской традиции обнаруживаются многие остатки отнюдь не примитивных, а хорошо разработанных и в довольно четких формах выраженных древних сакральных знаний, как это убедительно доказал Ж. Дюмезиль [Dumézil 1971, 46]. Важнейшими свидетельствами этого являются: 1) развитая теология (триада «Юпитер, Марс, Квирин» – римское выражение общеиндоевропейской триады), 2) космогонические представления, бесспорно, представляющие собой римскую модификацию индоевропейских космогоний, 3) принципы общественного устройства (особенности жреческого института, деление общества на три класса). Все эти явления носят, бесспорно, подлинно традиционный характер, но этот факт еще не служит основанием для вывода о сакральной завершенности римской традиции. Нужно отметить, что в данном случае не просто отсутствует сотериологический абсолютизм: в римской традиции отсутствует сама метафизическая ориентация. В этом смысле показателен характер рецепции римлянами греческой культуры. Самая главная составляющая греческой традиции, а именно греческая метафизика, совершенно не привлекла римского внимания¹. Все, что было воспринято римлянами от эллинов, относится к периферии греческой традиции. В связи с этим, термин «греко-римская культура», столь часто употребляемый для характеристики культурно-исторического истока современной европейской цивилизации, выглядит как преувеличение.

В формировании западноевропейской цивилизации особое место принадлежит кельтской традиции. Некоторые ее элементы свидетельствуют о довольно высоком состоянии сакральных знаний. Известно о наличии у них некоторых метафизических учений. Кельты имели довольно глубокие космологические знания, о чем свидетельствует анализ слож-

¹ Необходимо отметить, что и греческая метафизика не имеет завершенности в конечной реализации сотериологического идеала обожения. Несмотря на знание подлинных метафизических доктрин, у греков обнаруживается неспособность их практического применения.

ных форм организации священного пространства. У кельтов существовали традиционные науки, в частности, наука о буквах и астрология. Упомянем, наконец, полностью традиционные принципы организации кельтских обществ (общая для индоевропейцев трехчастная модель социальной иерархии, особая организация довольно сложной системы эзотерических знаний). Но, несмотря на все эти традиционные особенности кельтского наследия, здесь, как и у римлян, не обнаруживается искомой нами сотериологической завершенности священных знаний. Можно, конечно, сослаться на существовавший у кельтов запрет на письменную передачу сакральных учений, а значит, на возможность существования полностью скрытого в эзотерических недрах традиции кельтского аналога идеала «обожения». Но тогда в чем выражает себя этот идеал? Если его следов нет *ни в одном* элементе традиции, следовательно, этот идеал в традиции просто отсутствует.

Подобную картину мы обнаруживаем, обращаясь и к германской составляющей западноевропейской цивилизации. При всей традиционности, германские сакральные представления также не знают ничего, что могло бы быть охарактеризовано как аналог учения об «обожении».

Появление реальной возможности обрести сакральную полноту связано с фактом принятия народами Западной Европы христианства. Этот исторический момент имеет в контексте нашего рассмотрения центральное положение.

Необходимо четко понимать место христианства в контексте библейской традиции в целом. Смысл Боговоплощения, и, тем самым, смысл христианства, оказывается как раз выявлением сотериологического максимума «обожения», который с точки зрения христианства тождественен исполнению всех библейских мессианских чаяний. Любое другое понимание мессианской идеи (в первую очередь, конечно, как этнического вождизма) всегда занимает более низкое сакральное положение, так как такое другое понимание лишено сотериологического абсолютизма. Боговоплощение, таким образом, оказывается для ветхозаветной традиции предельным, глубинным свершением всех смыслов, «краеугольным камнем».

В этом смысле христианство можно рассматривать, как форму библейского эзотеризма. Очевидно, что для первых христиан Воплощение, Смерть и Воскресение Христа-

Спасителя не были причиной каких-то внешних изменений, вроде общественных порядков, но обнаружением конечных сокровенных смыслов в рамках тех жизненных реалий, которые уже существовали. Вот почему в христианстве, в отличие, например, от иудаизма и ислама, не появилось таких вещей, как собственный священный язык или законодательство, обращенное ко всем¹. Здесь кроется также ответ на вопрос о смысле и происхождении тех эзотерических элементов начального христианства, смысл которых до сих пор ускользает от исследователей раннего христианства. Главными темами дискуссий о христианском эзотеризме являются:

1) евангельские упоминания о практике эзотерического обучения (напр.: Мк. 4:10);

2) некоторые инициатические особенности (так называемый «инициатический сценарий») раннего христианства: *disciplina arcana*, деление общества по принципу «внешние – внутренние», инициатический характер (содержание и структура) таинств и священнодействий (в первую очередь это относится к таинствам Крещения и Евхаристии);

3) упоминания об эзотеризме в древней Церкви у некоторых церковных авторов (в частности, у Дионисия Ареопагита, Климента Александрийского и Оригена).

Однако не эти темы являются главными показателями христианского эзотеризма. Определяющим в данном случае должно быть признано учение об обожении. Все вышеперечисленные элементы христианского эзотеризма являются ничем иным, как различными выражениями этого сотериологического идеала.

После становления христианства государственной религией при Константине произошла своеобразная экстериоризация сотериологии обожения. То, что было известно лишь в определенной среде, стало общедоступным. Реакцией на эту экстериоризацию стал расцвет монашества, выступившего в роли хранителя сотериологической высоты христианства. В монашеских кругах Египта, Палестины, Сирии, а впоследствии всего православного мира, учение об обожении продолжало осознаваться и практически осуществляться, как смысл и сре-

¹ Подобное законодательство появится в истории христианства лишь при Юстиниане путем заимствования и некоторой модификации римского права.

доточие христианской жизни. Исихазм стал и остается сейчас реальным выражением абсолютной сотериологии обожения.

Ареной, на которой происходили эти ключевые эпизоды христианской истории, была Византия. Центр ромейского мира, начиная с Константина, перемещается из Рима на греческий Восток. В этот период произошло еще одно важное событие – рецепция православным богословием греческой метафизики. Мы согласны с заключениями некоторых исследователей о сугубо внутреннем характере этого события. Когда мы говорим о христианском восприятии греческой метафизики, речь идет не о механическом переносе внешних форм (так называемого «языка греческой философии») для внятного выражения библейского содержания, но об особенной достройке (или восполнении) греческой метафизики, ее сакральном завершении библейской сотериологией обожения.

Необходимо заметить, что при встрече двух традиций всегда происходит подобный процесс «достройки» низшего высшим. Инкультурации, как *внешнего, механического приспособления* особенностей одной культуры к другой, вообще не существует. Инкультурация – это всегда органическое *дотраивание и восполнение* низшего высшим.

Подобные процессы восполнения традиции происходили и при привитии к библейскому стволу западноевропейских народов. Кельтские (сюжеты Артурова цикла) и германские (институты рыцарства, феодализма, империи) традиционные формы обрели в христианстве новую жизнь. Они, не прекращая своего существования, были восполнены более высокими традиционными смыслами. Но появление в западноевропейском мире учения об обожении, а значит, появление возможности обрести полную сакральную завершенность, было связано в первую очередь не с особенностями кельто-германских традиций. У Западной Европы существовало всего два пути доступа к этой сакральной полноте.

Во-первых, это путь из Византии, где учение об обожении не теряло своего центрального положения на протяжении всей истории существования империи. Однако западная цивилизация формировалась в независимом от Византии направлении. Причин такой относительной культурной обособленности от Восточной Римской империи было много. Самым ярким выражением самоопределения западной традиции, конечно,

является обособление, а затем и разделение Церкви. Тем не менее, известен один важный исторический эпизод, когда с православного Востока в западноевропейский мир проникли тексты, содержащие учение об обожении. Речь идет о переводах на латынь и комментариях Иоанном Скотом Эриугеной текстов Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника и Григория Нисского в конце 850-х г. Еще раз подчеркнем, что важным здесь является *не просто влияние* Византии на Запад, но появление на Западе текстов, содержащих учение об обожении. Переводы и оригинальные труды Эриугены оказали достаточно важное влияние на средневековое католическое богословие.

Вторым путем к подлинной метафизике стал до сих пор до конца не оцененный контакт средневековой Западной Европы с исламской традицией в Испании, Южной Франции и Сицилии, продолжавшийся с 715 г., когда мусульмане заняли все основные города Испании и Нарбонн на юге Франции, до 1492 г., когда у мусульман была отвоевана Гранада. Чаще всего арабскую роль в этом культурном контакте сводят к нейтральному посредничеству между греческой античностью и западноевропейским христианским миром через переводы различных древних текстов. На деле все обстоит несколько сложнее. Как и в случае с византийским богословием, исламская традиция не просто механически приспособила для своих нужд греческую метафизику, но выступила по отношению к ней в роли «до-страивающего» традиционного начала. Метафизика эллинов в исламском эзотеризме – это не просто одно из прочтений, но особая исламская форма сакрального завершения греческой традиции. Подобным образом внутри исламского эзотеризма нашли свое восполнение и другие подлинные, но не имеющие сакральной завершенности традиции¹.

Не вызывает сомнений факт многообразных форм влияния исламского эзотеризма на неисламский западноевропейский средневековый мир. Достоверно известно, что исламские эзотерические школы существовали в Испании уже в IX веке.

¹ Вот почему основатель ишракизма «Шейх озарения» Сухраварди считает, что единую вечную мудрость выражали каждый своим способом Зороастр, Гермес, Эмпедокл, Платон, Пифагор, Асклепий и другие. Примечательно, что из этого ряда Сухраварди исключает извращающих традицию огнепоклонников («магов») и дуалистов-манихеев.

Первой такой школой была тайная организация масарритов, созданная Ибн Масаррой и оказавшая влияние на закрытые исламские сообщества Альмерии, города, ставшего в XI в. столицей испанского суфизма. Это присутствие исламского эзотеризма не могло не оставить следов в западноевропейском христианском мире, и, действительно, эти следы весьма многочисленны. Это и некоторые черты европейского рыцарства, и арабские начала европейской алхимии. Можно проследить связь некоторых тайных обществ на Западе (в частности, Данте и «Преданных Любви», «масонов», «карбонариев») с тайными исламскими организациями.

Но даже если ограничиться вышеуказанной темой рецепции философских текстов, попавших от мусульман к средневековым христианским схоластам, то и здесь обнаружатся многие примечательные вещи, которые до сих пор не получили должного осмысления. Известно, что западноевропейская средневековая философия имела три формы: мусульманскую, христианскую и иудейскую, причем мусульманская форма была источником двух других. Именно из исламских рук западноевропейскими христианами были получены переводы древнегреческих текстов. Но интересно то, что средневековая христианская схоластика получила не просто греческие философские тексты, но то особое завершение метафизики, которое эти древние тексты обрели в исламской среде. Показательно в этом смысле количественное соотношение оригинальных греческих текстов и их исламских комментариев, попавших в руки христианским схоластам. Католическая схоластика, таким образом, оформлялась как особое христианское истолкование исламо-греческой метафизики. Как правило, не замечают очень важного содержания, сокрытого в этих событиях. В определенном смысле христианские богословы оказались в более выгодном положении, чем то, которое обычно им отводят. Они не просто получили доступ к теоретическим текстам греческих философов, утерявшим знание о практическом приложении своих метафизических учений: они обрели тексты, осмыслявшие греческое наследие в направлении к сакральному завершению. Конечно, речь идет не о простой рецепции: исламо-греческая метафизика должна была быть переосмыслена в контексте христианского догматического богословия, что и происходило в деятельности схоластов. Этот процесс отражают известные схоластические

обсуждения и споры вокруг арабских комментариев. Достигла ли христианская схоластика в этих обсуждениях понимания и обретения конечного сакрального плода, который заключается, конечно, в метафизической реализации, в теоретическом и практическом осуществлении доктрины обожения?

Обычно вершину схоластической мысли отождествляют с трудами Фомы Аквинского, что связано, в первую очередь, с созданием им непревзойденных по охвату богословских «Сумм». Но если рассмотреть средневековое католическое богословие с позиций поиска в этом богословии подлинной метафизической завершенности, то схоластическую вершину необходимо будет сместить во времени и пространстве. Такой сакральной вершиной схоластики и ее сакральным фокусом окажется Майстер Экхарт, которого с утомительным постоянством и довольно неуклюже называют «мистиком». В компаративистских исследованиях стало обычным утверждение об уникальном положении Экхарта в контексте католической культуры, в связи с тем, что он очень напоминает «мистиков» других культур. На деле Экхарт не выходит за пределы метафизического пространства схоластики. Экхарт – схоласт, но не «плохой схоласт», как это утверждал Г. Денифль, и не просто «выдающийся томист своего времени», как это представлялось О. Карреру. Он, безусловно, – представитель немецкой доминиканской школы, но он тот схоласт, который, наконец, «договаривает» метафизику до конца, обрисовывая не только теоретическую картину доктрины обожения, но и указывая практические пути ее реализации. В этом и состоит подлинная уникальность и ошеломительное величие Экхарта, поэтому-то он схож и с представителями других традиций, выказывавших понимание смысла конечной сакральной реализации. В этом контексте обнаруживаются и те удивительные грани схоластики, о которых не просто не говорят, но часто даже и не догадываются, хотя именно эти грани выявляют истинную глубину средневекового христианского богословия.

Эти немногочисленные эпизоды подъема к подлинным сакральным вершинам в средневековой европейской истории не смогли стать реальными основами западной культуры. Начиная с XIV в. сотериологический идеал обожения для Западной Европы и вовсе становится недостижимым. Переход от средневековья к Ренессансу, обычно оцениваемый как необык-

новенный культурный прорыв, с сакральной точки зрения оказывается трагедией утери самого главного сокровища – возможности реализовать конечный духовный плод подлинного единства с Богом. С одной стороны, дистанцирование Запада от Византии привело к тому, что для католической традиции был закрыт доступ к естественному для православного Востока исихастскому ориентиру на реализацию обожения. Показательна в данном контексте фигура Варлаама Калабрийского, осужденного на православном Востоке за непонимание учения об обожении и ставшего после этого учителем Петрарки. С другой стороны, изгнание ислама из Испании закрыло для западных европейцев доступ к той особой форме восточной метафизики, в которой также подразумевалась возможность религиозно-практического приложения греческих учений. Суд над Майстером Экхартом в 1326 г. стал своеобразным «символическим» судом низшего над высшим, Ренессанса над средневековьем, антропоцентризма над теоцентризмом. Этот суд стал чертой, отделившей новую Европу от подлинных священных начал, которые могли позволить западной культуре стать совершенной традицией. Те многочисленные примеры сдвигов в западноевропейской культуре, которые обычно упоминают в качестве иллюстраций перехода от средневековья к Ренессансу, являются всего лишь внешней оболочкой трагической утраты едва обретенной Западом сотериологической завершенности.

ЛИТЕРАТУРА

Dumézil G. La religion romaine archaïque. Paris, 1974.

Nasr S. H. Knowledge and the Sacred. New York, 1981.

Е. С. Титаренко

СЕРДЦЕ: МИСТИЧЕСКИЙ ОРГАНОН ДУХОВНОГО ОПЫТА

Фокусом мистико-аскетического органа православия, открывшегося в исихазме, является сердце. Однако и у более ранних христианских, и до-христианских авторов, и в библей-

ских текстах мы встречаем «сердце» в широком контексте: как тело человека, его чувства, мысли. Объединяя, таким образом, всего человека в целостность, сердце оказывается и самым сокровенным «местом» в человеке, невидимым не только внешнему взору, но и самому человеку. Оно предстает средоточием мистического опыта, неся в себе возможность непосредственного общения человека с Богом, возможность сверхопытного, сверхчувственного, сверхрационального познания. Сердце, обозначая опыт мистического восхождения тварной природы к богообщению, опыт созерцательной жизни, опыт «обожения», выходит за рамки символа, соединяющего «земное» с «небесным». С одной стороны, сердце является некоторой структурой языка живого духовного опыта, описывающей выход личности за свои собственные пределы и приобщение ее к Божественному началу. С другой стороны, целостная структура, открывающаяся в концепте сердца, позволяет увидеть аспекты проживания мистического опыта, те формы сознания, через которые этот опыт осуществляется.

Духовный опыт, опыт познания сердцем выходит за рамки «разумного соединения рассудочных обобщений в теоретическую конструкцию, а ощущений в восприятия и образы» [Бурлака 2007, 133 – 134]. Духовное познание может быть представлено триадой «символ – смысл – экзистенциал», являющих основные формы, в которых дух делает себя видимым душе, одухотворяя ее. На примере текстов христианской традиции рассмотрим, как сердце несет в себе указанную триаду форм.

Символ как чувственная форма духовного опыта представляет собой, с одной стороны, одухотворенную чувственность, с другой – воплощенный и воплощающий себя дух [Бурлака 2007, 137]. Символ соединяет противоположности земного и небесного, конкретного и всеобщего, видимого и невидимого, имманентного и трансцендентного, чувственного и сверхчувственного. Символ сердца пронизывает всю иерархию сущего через единение всех уровней человеческой личности. Человек как бы в себе проходит все бытийные сферы, осознавая их, проживая, конституируя свое бытие в них, сопрягая их все в отношении «я – Бог».

В Ветхом Завете сердце являет человека на перекрестке двух перспектив. В обратной перспективе мы видим сердце как «место», видимое Богу: «человек смотрит на лице, а Господь

смотрит на сердце» (1 Царств 16:7). В прямой перспективе в сердце человек может увидеть истинного себя – «образ» Бога в себе: «Как в воде лицо – к лицу, так сердце человека к человеку» (Пр. 27:19).

В Новом Завете с сердцем связан образ «нерукотворного храма», «места» для покоя Господа. Пространство «храма» объединяет «небо» и «землю»: «Небо – престол Мой, и земля – подножие ног Моих» (Деян. 7:49).

У Филона Александрийского сердце выступает как орган-посредник, связующий человека «небесного» и «землеподобного»: человеческий ум, будучи неотделимым побегом божественной и счастливой души (Ум-Адам, разумные божественные силы, родовые нетленные добродетели, прекрасные деяния ума), заключен в телесном органе – внутри малых объемов мозговой оболочки или сердца. Сердце, аллегорией которого является «кувшин Ревеки», наполняемый из «источника», соединяет неразумную и разумную части души в общую единую природу, в рамках которой происходит взаимный обмен сил, подобно тому как садовод соединяет в одной точке ростки «благородного» и «неблагородного» дерева [Филон Александрийский 2000, 222].

Согласно Клименту Александрийскому, в сердце-душе соединяются два духа – тварный и нетварный («две скрижали завета»). Образ «скинии» символизирует «средоточие неба и земли» (мира умопостигаемого и мира чувственного) [Климент Александрийский 2003, т. II, 165]. В человеке это «место» является Логос, который воплотился и, став доступным пяти органам чувств, открыл сущность Отца.

Ориген понимает сердце как ум, индивидуальную субстанцию интеллектуальной природы, источником которой является разум Божий. Отпадение человека от любви Божьей и уменьшение степени участия ума в божественном огне повлекло «охлаждение» разумной субстанции и превращение ума в душу [Ориген 1993, II. 8. 4].

Согласно святителю Василию Великому, сердце есть ум, «Божие жилище», беспрепятственно видимое Богу [Св. Василий Великий. Беседы на Псалмы]. Бесплотный ум в определенном «месте» соединен с телом, и это «место» определяет некоторую телесную границу ума в смысле ограничения действия «бесплотного» в телесном. В то же время в силу своей бесплот-

ности ум не имеет каких-либо границ. Сердце соединяет в себе противоположности «единообразности» – «многоличности», «боговидности» – «видения многого».

Григорий Нисский толкует «скрижали сердца» как владычественное души, являющееся источником жизни двух противоположных природ: сотворенной души и слепленной плоти, богоподобия ума и скотоподобия страстных стремлений. «Богозданные скрижали», на которых был начертан божественный закон, представляют светоносную человеческую природу до грехопадения. «Вторые скрижали» (после грехопадения) не тождественны первым: они взяты «из вещества дольного» и предложены могуществу Начертывающего на них закон [Св. Григорий Нисский. О жизни Моисея]. «Многоочитому» сердцу (поскольку многими очами смотрит на преходящее) противопоставляется «единое око» («единая душа», поскольку «одним душевным оком смотрит на одно – доброе», единообразна добродетельной жизнью и единой настроенностью духа).

Смысл являет дух в рациональном: дух в сфере идеального, духовно целостный разум, духовно насыщенную мысль. Смысл есть разумная и осмысленная форма духовного познания. Смысл – это «мысль, которая всегда больше самой себя»; духовно-динамическое начало бытия; мост с двусторонним движением между Богом и миром, живой путь, лестница в небо, ступени которой творятся самим человеком по предложенным Богом «чертежам» [Бурлака 2007. 143 – 146]. Смыслы сердца означивают мистический путь человека к Богу.

В библейских текстах прочитываются мистические смыслы сердца: «два пути сердца» (путь правды, истины, прямой, непорочный и путь греха, кривой, неправды); «видение глазами сердца», «слышание ушами сердца», «приложение сердца к знанию»; «неисследимое сердце царей»; «сокровище сердца»; «светильник для тела», «око»; «сердце, просвещенное познанием славы Божией»; сердце как «земля», хранящая «семя» Слова Божия; «сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа»; «залог Духа в сердце»; «дело закона, записанное в сердцах». Смысл, превосходящий сам себя содержится в «любви Христовой», превосходящей всякое разумение и исполняющей сердце «всею полнотою Божией» (Еф. 3:16–19).

У Филона Александрийского с сердцем связаны следующие смыслы: ум как «богоподобное произведение, при помощи которого мы рассуждаем» [Филон Александрийский 2000, 217]; «сосуд, содержащий в себе многоструйный, как [льюща-ся из кувшина] вода, управляющий орган»; «благородное и плодоносящее дерево добродетели», возвращаемое в душе; «не-раздельные разум и слово»; отпечаток божественного логоса в уме человека [Филон Александрийский 2000, 66]; «ум-Авраам», вовлеченный в погоню за трудноуловимой добычей – знани-ем и мудростью, которые всегда удалены от него на большое расстояние; путь души к Единому и Вечному, слагаемый тре-мя метафизическими событиями, символизируемыми «тремя днями Авраама».

Смыслы сердца у Климента Алесандрийского имеют «энергийный» характер: ветхозаветные «дерево жизни», «дерево спасения» и «дерево бессмертия» есть «разумение» – сила, дви-жущая душу от «смерти» к «жизни», «знанию» и «спасению» [Климент Александрийский 2003, т. II, 187], «невыразимая способность знать все сразу в мысли»; божественная сила, вды-хаемая в ум, мощь, влагаемая в мысль, разумение, влагаемое Богом в сердце человека; «змей» из книги Бытия, толкуемый как «созерцательная сила души», которая позволяет видеть смысл сущего, различать подобное и несхожее, составное, объ-единяющее и разъединяющее, понимать цель, к которой все это стремится; «миро» есть всепроникающая разумная сила, являющаяся формой воздействия воли и мысли Бога на мир и влагаемая Богом в сердце человека [Климент Александрийский 2003, т. I, 90]; мысль (замысел) Бога о человеке, который он дол-жен осуществить.

Ориген использует следующие смыслы сердца: серд-це как познавательная сила [Ориген 1993, V. 1. 1. 9]; «семена Премудрости и Правды» в сердце как способность разума производить различие добра и зла; ум как «дом», который по-строила себе Премудрость; разумная субстанция, содержащая в себе «пламенеющий огонь», «Слово Божье»; «возделанная земля, приносящая полезные плоды»; «Царствие Божие внут-ри» как участие человека в Боге; «разговор в сердце своем», как Христос, Слово или разум, который находится в сердце всех; «скрижали сердца», на которых начертано «легкое изоб-ражение и предварительный рисунок стилем Господа Иисуса

Христа» [Ориген 1993, II. 1. 1. 4] – образ Божий, запечатленный в сердце, понимаемый как «естественное и природное стремление ума» постигнуть истину о Боге, познать причины вещей и любовь к Богу.

У Василия Великого смыслы сердца не менее мистичны: разумная сила, которая получает освящение, мысленный свет и некоторую очевидность от Святого Духа [Творения Василия Великого 1891, 189 – 293]; разумная душа, которая уразумевает Бога, проникает рассудком в природу существ, пожинает сладчайший плод премудрости [Св. Василий Великий. Беседа 3]; «душевное око» как способность «умною силою души погружаться в созерцание бесплотного»; «сердечные совещания», «сокровищницы», «тайницы сердца» как «умственное действие» – мышление, «внутреннее слово», заключенное в сердцах; сердце, уподобленное восковой табличке, которую нужно «угладить» от человеческих помыслов, чтобы на ней отпечатались «слова Божии» [Св. Василий Великий. Беседы на Псалмы]; «адамантовое сердце» Иова – непоколебимое сердце и неизменный рассудок; владычественное души, предоставленное «помышлениям сверхчеловеческим и божественным»; «ниспадный свет» в сердце праведника – Дух святой; «восхождение в сердце» силою Духа.

У Григория Нисского прочитываются следующие мистические смыслы сердца: разум, сохраняемый в чистоте и бесстрастии; ум как одна сила, объемлющая все существо человека, обнаруживающаяся в многовидной познавательной деятельности, в каждом из ощущений [Св. Григорий Нисский. Об устройении человека]. «Место», указанное Богом, есть, с одной стороны, движение – «постоянное вождение простираться вперед», желание, которое всегда стремится к большему, с другой стороны, есть «стояние на скале» – нахождение сердца в Боге [Св. Григорий Нисский. О жизни Моисея]. Высший мистический смысл обретает аллегория «невесты», которая вводит «Жениха» в «чертог матери» (Песнь Песней): душа-«Невеста», оставив все тварное и, пройдя все умопостигаемое, превосходит саму себя, соединяясь с Логосом в «брачном чертоге» – чистой светоносной первосубстанции сердца.

Экзистенциал есть открытая духу воля, открытость личного сознания Богу, которая возможна в свете переживания человеком смерти (своей конечности) и жизни (Божественной

вечности). Высший аспект мистического сближения с духовным миром для человека – возможность непосредственного переживания божественной реальности в чувстве любви, чувстве утери себя и единения с Богом. Библейское мышление экзистенциально, поскольку имеет своим «предметом» связь человека с Богом, которая предельно личностна и невыразима рационально [Бурлака 2007, 149 – 150].

Библейские экзистенциальные смыслообразы описывают противопоставление «бытия смерти» («сердце неживое», надменное, злорадное, злое, коварное, покрытое туком, нечестивое, помраченное, неразумное сердце, необрезанное, жестоковыйное) и «бытия жизни» (жизнь, радость и веселие сердца, вера, надежда, любовь, «вечная жизнь сердца», «источник жизни», «чувствилище жизни»). Экзистенциал веры, как «осуществление ожидаемого, уверенность в невидимом» делает человека причастным божественной жизни. Экзистенциал любви провозглашается целью христианской проповеди: «Цель же увещания есть любовь от чистого сердца и доброй совести и нелицемерной веры» (1 Тим. 1:5). Любовь являет «совокупность совершенства», она охватывает, проникает и единит собою всего человека: все сердце, весь разум, все понимание, всю душу, всю активную, волевою энергию [Зарин 2006, 370]. Божественная любовь «изливается в сердце Духом Святым» (Рим. 5:5) и преображает его в божественную любовь и терпение. Такое преображение сердца является вторым рождением – всякий любящий рожден от Бога и знает Бога (1 Ин. 4:7).

Филон Александрийский «бытие жизни» и «бытие смерти» описывает через символические образы двух враждующих сил в душе («два племени в чреве Ребекки»): Порока и Добродетели. Аллегория «каинова образа мысли» выражает экзистенциал смерти: ум, получив с помощью способности чувственного восприятия представление о телесном, «возгордился» - решил, что все вещи принадлежат ему. Каинов образ мысли воздвигает собственное учение подобно тому как воздвигают город. Здания в этом городе – правдоподобные вымыслы; жители – мнимые мудрецы, не знающие истинной мудрости; законы – всевозможные беззакония, безумие, своеволие. Каиново мышление возводит в душе башню-рассуждение, имеющее в качестве вершины собственную мысль. Порочный образ мысли приводит к

разрушению ума: захлебнувшись в бурном потоке чувственно воспринимаемого, он «тонет, не имея сил подняться вверх и вынырнуть» [Филон Александрийский 2000, 220]. Аллегии Агари, видовой добродетели, которая наделяет ученика постепенным продвижением, и Ревеки, родовой добродетели, «орошающей» его совершенством [Филон Александрийский 2000, 279], представляют экзистенциал жизни. Нетленные умопостигаемые добродетели, идеи становятся бытием души. Ум добродетельного, пребывающий в молитве, в мистическом экстазе видит Бога и, забыв о себе, прилепляется к одному лишь Богу.

У Климента Александрийского следование души «ступенями мистического совершенствования» осуществляется экзистенциалами жизни, веры, надежды, гносиса, любви. «Вечная жизнь сердца» рассматривается в контексте спасения: изначально человек еще не обладает «живой душой», он ее должен обрести через истинное знание, познание Отца через Сына. Вера направляет «естественную прозорливость нашей души» на исследование [Климент Александрийский 2003, т. II, 152]. Гносис активно изменяет душу, освобождая ее от чувственных энергий, делая ее разумной и приобщая к «жизни». Единство веры и гносиса открывает беспредельное восхождение в познании: познавательные силы гностика не ограничены, ибо он верит, что нет ничего непостижимого для Сына Божьего [Климент Александрийский 2003, т. III, 42]. Надежда возникает из веры и устремляет к предмету знания. Любовь является наибольшей силой; она есть «исполнение закона», присутствие любящего нас Господа [Климент Александрийский 2003, т. II, 51]. Любовь преодолевает пространство и время: гностик, не покидая этой жизни, предвосхищает в гностической любви «недоступный свет». Те, кто всецело соединяются с Господом верой, познанием и любовью, восходят вместе с Ним туда, где пребывает Бог.

У Оригена экзистенциальный характер имеет «свободное произведение»: присущее разумной субстанции, оно всегда направляется либо к добру, либо ко злу. Свободная воля отпавшей от Бога души становится «внешней» по отношению к воле духа. При этом экзистенциал смерти являет свободная воля, занимающая среднее положение между волей духа и волей плоти: душа в состоянии некоторой «тепловатости»,

будучи «ни холодной, ни горячею», нескоро и с трудом находит обращение. Экзистенциал жизни являет божественное присутствие в душе (божьи знамения и силы), Образ Божий – присутствующее субстанции ума стремление постигнуть истину о Боге и познать причины вещей, любовь к Богу. Каждая личность Святой Троицы по особому присутствует в душе. Бог Отец сообщает всем существам бытие по естеству. Христос сообщает душам жизнь, стояние в истине, разумность, мудрствование [Ориген 1993, V. 1. 2. 3]. Святой Дух обитает не во всех, но только в тех, «земля которых будет обновлена», в святых. Святой Дух сообщает разумной душе святость. Существа, освященные Святым Духом, становятся способными к восприятию Христа как Правды Божьей. Так душа Иисуса Христа всецело вошла в Бога, как в Слово, Премудрость и Истину, в свет и сияние Его, сделавшись по преимуществу одним духом с Ним. Экзистенциал любви неизменно и нераздельно соединил душу Христа с божественной правдой и всякая мысль о соращении и изменении сделалась невозможной.

У Василия Великого экзистенциал смерти являет «смирение во грехе» – осознание утраты «высокости и возвышения души», ее низложения грехом на землю и как бы «пригвождения к земле». К экзистенциалам жизни относятся: «умная сила души», способная погружаться в созерцание бесплотного («душевное око») [Св. Василий Великий. Беседа 3]; «сила упования на Бога», настолько возвышающая сердце, что оно становится недостижимым для низменных воздействий [Св. Василий Великий. Беседы на Псалмы]; терпение, которое в скорби испытания сердца открывает его доброту; «смирение духом» – присутствие благодати Святого Духа, слово Священного Писания, восстанавливающее чувство в сердце («из каменного сердца псалом вынуждает слезы»), зароняющее веру в сердце. Экзистенциал любви «расплавляет душу», делаю ее способной воспринимать «слова мудрых», привязывает сердце к Богу, делает его «любопытным истинной доброты», сближает душу с Духом Святым. Сам Дух Святой есть высшая экзистенция жизни: «ниспавший свет» в сердце, который приемлет в себя праведник. Силою Духа Святого происходит мистическое восхождение сердца по ступеням иерархии духовного мира к пребыванию в Боге, обожению.

Григорий Нисский отмечает экзистенциальный характер человеческой воли до грехопадения: она естественно была присуща разумной природе человека и обнаруживалась в отвращении от зла, чествовании Бога [Св. Григорий Нисский. О жизни Моисея]. Экзистенциалы жизни после грехопадения имеют божественный источник: «сокровище», «сердце», которое способна видеть чистая душа есть неизреченная Божественная сила, питающая и оживляющая душу; Дух Святой восстанавливает «сокрушенную скрижаль нашего естества», возвращая ей несокрушимость и бессмертие; божественная любовь благодатью преображает душу в световидную и достойную любви. Экзистенциал слова Священного Писания руководит «восхождением сердца», как бы по ступеням лестницы на высоту [Св. Григорий Нисский. О жизни Моисея], «оконцами Пророков» и сквозь «мрежи заповедей» вводит луч в душу, приобщает ее к «красоте превысшей». Вхождение души в «брачный чертог» означает восхождение души на «самую вершину уповаемого», когда она мыслит о себе, что она в самом тесном единении с «возлюбленным», и созерцает «невидимое», подобно тому, как созерцал Моисей, пребывая во мраке.

ЛИТЕРАТУРА

Бурлака Д. К. Мышление и Откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику. СПб.: РХГА, 2007.

Св. Василий Великий. Беседа 3. На слова: внемли себе (Втор. 15:9) // [электронный ресурс]: <http://www.pagez.ru/lstn/0195.php/>

Св. Василий Великий. Беседы на Псалмы. Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000. // Православие и современность. [электронный ресурс]: <http://repentance.info/books/2768/4345/4351/>

Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб, 1995 // // [электронный ресурс]: http://www.krotov.info/library/04_g/gri/gor_nissky_06.htm/

Св. Григорий Нисский. О жизни Моисея // // [электронный ресурс]: http://www.krotov.info/library/04_g/gri/gor_nissky_04.htm/

Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Киев: Изд-во свт. Льва, папы Римского, 2008.

Климент Александрийский. Строматы. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003.

Ориген. О началах. Новосибирск: ИЧП «Лазарев В. В. и О», 1993.

Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 3. Москва, 1891.

Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М.: Греко-латинский кабинет М. Ю. Шичалина, 2000.

ЭЗОТЕРИЗМ НА ЗАПАДЕ И В РОССИИ

H. Grünwedel

WORKING WITH GHOSTS IN TWO WORLDS: CULTURAL EXCHANGES BETWEEN REVIVED HEALING TRADITIONS IN TYVA AND ESOTERIC MOVEMENTS OF NEOSHAMANISM IN GERMANY

Shamanism is dead! – or deconstructed as a more sophisticated scientific language would describe the situation – and yet more alive and vivid than one would expect – at least from a theoretical point of view. Shamanism was convicted to be not more than a scholarly concept, which reflected rather western idealizations than indigenous self-representations, however it still holds as a role model for religious identity building in countries which span from Germany to Siberia, from Nepal to Ecuador, from USA to New Zealand. Setting off my research on the double ground of the first couple, I am investigating in my doctoral thesis the processes of cultural exchange and transfer of shamanic traditions between the contexts of Tyva as a paradigm of revived traditions and esoteric movements among German neoshamans. Linking the research in Western esotericism and ethnographic approaches to correspond to the postmodern condition of indigenous societies, I focus on the analysis of the effective discourses, ritual practices, social structures and global interconnections which can be observed in reference to shamanism. The challenge lies according to my opinion in the double tension for the study in religion to develop on the one hand creative methods of investigation, which correspond to the current diversification and medialization of religious practices and on the other to secure standards of scientific validation. Hereinafter I will pick out one aspect of my research which represents a cornerstone and illuminates several of the mechanisms why shamanic or in general esoteric knowledge continues to constitute a loyal companion to scientific world interpretation. My thesis is that regarding contemporary shamanism there is no way to pass on an analysis of global interference. Therefore the questions must be solved, what are the central spaces of a global interaction, in other words what are the points where ritual transfer can occur.

Based on my field researches among shamans in Germany and Tyva I will carve out the mutual receptions in the perspective of an asymmetrical two-way ritual transfers. The latter is channeled through staged contact rooms of common practice. Thus my gaze is directed to transfer medias, which span from performative mimesis in intercultural workshops to the transmission of discourses via literature. Subject of my analysis are ritual performers, whose transdifferent blueprint of life is characterized by a between of cultures and who become therefore mediators of innovation and tradition. This makes the transfer of ritual transparent to the fundamental dynamics of new religious movements and their general implications on contemporary society.

*Shamans here and there – a biographical approach
to ritual transfer*

Ritual transfers between Siberia and Germany almost read as legitimate dramas, so let me start reciting two acts of shamanic biographies.

Act number 1. Jurij was an actor at the national theater in Kyzyl, the capital of Tyva. He was an actor and not a bad one, known for his mastery of traditional throat singing Khöömei. One day, performing the tiny role of a shaman in a play, there awakes in him an interest in shamanism. Moreover in 1992 the collapse of the Soviet Union opens the way for the revival of religious practices formerly stigmatized as outdated. Jurij discovers his affinity for shamanism and soon becomes the chairman of the state-approved shamanic clinic Tos Deer, which was founded with the support of the American Foundation for Shamanic Studies. In 1995 when visiting India the Dalai Lama gives him his blessings for his work in healing and after he gets to know a doctor from Ukraine, who is willing and able to translate his seminars into English, everything is ready to go on international tour. In 2008 a visitor of the esoteric Rainbow Spirit Festival in Baden-Baden (Germany) can take part in a seminar on the healing power of overtone singing – headed by a shaman from Tyva called Jurij.

Act number 2: Peter holds a doctorate in psychotherapy and works in Switzerland. In addition to the training he received in different psychotherapeutic methods, including hypnotic approaches, he deals since the mid-seventies with shamanic dream work and healing rituals. He becomes an active member of the

Foundation for Shamanic Studies, gives seminars in Switzerland, Germany, Italy and finally participates in an expedition to Siberia. Peter is there far from being a passive observer of indigenous rituals, but cooperates performatively with Tyvinian shamans, his methods result in high reputation as a powerful shaman. When Peter returns to Tyva a second and third time, the population of Erzin, a small town on the edge of the Gobi desert is already in hopeful expectation of the foreign shaman. Rumor has it, that the man from Europe has special abilities to heal.

My question after act number 1 and 2: How do seminars on the self-healing forces of Tyvinian throat singing get to Baden-Baden? And why are the inhabitants of the Central Asian Tyva waiting for a shaman from Switzerland? These questions should be explored hereinafter.

The debate on shamanism in its entanglement with ritual studies

Ritual studies reflect processes of cultural changes and are by themselves master keys to understand them.

Thesis of the following contribution is therefore, that in the cultural exchanges between indigenous healing traditions and their Western receptions, rituals and their transfer are central for the description of interference. Contacts between Germany and Siberia are generally spoken not a new phenomenon, they show however in my view under the terms of a mediated globalization a new quality. Portraying this cultural shift by ritual theory, thus promises to generate innovative approaches corresponding to phenomena of cultural border crossings.

If, in this context I speak of shamanism, there should be marked some central problems, which will then in the light of ritual transfer become transparent in a new way and vice versa.

The most basic methodological difficulty of research in shamanism lies since its establishment in the entanglement with the phenomenon it is investigating, in other words the potential autoconstitution of its object. In categories of the study in religion this unfolds in the fundamental question, whether shamanism is a religion on its own or just a technique, or whether shamanism is restricted to Siberia and circumpolar regions or of universal character. Such a discourse then leads, at least since the acquisition of indigenous traditions by the New Age movement, to the difference, if there's a way to categorically distinguish shamanism

and neoshamanism by their signatures. Both the constructive nature of autochthonousness, as well as neoshamanism as part of Western esotericism are discussed. All these discursive movements are correct and necessary, however here they will represent not the primary motive of interest. Alluding to Jan Snoeks proposal to conceptualize rituals as polythetic classes [Theorizing Rituals, 2006, 3 – 14], I understand hereinafter a shamanistic healing ritual as a certain kind of behavior, which often differs from everyday behavior. Ritual specialists and clients are in asymmetric relation to each other, but both are in the same way executor and beneficiary. In particular, the conceptual as well as performative choreographic linking, which is not restricted to the common time of the ritual, and the symbolic entanglement of client and shaman hold a decisive role. In the majority of cases, a standardized border marking of situative, local and of habitual nature takes place. Client and shaman normally connect an intentional and symbolic meaning with the completion of the ritual, which is embedded in a broader interpretation framework of illness, health and the surrounding world.

Intercultural contact zones

The above ritual definition is still far essentialistic, as it neglects a number of factors, which appear at first glance as accompanying phenomena, but on a closer examination have to be regarded as internal constitutive parts. These include first the presence of researchers, spectators, spiritual seekers, tourists during the ritual execution, i. e. a transfer of the ritual clients. Secondly, the reconstruction of the ritual script from temporally different sources, which makes the ritual execution a temporal ritual transfer. Finally, the movement of the ritual specialists in different areas, hence performing a spatial ritual transfer. However it is the entanglement of the spatial, temporal and client transfer linking synchronous and diachronous aspects, which make up for the dynamics and effectiveness of the recorded shifts. Therefore one should ask on a deeper level what we think of when talking about the event of transfer. Is it a copy, an appropriation, a mimesis, a new creation? A heuristic classification of transfer interfaces shall help to clarify: Transfer interfaces are:

1. Material ritual objects in form of shamanic attributes: shaman drums, rattles, caps, coats and helper spirits.

2. Performative ritual art: Shaman songs, dances, ritual skripts and in particular throat singing.

3. Models of Ritual interpretation: Concepts, narrative, literature.

4. Participation Experiences: Episodic memories and emotional changes of reflection regarding the strange.

5. Media of demonstrating rituals: Video recordings, photo albums, web galleries, diaries and internet blogs.

I depict these five dimensions with the image of interfaces to make clear that transfer is not an asemiotic relocation of certain practices from one into the other context, but rather points of connections where reinterpretations occur. The interface as an area of overlap constitutes so the place where continuously negotiations of meanings can be observed.

For example, let me explain more in detail the ritual interpretations of point 3: In order to describe their healing practice Tyvinian shamans recur alongside traditional technical terms (see appendix A), which are etymologically rooted in Tyvinian, including at terms of European-Esoteric vocabulary of Russian tradition (see appendix B). In practice of healing they make use of various of these semantic fields and bring them into different relations with one another. A strict separation cannot be observed, rather a usage, which is characterized by mutual permeance and interreferential hermeneutics. Moreover it is interesting to see that this process is not restricted to an onedirectional transformation of indigenous language out of sources of Western esotericism, but that a parallel movement in the opposite direction can be recorded. Tyvinian or generally speaking turkic technical terms of shamanic world interpretation immigrate in the Western shamanistic scene (see appendix C). These, in turn, I describe as container categories with an explicit performance of strangeness. They work, detached from their original content via their differentness and can be associated relatively easy with new meaning. The interfaces of the ritual transfers are therefore permeable in both directions. A reinterpretation and translation of ritual aspects occurs asymmetrically in two directions. I conclude from this that linear models of these interactions can't meet for an understanding of the complexity of contemporary new religious movements. The Global processes they are embedded in require multi-methodological approaches – one example of it shall be elaborated below.

*The discourse of ritual transfer: An ethnographic approach
to two websites of shamans*

Once more a drama in two acts:

Act number 1: Tos Deer is that shaman clinic among the at least four competing ones in Kyzyl, the capital of Tyva, which enjoys the largest international reputation. The chairman shaman Ai-Tshurek regularly tours Europe and the USA. In Tyva Tos Deer represents more than the other clinics the primary drop-in center for visitors and researchers.

Act number 2: The shaman center «Music sky» can be seen as a paradigm of neoshamanism in Germany. Its music-loving leader studied various exotic instruments till ending up 1993 at Tyvinian throat singing. 2004 a spiritual trip takes him to Tyva, where he also meets Ai Tshurek. The shaman from Bavaria receives recognition for its healing work from the Siberian shamanka and afterwards calls himself «celtic music shaman».

Comparing the websites and virtual self-representations of the two shamans makes transparent, that the person of the shaman is constructed as an interface of intercultural contact. This is achieved not only by referring to the their authentic origins and the archaicity of their rituals but also by pointing to the other place, the non-here, the experience of the shaman in foreign worlds. In both cases, the concentration on the inside, the spirituality of the individual plays a crucial role in addressing the target audience and is reflected in the manufacture of a personal ability to perform a transfer of ritual, cum grano salis in an intercultural ritual competence of the shaman. Identity, authenticity and authority of Ai-Tshurek and in the shamanic center music sky are so constituted by mutual reference to the strange. As set out above, ritual interpretations represent an essential constitutive of the transfer of ritual, and in both websites structurally similar strategies of authenticity constitution can be observed. However, it would be a short circuit to think that such synchronous and spatial forms of ritual transfer go contrary to diachronic transfer processes within a cultural area. In the case of Siberian Shamanism it is in my view rather that way that synchronous, culture transcending and diachronous intercultural transfer mutually interdependent and emerge from each other [The Beauty of the Primitive 2007; Stuckrad 2003; Hutton 2001]. The revival of shamanism in Tyva would not be imaginable without interaction events such as the visit and organization of joint rituals

with the American Foundation for Shamanic Studies and their response in a Tyvinian delegation of shamans to Switzerland and the US. To regard this as a deviation from tradition by postulating a notion of an untouched pure shamanism before the contact, would be far out as well. Cultural contact and ritual transfer have always taken place and the diachronic ritual transfer was continuously in dialectical argument as well as stimulation with the synchronous. Today, this exchange only manifests in surprising new forms.

The challenge of studies in contemporary religion – I stated at the beginning of my lecture - lies in a double tension between the necessity to give a creative response to current diversifications of religious practices and standards of scientific validation on the other. I hope that I could add with my considerations on the mechanisms of up-to-dateness of shamanism a contribution to the fulfillment of that desideratum.

Appendices

A. Tyvinian technical terms of shamanic work

1. Global reference to ritual action

Домнаар – generic term for cleaning rites with spiritual aims

Эмнеер – therapy with drugs of material character

2. Framing ritual

Дагылдар – ritual, prayer, holy

Ыдыктаар – to sanctify

Алгаар – to bless, to sanctify

3. Ritual as creation of difference and order

Арыглаар – to clean

Сан салыр – to carry out a cleaning ritual by smoking

Бажын турар – to bring to the right place

Суйбаар – to wipe off something bad

Орук чирик ажыдар – to open the road.

B. Esoteric figures of interpreting ritual action

1. For anthropological states: energy, chakras, auras, states of consciousness, trance, karma.

2. For healing acts: Recharging, blockades and curses, clairvoyance, massage, talisman.

3. Addressing ritual specialists: wizards, healers, magicians, fortune-tellers.

4. Framework of healing: supernatural, otherworldly, paranormal, mystical.

C. Tyvinian container categories

1. Arzhan – term for a healing source – shifted to a shamanic teacher.

2. Erlik – the ruler of the underworld spirits – he becomes a great spirit of the past.
3. Ulgen – the creator deity of upper world – becomes the Great Spirit of the Future.
4. Tengry – the sky – transforms to the place of power and the world of eternity.

D. Two websites of shamans splitted by reference categories

(<http://home.vr-web.de/herbysmusic/schamanenzentrum.html>; <http://shaman.shude.ru>)

Identity formation	Shamanic center in Bavaria (quotes)	Shamanic center in Tyva (quotes)
Reference to cultural origins	Potential to rediscover our own Celtic roots	Hereditary shaman Ai-Tshurek from the ancient tribe 'Nine Kurgans'. By her clairvoyance she has a great predictive capability of ghosts, and provides information from the Chuvaanak stones.
Reference to the archaicity of the spiritual offer	Services such as the search for the power animal, element travel and purification rituals	By appropriating the oldest methods
Reference to the other place	Those there still living structures and deep roots in the consciousness of the people there	Recognized as one of the most powerful shamans of Europe
The non-here	Experiences, which are not yet possible in Germany	Seminars in Italy, Switzerland, France, USA [...], in Russia itself [...] only twice - in Moscow and in Novosibirsk
The person of the shaman	The information, which is based on a personal collaboration with shamans in Siberia	Travels active abroad, her unique gift became the subject of interest of foreign journalists
- as an interface	Work and study permits as a shaman in Tuva	Shaman of international category
- as competent in intercultural communication	Contact with shamans of different cultures	Organizer of international symposia

LITERATURE

Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts, Studies in the History of Religions / Ed. by J. Kreinath, J. Snoek, M. Stausberg. Vol. 114 – 1. Leiden, 2006.

Stuckrad K. von. Schamanismus und Esoterik. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen. Leuven, 2003.

Hutton R. Shamans. Siberian Spirituality and the Western Imagination. London, 2001.

The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination / Ed. by A. Znamenski. Oxford, 2007.

WEBSITES

(Last access: May 2008)

www.rainbow-spirit-festival.de/

www.khoomai-shaman.comwww.flss.ch/

www.fss.at/

<http://home.vr-web.de/herbysmusic/schamanenzentrum.html/>

<http://shaman.shude.ru/>

www.bluejay.eu/

М. Р. Бигнова

МИСТИКО-ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ УЧРЕЖДЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: ФОРМЫ, ИДЕОЛОГИЯ, МЕТОДЫ

Приступая к освещению данной темы, заметим, что вопрос о качестве мистико-эзотерических образовательных программ и достоверности их содержания не является предметом этого исследования. Все описываемые в работе явления рассматриваются просто как факт существования той или иной эзотерической школы; автор не берет на себя смелость оценивать ее учение с точки зрения современной науки.

В наши дни вряд ли можно найти человека, который не сталкивался с навязчивой рекламой магических услуг: от обещаний «вечного приворота» – до еженедельных астрологических прогнозов в средствах массовой информации. Но как осуществляется сертификация подобных услуг и каковы

пути передачи мистико-эзотерических знаний в современном мире?

Безусловно, большой процент участников рынка магических услуг составляют самоучки, либо открывшие в себе необычные способности, либо получившие «образование» в ходе изучения различных эзотерических трудов. Однако уже сегодня можно говорить о вполне сформировавшемся оккультном образовательном пространстве, где существуют свои формы учебных заведений, методика преподавания и образовательные традиции. Причин формирования такого рынка образовательных эзотерических услуг¹ можно выделить несколько.

Первой является искреннее стремление к распространению эзотерических знаний стандартизированным путем – через сертифицируемую процедуру. Ряд эзотериков считает, что именно паранаучное знание находится на переднем крае современной науки, и требует создания соответствующих научно-исследовательских и образовательных структур для дальнейшего развития и распространения этого знания.

Второй вполне очевидной причиной можно считать необходимость подкрепления эзотериками собственного авторитета у будущих клиентов, которые отнесутся к ним с большим доверием, если те обладают сертификатами и дипломами, подтверждающими их профессиональный статус.

Третьей причиной является возможность извлечения прибыли из процесса передачи информации. Создание эзотерических образовательных структур может стать солидным источником дохода. В некоторых организациях обучение становится основным видом деятельности: академия М. Норбекова, центры Рэйки, школа космоэнергетики Эмиля Багирова и т. д.

Обучение новичков как форма передачи эзотерических знаний практиковалось с глубокой древности. Чаще всего источниками знаний являлись книги и мистерии. Масоны, розенкрейцеры, герметисты сделали обучение одним из средств продвижения по иерархической лестнице в своих тайных обществах. Глубина проникновения в учение определялась иерархическим продвижением адепта. В тайных обществах сам ритуал посвящения был обставлен как постепенное раскры-

¹ Применение термина «рынок» вполне оправдано, поскольку практически все эзотерические образовательные структуры платные, и между ними существует определенная конкуренция.

тие тайн перед посвящаемым. Целью этих обществ было не обучение как таковое, а организационное объединение единомышленников.

Ситуация несколько меняется с возникновением спиритических сообществ и оккультных кружков, открыто декларирующих свою деятельность как философско-просветительскую. Е. П. Блаватская, Р. Штайнер, Н. К. и Е. И. Рерихи, Г. И. Гурджиев – неофициальные предтечи и, несомненно, идеологические вдохновители таких сообществ и кружков.

Однако современные оккультные образовательные учреждения в корне отличаются от указанных выше обществ. Как уже было отмечено, одна из их важнейших целей – передача оккультных знаний, причем как можно большему количеству людей, что в принципе было невозможно для теософских кружков, подававших себя как сообщества избранных. По мнению В. Назарова, такое развитие ситуации – вполне прогнозируемое явление [Назаров 2008, 5]. Оккультные доктрины развиваются в соответствии с определенным законом: на первом этапе происходит формирование эзотерической традиции, на втором – перерождение в элитарное мировоззрение (учение сообщества избранных), третий знаменует общедоступность оккультного знания.

Именно эти переходные стадии можно наблюдать на примере развития оккультных движений в России. Первый этап практически не имеет внешних признаков; деятельность по формированию эзотерической традиции в большинстве случаев остается закрытой для непосвященных. Но на втором и третьем этапах мистико-эзотерические знания превращаются в социальное явление, и их легко отследить. С середины 1960-х гг. появляются немногочисленные группы практикующих його. Эти группы в большинстве случаев представляли собой сообщества, закрытые от посторонних. В начале 1990-х гг. выпускаются многочисленные пособия, где подробно освещается, как именно можно «стать экстрасенсом», ясновидящим, овладеть магическими приемами и т. д. Это этап массового распространения эзотерических знаний. Пособие «Как стать экстрасенсом» утверждает, что развить у себя экстрасенсорные навыки может любой человек, приложивший достаточно усилий. Одним из средств, обеспечивающих видимый результат, по мнению автора пособия, может служить йога: она позволя-

ет очистить каналы восприятия [Иванов 1991, 17]. Интересно, что на этом этапе распространение мистико-эзотерических знаний происходит в основном путем самообразования – массового чтения экстрасенсорной и оккультной литературы.

К середине 1990-х гг. эзотерики объединяются в группы и сообщества, создают ассоциации, в которых оккультное знание выступает как форма самосовершенствования и, в конечном счете, улучшения окружающего мира. В. Соболев, руководитель Уральского отделения Рериховской ассоциации, указывает, что цель ассоциации – распространение «правильных» знаний о мире с целью его совершенствования [Соболев 1996, 9]. Аналогичную позицию можно найти в документах рериховского центра «Урусвати». Разумеется, далеко не все мистико-эзотерические движения выдвигали эту цель как основную, но на практике даже глубоко индивидуалистическая концепция «диагностики кармы» С. Н. Лазарева также содержит идею прогресса человечества с помощью оккультных сил. Именно этот тезис окажется важнейшим основанием оккультной системы образования в современной России.

На наш взгляд, сегодня наблюдается количественный рост мистико-эзотерических сообществ, основной формой деятельности которых является оказание образовательных услуг. Так, в 2002 – 2005 гг. эзотерические образовательные структуры в г. Уфе были представлены всего восемью организациями, в том числе такими как «Академия Счастья», школа О. Н. Сергеева, «Рубиновое Сердце», этнический центр INBI, центр Рэйки. Они были организованы по обычному для современных мистико-эзотерических движений принципу: наличие постоянной местной организации, руководство которой инициирует проведение просветительских акций как для своих членов, так и для широких слоев населения. Акции проходили эпизодически, часть из них осуществлялась бесплатно. Основным источником прибыли являлись продажа артефактов (амулетов, фотографий), книг и информации на аудио/видео носителях, проведение сеансов и прием индивидуальных клиентов. Так же была построена работа в школе ДЭИР («Дальнейшее энергоинформационное развитие»), академии М. Норбекова, центре «Симорон» и т. д.

Сегодня в Уфе работает более 20 различных мистико-эзотерических образовательных структур, где учебная деятельность

является основной. В числе крупнейших: ДЭИР, Академия М. Норбекова, школа Светланы Пеуновой. филиал Академии Биоэнергoinформационного развития (школа Э. Багирова).

Во-вторых, происходят и качественные изменения: формируется единая схема работы подобных сообществ: в крупных городах регистрируется ядро такой структуры, а в провинции – мелкие филиалы, где работают два-три человека, нередко на общественных началах. Этот коллектив вполне обеспечивает организацию рекламы в местных СМИ и проведение регулярных семинаров и лекций руководителем/вдохновителем движения. В г. Уфе в 2006 – 2008 гг. вели активную образовательную деятельность несколько мистико-эзотерических движений: Академия М. Норбекова, Международная научная школа универсологии и центр С. Пеуновой. Раз в квартал группа местных организаторов-энтузиастов осуществляет набор слушателей на курсы лекций и семинары, которые проводят либо лидеры движений, либо их ближайшие ученики и заместители.

Местные группы обычно арендуют небольшие помещения библиотек или актовые залы учебных заведений. Образовательный процесс как правило проходит по вечерам или в выходные дни, и занимает от 3 до 6 часов. Запись производится заранее, и стоимость посещения обычно рассчитывается в зависимости от количества участников.

Центры организаций находятся в крупных городах, таких как Москва или Санкт-Петербург. В центрах проводятся регулярные семинары, обучение и сертификация преподавательских кадров. Часто такие структуры имеют многоуровневую систему обучения, включающую прохождение различных курсов, относящихся к отдельным областям эзотерического знания, нередко связанных между собой только общей концепцией основателя учения. Иногда встречается преемственность курсов, как в системе Рэйки, где каждый курс является основанием для обучения на следующей ступени. Академия энергоинформационных наук предлагает обучение методам энергоинформационного развития, а также возможность получения специальных титулов и званий: «доктор энергоинформационных наук», «профессор психоэнергосуггестологии» и т. д.

Образовательный процесс в таких учебных заведениях имеет специфические особенности. Как правило, автор-ос-

нователь метода является главой всей организации и выдает сертификаты на право преподавания его учения и применение метода на практике. Дальнейшее развитие его метода, проведение научно-исследовательской работы возможно только через его посредничество, поскольку все работающие в этом же направлении – его непосредственные ученики. Например, Л. Фусу, один из ведущих специалистов школы Э. Багирова, является ученицей Багирова. То же относится и к другим преподавателям этой школы. В своих лекциях и интервью они ссылаются на авторитет самого Багирова. На сайте центра школы космоэнергетики «Иклин», в разделе, где перечисляются профессиональные умения и сертификаты руководителя школы Ирины Клинтух, можно найти следующую информацию: «Школа Э. Багирова. Вторичные инициации с 2006 года. И. Клинтух посвящена Э. Багировым во все КЭ каналы, в зороастрийский блок, “Фантомные операции”, Целительскую силу и все 8 уровней магистра... В настоящее время получены научно-экспериментальные доказательства реальности существования космоэнергетических каналов и воздействия их на человека в лабораториях профессора В. Шаркова, под его руководством и с участием Э. Багирова» [Клинтух. Инициация]. Безусловно, там же можно найти ссылки на другие посвящения различными тибетскими ламами и индийскими гуру, но, тем не менее, название и основной метод (космоэнергетика) «Иклин» говорят сами за себя.

Процесс обучения начинается с посвящения в традицию или инициацию через носителей учения – основателя либо его учеников. Инициация – одна из важнейших черт образовательного процесса в мистико-эзотерических традициях. Р. Генон отмечал, что цель инициации состоит в том, чтобы осуществить переход от низшего к более высшему состоянию. Следовательно, в эзотеризме инициация всегда представляет собой нечто большее, чем собственно опыт человека: это изменение его внутреннего состояния [Генон 2002, 64]. Считается, что без проведения инициации обучение выхолащивается и не приводит к каким-либо значимым результатам.

В чистом виде мистические практики используются ДЭИР, Рэйки, школой Э. Багирова и т. д. Так, первая ступень обучения в школе Алина-Виталия (ответвление школы Э. Багирова) включает в себя: «льготный сеанс, формирование защиты, по-

нятие кармы, общие сведения о космоэнергетике, освоение методов быстрого снятия боли, привязок, энергетической корректировки жилых помещений и офисов (в том числе и методом фэншуй), диагностики человека, любых живых существ, неодушевленных предметов, фотографий с использованием принципов биолокации.

Посвящение в универсальный оздоравливающий канал ФАРУН-БУДДА» [Алина-Виталия. Каналы]. Инициация осуществляется здесь в процессе раскрытия первичного канала для проникновения космических энергий.

Аналогичная практика существует в Рэйки: «Введение в систему Рэйки осуществляется с помощью ритуала посвящения, который проводит Мастер и Учитель Рэйки. Во время посвящения, каждый ученик проходит процесс настройки. При этом энергетическая система человека настраивается на более высокий уровень вибрации, открываются энергетические центры (чакры), после чего человек в состоянии пропускать энергию Рэйки. Он получает способность до конца своей жизни проводить эту энергию через себя и передавать ее через свои руки» [Система Рэйки].

Ритуал инициации может совершаться в неявной форме, через некоторое время после начала самих практик или без участия материального носителя, через прямой контакт со сверхъестественными силами. Так Л. Шуванова в своих книгах приводит специальный ритуал-обращение к космическим святым, после совершения которого человек становится доступен для контакта с космическими силами [Шуванова 2002, 34].

Нередко перед началом обучения требуется пройти сеанс лечения или диагностики. «Перед началом обучения все желающие проходят диагностику за символическую плату и индивидуальное собеседование. При наличии проблем человек должен пройти хотя бы начальный этап энергетической чистки прежде, чем станет сам работать каналами. Причина этого проста. В ряде случаев исцеление сопровождается кратковременным ухудшением физического состояния (в основном на начальном этапе). И самому человеку бывает сложно с этим справиться. Необходима помощь Учителя» [Алина-Виталия. Обучение]. Часто инициация происходит именно на этом этапе.

Некоторые эзотерики считают, что обучение без инициации опасно. На сайте учеников В. А. Петрова «Космоэнергетика» в разделе «Обучение» размещено объявление следующего содержания: «В этом разделе публикуются материалы, которые могут представлять опасность нарушения психического и физического здоровья без соответствующего обучения под руководством опытного учителя. Авторы не несут ответственности в случае использования публикуемых технологий без соответствующей сонастройки и обучения» [Петров].

Второй этап представляет собой сообщение теоретических сведений, раскрывающих неопиту суть учения и метода. Теоретическое знание нередко предлагается постигать не только на семинарах и лекциях, но и через книги основателей.

Параллельно ведется практическое обучение: отработка навыков экстрасенсорного воздействия, ченнелинга и т. д. Здесь существует множество ступеней, каждая из которых содержит новую инициацию. Прохождение ступеней имеет заданную последовательность, продиктованную знаниями, умениями и опытом, которые получает неопит на определенном этапе своего совершенствования. На каждом уровне развития природа человека подвергается все большим изменениям. Так, в системе Рэйки таких ступеней три: на первой человек получает посвящение и навыки самооздоровления, на второй – возможность лечить других, на третьей – иметь собственных учеников и самостоятельно проводить инициацию.

Характерная черта всего процесса обучения: сомнения в действенности учения, любая попытка критического мышления рассматриваются как следствие несовершенства самого ученика и объявляются основным негативным фактором: «Ваш первый и сильный противник – Ваши сомнения. Ваша внутренняя мотивация имеет огромную силу воздействия на окружающий мир. Ваши сомнения, колебания, нерешительность незамедлительно начнут воплощаться в действительности. С другой стороны, негибкое намерение, твердая нацеленность на достижение цели придают не только уверенность в своих силах, но и концентрируют все Ваши возможности на решении поставленной задачи. Стопроцентная уверенность имеет корни не в фанатизме сумасбродства, а в осознании Вашей причастности к работе сил, намного превышающих даже самые смелые

Ваши фантазии, сил Космоса... Не смейте своими слабостями компрометировать работу космических энергий» [Петров].

В процессе обучения воздействуют не столько на интеллект и память, сколько на воображение, чувства и волю обучаемого. В опыте обучения преобладают чувственные и описательные характеристики явлений, нередко выполняются упражнения на визуализацию. Приведем фрагмент из работы, посвященной подготовке новых целительских кадров в академии космоэнергетики Петрова: «К сожалению, должен признать, что подавляющее число ныне практикующих космоэнергетов-целителей имеют весьма отдаленные представления даже об анатомии человека, не говоря уже о знакомстве с нервной и прочими системами организма. Свое абсолютное невежество такой горе-целитель вынужден скрывать перед пациентом. Для этого он, как правило, уверяет окружающих, что “видит” разного рода патологии и “отслеживает” процесс выздоровления. Должен сразу сказать, что хотя феномен “видения” – объективный факт, не требующий доказательств, этим даром обладает далеко не каждый практикующий» [Там же]. Далее автор пишет о практической стороне подготовки будущего целителя: «Для перехода на профессиональный уровень ему потребуется “наработать” каждую вибрацию вплоть до осознания ее цвета, вкуса и запаха» [Там же].

Аналогичную картину рисуют и другие авторы: «Видят тоже разное. Иногда это просто переливающиеся цветочные пятна разной формы или пульсирующие потоки света, иногда – звездочки или снежинки, падающие с неба, иногда – целые сцены. Сцены можно как наблюдать со стороны, так и участвовать в них. В последнем случае могут появиться тактильные ощущения: запахи, звуки, связанные с местом действия». [Эсфирь-Лилия.]. Или: «Посвящение в первую ступень (Рэйки – М. Б.) дает возможность непосредственно передавать энергию Света через собственные руки себе, другому человеку, животным, растениям и любым другим формам бытия. Ученик, посвященный в 1-ю ступень, ощущает теплое излучение из всей ладони» [Система Рэйки].

Еще одной специфической особенностью образовательного процесса в мистико-эзотерических учебных заведениях можно считать наличие собственного терминологического минимума, общего для всех направлений. При этом содержание

большинства определений нигде не закреплено и нередко требует интуитивного контекстного понимания. Термин «канал» используется как космоэнергетами, так и системой Рэйки, но при этом в его содержание вкладывается совершенно иной смысл. В традиции Рэйки «канал» – способ передачи универсальной энергии жизненной силы и одновременно сам человек, посвященный в традицию рейки: «Учитель Рэйки соединяет его с универсальной жизненной энергией, раскрывает его как Рэйки-канал» [Там же].

Космоэнергетика всех направлений рассматривает термин «канал» как информационный поток: «Это информационные каналы. В процессе лечения через информационные каналы поступает информация, какие именно каналы и каким образом использовать в данный момент времени для лечения конкретного человека» [Школа Э. Багирова].

Экзамены в мистико-эзотерических учебных заведениях практикуются редко; для получения сертификата об окончании курса необходимо оплатить и пройти обучение по соответствующей программе. Нередко эзотерики собирают впечатляющую коллекцию сертификатов и дипломов. У Ирины Клинтух – более 20 различных «корочек», у академика Гуляева – примерно столько же. Указанные документы свидетельствуют о посвящении во множество религиозных и эзотерических традиций, часто несовместимых. Например, у Ирины Клинтух на сайте размещена фотография, на которой она изображена рядом с отцом Николаем, которого по ряду признаков можно отнести к священнослужителям Русской Православной церкви. Одновременно И. Клинтух размещает фотографию диплома инструктора по джайна-йоге [Клинтух. Сертификаты].

Необычность опыта, приобретаемого обучаемыми, его непризнание официальными структурами преподносится как следствие «косности» и «зашоренности» академической науки. Следствием этого процесса можно считать подрыв авторитета традиционного научного знания и отрицательное отношение к общепринятым научным процедурам.

Для подтверждения легитимности своих теорий эзотерики создают свою альтернативную систему научных званий и учреждений. Существует собственный классификатор научных дисциплин: биоэнергоинформационные науки, психоэписте-

мология, суггестология и т. д. Сертификация научных степеней и званий не имеет единой обязательной процедуры, что приводит к распространению откровенно шарлатанских сообществ.

Несколько иной вариант образовательного процесса, практически полностью свободного от оккультных воздействий, предлагает Международная научная школа универсологии (МНШУ). МНШУ основана в 1994 году выпускником психологической аспирантуры Белорусского государственного университета В. А. Поляковым. Универсология – это наука об универсальных закономерностях существования Вселенной [Поляков 2003, 9]. В представлении Полякова, человек – это микрокосм, который управляется теми же законами, что и Вселенная. Для достижения успеха и процветания достаточно знать и использовать эти закономерности. В качестве примеров такого успеха автор приводит известные художественные произведения и признанных гениев, например, Л. да Винчи. К универсальным закономерностям относятся числовые совпадения (12 месяцев, апостолов, часов, эпох и т. д.). Поляков нередко смешивает универсальные константы, присущие мирозданию, биологические особенности функционирования живых организмов и культурные понятия, не обладающие универсальностью.

МНШУ имеет филиалы в 83 городах России. Сотрудники филиалов проводят презентации книг В. А. Полякова, организуют его авторские лекции и семинары. Лекции в МНШУ по структурным признакам сходны с обычной университетской практикой: лектор ставит перед слушателями ряд вопросов и последовательно их освещает.

Отличие МНШУ от других НРД в том, что здесь нет единого момента инициации. Нельзя утверждать, что МНШУ повторяет опыт теософских обществ. Здесь отсутствуют и мистериальные посвящения, ее автор-основатель и многочисленные ученики не отмечают «видений» и «голосов», их система выстраивается с помощью логических доказательств, переосмысления существующих культурных реалий.

На наш взгляд, система обучения в МНШУ наиболее близка к формам, существующим в обычном (светском) образовательном процессе. Обучаясь в МНШУ, человек не приобретает сверхспособностей с помощью сверхъестественных процессов (открытие чакр, каналов и т. д.), изменения

происходят изнутри, с помощью реконструкции культурной картины мира. Культурная реальность В. А. Полякова – мир, связанный жесткими закономерностями, что позволяет до некоторой степени предсказывать будущее и влиять на события. В. А. Поляков часто повторяет такое высказывание: каждая встреча не случайна, и по тому, кто первым встретится слушателю семинара на пути домой, можно судить о его духовных проблемах. В примере фигурируют скандал (драка), пьяный и проститутка. Интересно, что положительные варианты здесь не предусмотрены.

Такие образовательные структуры, как МНШУ, привлекают людей не только возможностью улучшить свою жизнь, приобрести новые знания. В обществе, где высшее образование является самоценностью, безотносительно к его практическому применению, ее сходство с традиционным образовательным процессом становится дополнительным преимуществом.

В целом для всех форм мистико-эзотерических образовательных учреждений можно предложить следующий прогноз. Современная культура, где информация – одна из основных ценностей, распространение таких структур будет продолжаться как в количественном, так и в качественном отношении. Однако даже формальное объединение разнородных обществ (аналогичной мусульманской образовательной системе) нам представляется невозможным: этому препятствует крайняя индивидуализация инициативного и мистериального опыта adeptов.

ЛИТЕРАТУРА

Алина-Виталия. Каналы // [электронный ресурс]: http://alina-vitaliya.narod.ru/first_list.htm/

Алина-Виталия. Обучение // [электронный ресурс]: http://alina-vitaliya.narod.ru/first_list.htm/

Генон Р. Заметки об инициации // *Генон Р.* Символизм креста. М., 2002.

Иванов Ю. М. Как стать экстрасенсом. М., 1991.

Клинтух И. Инициация // [электронный ресурс]: <http://iklin.ru/state/AA:navID.90/AC:-1.1741902783/AB:navID.90/>

Клинтух И. Сертификаты // [электронный ресурс]: <http://iklin.ru/state/AA:navID.90/AC:-1.1741902783/AB:navID.90/>

Назаров В. Эзотерика. СПб., 2008.

- Петров А. В.* Обучение // [электронный ресурс]: <http://www.cosmopetrov.narod.ru/>
- Поляков В. А.* Универсология. М., 2003.
- Система Рэйки. Посвящение в Рэйки // [электронный ресурс]: <http://www.reiki.su/reiki5.html/>
- Соболев В. В.* Пророчества Нострадамуса. Екатеринбург, 1996.
- Школа Э. Багирова. Каналы // [электронный ресурс]: http://www.bagirovemil.ru/ind_ru.htm/
- Шуванова Л.* Люди, вы нас слышите? Кн. I. М., 2002.
- Эсфирь-Лилия.* Опыт // [электронный ресурс]: <http://www.esvir-lilia.ru/opyt.html/>

А. В. Кондратьев

ТЕХНОЛОГИЯ РАБОТЫ С «КРИСТАЛЛАМИ ВОЛИ»: ФРАГМЕНТЫ РЕЛИГИИ ИРМИНИЗМА И АРМАНИЗМА

Как правило, когда в популярной литературе о «Черном ордене СС» заходит речь об «оккультном оружии» и «маготехнологиях Третьего рейха», тут же упоминаются так называемые «кристаллы воли», с которыми, по одной из версий этой легенды, «оккультисты-эсэсовцы» напряженно работали ради увеличения магической мощи рейха и уничтожения генетических оппонентов. Этот апокриф о «кристаллах воли» кочует из книги в книгу, став, как сказали бы исследователи фольклора, своего рода «бродячим сюжетом».

Дыма без огня не бывает, и потому наша задача – проверить эту легенду на прочность, соотнеся ее с реальными практиками и теориями так называемого «коричневого оккультизма». Эта задача раздваивается, поскольку из «дыма», то есть упоминания о «кристаллах воли» в работах нацистских и преднацистских, но все же влиятельных в рейхе эзотериков вовсе не следует, что кристаллы воли действительно создавались в «оккультных лабораториях рейха», не говоря уж о том, существовали ли эти лаборатории как таковые.

В двух направлениях правой эзотерики, в рамках которых действительно упоминаются «кристаллы воли» (Willenskristalle), с большей или меньшей подробностью проговариваются методы работы с этими кристаллами. Это учение *ирминизма*, то есть космотехническая традиция, исходящая из родового предания («Халгарит») Карла Марии Вилигута (1866 – 1952), «личного мага» Генриха Гиммлера, а также теории *арманизма*, причем не раннего, сформулированного в книгах Гвидо фон Листа, а позднего арманизма, представленного в работах последователей Листа – Эрнста Тиде, Вернера фон Бюлова, Зигфрида Адольфа Куммера, Рудольфа Йона Горслебена и др.

Оба направления (космотехника Вилигута и его ученика Эмиля Рюдигера и поздний арманизм Горслебена и др.) появились на немецкой оккультной сцене в 1920-е гг. и, бесспорно, оказывали влияние как на символику Черного ордена, так и на некоторые его ритуальные практики. Достоверно известно, что именно благодаря Вилигуту появилась у Ордена так называемая «Мертвая голова», изображенная на эсэсовских кольцах и на обложке журнала «SS-Leitheft» [Flowers, Moynihan 2001, 55 – 56]. Символика «Черного солнца», заложенная в основание гиммлеровского замка Вевельсбург, была также заимствована из родового предания Вилигута – предания рода «Аса-Уана» [Sünner 2006, 148].

Как правильно заметил один из первых исследователей ирминизма Рудольф Мунд, это «совершенно забытая религия», и потому подходить к ирминистскому учению с готовыми шаблонами, отработанными на других религиозных учениях, нужно с большой осторожностью.

Первая ассоциация, которая при упоминании о кристаллах может возникнуть – это так называемая «*кристалломантия*», т. е. практика гадания с помощью кристаллов – частный случай *катоптромантии*, или гадания с применением зеркальных поверхностей [Lang 2001, 1 – 32]. Однако то, что понимается в ирминизме под «кристаллами воли», связано с кристалломантией крайне слабо. Суть тех оккультных практик, о которых идет речь в ирминизме, можно понять, лишь обратившись к основному источнику этой религии – к переданным через К. М. Вилигута фрагментам из «Хагалрит», а также к трак-

товкам этих писаний в работах учеников Вилигута из так называемого «Иннсбрукского круга». Прежде всего, речь идет об описаниях «кристаллов воли», появившихся в середине 1920-х годов из-под пера Эмиля Рюдигера (1885 – 1952) – наиболее плодовитого из числа авторов иннсбрукского круга.

Вот фрагмент одной из статей Рюдигера на данную тему: «Кристалл! Чего только ни вмещает в себя это слово, каких только ни содержит оно в себе представлений, воспоминаний, возможностей научного познания и художественных перспектив!

Египетские жрецы, греческие философские школы, артели средневековых каменотесов, ученые-гуманисты и люди искусства, тайные ордена всех времен и народов, – все они раскачивались и пели о кристаллах, в особенности – о тех пяти совершенных кристаллах, которые вплоть до сего дня нося название “платоновских тел” – т. е. четырехплоскостного треугольника (тетраэдра), пятиплоскостного четырехугольника (куба), восьмиплоскостного треугольника (октаэдра), двенадцатиплоскостного пятигранника (додекаэдра) и двадцатиплоскостного треугольника ... Все эти пять тел сводимы к единому базовому кристаллу, объединяющему их, а именно, к шару. Потому этот последний именуется во всех теориях кристаллов “совершенным кристаллом”, “символом единого основания” или попросту “смыслом”.

Почти непостижимо, как из этих шести кристаллов древние мудрецы могли все узреть, и чудесно то, как за период созерцания этих шести кристаллов, длившийся менее, чем 4000 лет, получило развитие все гордое здание нашей сегодняшней точной науки, пока эта наука в XVIII – XIX столетиях по Р. Х. не возмнила себе, что может обходиться и вовсе без всякого созерцания кристаллов и даже без древнего учения о кристаллах. С этого бегства от созерцания начинается сегодня обратное движение, формирующее внутренний смысл. Это движение есть возвращение к созерцанию и, тем самым, возникает необходимость снова оживить древнее учение о кристаллах» [Rüdiger 1926, 17].

Базовые матрицы

После такого пифагорейского зачина Рюдигер объясняет, что кристалл – это ключ ко всей традиционной антропологии.

Внутри каждого человека имеются так называемые кристаллы сущности (Wesenskristalle), которые в момент физического рождения как бы настраиваются невидимым камертоном божественного дыхания на ту совокупность задач, которая будет стоять перед будущим человеком. Это как бы жизненная колея: сбиться с нее всегда можно, пользуясь фактором внутренней свободы, но при этом в кристаллах прописано главное – кем человек был, кем ему надлежит стать, и на каком уровне развития он расположен на данный момент. Исчерпав половину своих кристаллических потенциалов, человек неминуемо идет на перерождение и кристаллы от него отделяются.

Таким образом, в понимании Рюдигера, кристалл – это одновременно и энергетическая оболочка, и (шире) как бы матрица человека, соответствующая присущих ему божественных вибраций. Кристалл – это тип, матрица и оболочка. Но число этих матриц не безгранично, основные укладываются в группы известных платоновских тел:

- 4 плоскости, тетраэдр – талант подражания, связанно-го с усердием.
- 6 плоскостей, гексаэдр – дар иметь собственные мысли, склонность к художественному их воплощению.
- 8 плоскостей, октаэдр – способность к собственным мыслям технического типа, склонность применять силу.
- Шар – склонность иметь свои собственные мысли религиозно-философского типа, связанные с «единственным основанием».
- 12 плоскостей, додекаэдр – склонность к восприятию больших космических потоков Воли и упорядочивать себя в соответствии с ними.
- 20 плоскостей – созерцание мирового механизма и его пересоздание. Великие космические изобретения [Rüdiger 1926, 18].

План Крист-Ура

Это логичное построение будет понятнее, если мы уясним для себя роль самого Эмиля Рюдигера, равно как и основанной им космотехнической школы иннсбрукских мистиков. Этот необычный инженер был непосредственным учеником Карла Марии Вилигута, чьи «Халгариты» он бережно записывал, чтобы затем толковать на страницах журналов и на собраниях

Иннсбрукского круга. Для Вилигута, получавшего прозрения из своей родовой памяти, Рюдигер был примерно тем же, чем был Натан из Газы для Саббатая Цви [Шолем 2004, 362 сл.] или апостол Павел – для Иисуса Христа. Все его построения без ирминизма повисли бы в воздухе, то же касается и «кристаллов воли», относительно которых в ирминизме имеется отдельная концепция, бегло изложенная в книге Рудольфа Мунда (1921 – 1985) «Фрагменты исчезнувшей религии» [Mund 2002, 105 – 109].

По учению Вилигута, сами кристаллы воли находятся в голове человека. Там имеется клиновидная выемка, внутри которой расположено несколько небольших (как бы) песчинок, напоминающих небольшие рога. Это так называемый Hirnsand – «мозговой песок».

Вместе с гипофизом этот песок образует своего рода биологическую антенну для улавливания потоков воли. Верхняя часть «антенны» – это и есть «кристаллы воли», особые «кристаллические сущности». Они расположены в форме спирали, улавливающей колебания за тысячи километров вокруг человека.

Если у обычных людей пульсация потоков воли осуществляется лишь от эфирной антенны воли к земной антенне гипофиза, то у особых людей («сынов Божиих») эти потоки способны идти и в обратную сторону – от гипофиза вверх, т. е. к кристаллам воли. Силой огромной концентрации они «направляют Иордан вспять», запуская механизм воли в обратном, божественном направлении. Этим они способствуют осуществлению «плана Крист-Ура», плана Крист-Алла (Krist-All), Пра-Криста (Ur-Krist), и Пра-Основы (Ur-Gerüst), как скажет о нем Р. Й. Горслебен [Gorsleben 1930, 501].

Пятимерные люди AP

Таких наиболее одаренных, «божественно ритмизированных» людей Рюдигер называл людьми четырех плоскостей, или «ванами». Их четырехмерность означала, прежде всего, владение четырехмерными состояниями сознания [Rüdiger 1994, 143].

Люди пятиплоскостного четырехугольника – это уже арманы, ибо в скальдической традиции четверкой кодировалась буква O, а пятеркой – буква R. И потому 4/5 или 5/4 было обо-

значением слова OR или, в другой огласовке, «AR (орел, der Aar, что в изначальном арийском языке обозначает божественный Свет). Также и еврейское слово or – это “Свет” (Jehi or – “Да будет Свет”), что заимствовано из арийского языка. В иврите буква ХЕ имеет числовое значение 4, а буква МЕМ – значение 40, и отсюда ХАМ = 45, то самое знаменитое магическое слово Мастера, которое лежит в основании всего алхимического знания. Это – индийское OM и всем нам известное “Аминь”» [Rüdiger 1926, 18].

По версии арманиста Тиде, Ар-маны, или же люди руны Ар, были представлены по всему миру, даже в древнем Вавилоне они создали свои колонии, на что указывает сохранившееся в Библии обозначение вавилонян как «Урту» (Быт. 11:28), «Ур халдейский» или просто «Ур». «Уже одно это имя указывает на свой ариогерманский исток, ибо «Ур» обозначает в ариогерманском Праязыке то же, что и «начало эпохи Творения». Вот это и скрывается под названием новой колонии арманов. В иврите слово «Ур» обозначает «огонь» или «пламя» (Ис. 31:9; 44:16), а в изначальном языке «Ор» значит «Свет» (Быт. 1:3), «светящийся, светлый, утро» (Суд. 19:26), «Жизнь» (Иов 3:30), «Учение» (Прем. 3:23), «благодать помощи Божией» (Пс. 44:4), то есть сплошь понятия, объяснить которые можно лишь через арманическое понятие «Ар» [Tiede 1920, 101 – 102].

К числу великих арманов относились величайшие гении, каждый из которых имел строго индивидуальную структуру кристаллов воли. Вилигут (а за ним – Рюдигер и Горслебен) приводит рисунки этих кристаллов для 46 человек – от фараона Хеопса и Арминия, вождя племени херусков, а также Иммануила Канта, Гете, Леонардо и Фомы Аквинского – до Льва Толстого и Фридриха Ницше. В основе каждого рисунка лежит некоторая базовая фигура, от которой отходят в разные стороны от трех до восьми кристаллов. У Агриппы Неттестеймского, Моцарта и Лессинга центральным кристаллом оказывается куб, у Шиллера, Лютера и графа Толстого – шар, у Экхарта, Мюнцера и Карла Великого – двадцатигранник. К этим центрирующим кристаллам крепятся второстепенные. У одних это восьмигранники, у других – шары, у третьих – кубы и т. д.

Такое строго геометрическое формирование предполагает, что количество кристаллов можно наращивать, увеличивая число плоскостей – сфер контакта с иными измерениями. Для

этого существуют особые духовные практики, некоторые из которых напоминают своего рода «западную тантру», о чем в полный голос говорят наследники идей Иннсбрукского круга – немец Карл Шписбергер [Spiesberger 1954] и чилиец Мигель Серрано [Serrano 1982].

Рунические практики

По учению ирминизма и арманизма, кристаллическую структуру имеет не только материя (этот, по определению Горслебена, «кристаллизованный дух» [Gorsleben 1930, 302 – 303]), не только сам дух, имеющий в основе правильные многогранники, но также и язык, образованный из священных рунических знаков, каждый из которых являет собой грани единого кристалла – «Основания всех оснований». Этот Кристалл (в арманическом написании: *Krist-All*) есть духовная Перворуна, однозначно соотносимая во всех арисофских (ирминистских и арманических) теориях с руной Хагал = русской буквой Ж = «снежинкой». На центральное, все-руническое значение этой руны указывают и Куммер [Kummer 1932, 34], и Вирт [Вирт 2007, 126 сл.], и Горслебен [Gorsleben 1930, 293 – 307], и Перит Шу [Shou 1933]. Центральной она была и для Эрнста Тристана Куртцана, говорившего, что Хагал – это и есть «продуваемое ветрами Древо», на котором слепой Всеотец получил посвящение в тайну рун [Kurtzahn 1924, 55 ff.].

Все руны как бы сокрыты в Хагале, от которого, как от древа, отходят восемнадцать ветвей – руны арманического Футарка. «Nagal-руна содержит в себе закон, который позволяет не только становиться невидимым, де-материализовываться, превращать тело в невидимую материю в одном месте, но и физически материализоваться в другом месте. Тот, кто владеет этим законом, способен физически развоплощаться и, как невидимые существа, находиться среди людей, чтобы потом снова материализоваться.

Этой высокой мистерии можно добиться только после многолетнего обучения магии, и она связана с самым совершенным духовным развитием. И тогда ты станешь, дорогой брат, как твои священные предки, истинным сыном Бога-Всеотца. Твое вдохновение будет рядом вплоть до достижения этой ступени, словом и делом защищая тебя» – напутствовал практикующих

его рунические упражнения Зигфрид Адольф Куммер [Kummer 1932, 87].

Ариомантика и эвокация

Более подробно о практиках Хагала и превращения в Хагал читатель узнает из книги самого Куммера «Священная власть рун», которая в данный момент готовится к печати. В целом, изложенные там магические технологии очень напоминают похожие системы Фридриха Бернхарда Марби [Marby, o. J.], Густава Энгелькеса [Engelkes 1935], Карла Шписбергера [Spiesberger 1954] и Перита Шу [Shou 1933]. Все эти авторы предлагали работать с так называемыми «свободными энергиями» (Од, магнетизм, прана, оргон etc.) и конструировать некий биокристалл, применяя вибрации (гальдры) и соответствующие им позы «рунической йоги». В их представлении человек являлся как бы живой антенной: передавая и испуская сигналы, он был способен к приему «высших вибраций», и, соответственно, той информации, которая посредством них доходит до нашего мира. Так проходило взаимодействие с духами предков (Ur-Ahnen), богами и гениями народов.

Историк оккультной рунологии Ульрих Хунгер обнаружил в берлинском Бундесархиве интересный документ, из которого следует, что, используя свое знание практик кристаллов воли, Рудольф Йон Горслебен пытался с помощью Хагала заклинать духи Гете и Шиллера [Hunger 1984, 320]. Не удивительно, что для этого использовался именно Хагал – мост между всеми мирами, сопрягающий прошлое, настоящее и будущее. Для самого Горслебена эта руна была идентична символу Хрисмы – знаку Христа, получившему известность еще за 300 лет до Р. Х. на печатях Птолемея III [Gorsleben 1930, 564]. Книга, из которой Горслебен позаимствовал этот символ – это работа об «Изначальном арийском богопознании», написанная армянским магом Эрнстом Тиде в 1920 году [Tiede 1920, 143]. Судя по всему, авторы эти работали в разных системах, поскольку у Тиде символ Хагала предстает не как «источник всех рун», а как «всесимвол» еврейской письменности. Тиде ссылается на «Магические писания» Агриппы, где из Хагала (кристаллической матрицы о восьми углах) возникает символика «глазкового письма», почерпнутая магами Запада, по всей видимости, из иврита [Гуили 2008, 52 – 54; Зелигманн 2001, 428]. Сами ев-

рейские буквы Тиде толкует (со ссылкой на книгу Эдуарда Штукена [Stucken 1913]) как 22 «лунные стоянки», располагая их, как и глазковые знаки, в пространстве Хагала. Так из Хагала-Кристалла рождалась изначальная письменность – древние магические знаки, ставшие позднее народным достоянием.

ЛИТЕРАТУРА

Вирт Г. Ф. Хроника Ура Линда. Древнейшая история Европы / Пер. с нем. А. В. Кондратьева. М.: Вече, 2007.

Гулли Э. П. Энциклопедия ангелов. М.: Вече, 2008.

Зелигманн К. История магии и оккультизма. М.: Крон-пресс, 2001.

Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.: Мосты культуры, Иерусалим: Гешарим, 2004.

Engelkes G. Runenfibel. Mit Anteilung zum Runenturnen. 1935.

Flowers S., Moynihan M. The Secret King. The Myth and Reality of Nazi Occultism. Los Angeles: Dominion Press, 2001.

Gorsleben R. J. Hoch-Zeit der Menschheit. Leipzig. 1930.

Hunger U. Die Runenkunde im Dritten Reich. Frankfurt / Main, 1984.

Kummer S. A. Heilige Runenmacht: Wiedergeburt des Armanentums durch Runenübungen und Tanze. Hamburg: Uranus-Verlag, 1932.

Kurtzahn E. T. Die Runen als Heilszeichen und Schicksalslose. Bad Oldesloe, 1924.

Lang B. Angels around the Crystal: the Prayer Book of the King Wladislas and Treasure Hunts of Henry the Bohemian // *Aries*. Leiden, 2005. Vol. V. Nr. 1. P. 1 – 32.

Marby F. B. Runenschrift. Runenwort. Runengymnastik. Einführung – Überblick und die ersten Runenübungen. Stuttgart, o. J.

Mund R. J. Wiliguts Geheimlehre. Fragmente einer verschollenen Religion. O. O., 2002.

Rüdiger E. Die alte Lehre von der Kristallschau // *Deutsche Freiheit*, 1926. Bd. VIII.

Rüdiger E. Die Kraft der zwei Sonnen. Brisinga-Halsband-Mythe. Darmstadt, 1994 (Dipl. Ing).

Serrano M. El / Ella. Das Buch der magischen Liebe. Zürich, 1982.

Shou Peryt. Im Zeichen des Logos. Praktische Wiedergeburtsexerzitionen und ihre Symbolik. O. o., 1933 (2. Aufl. 1953).

Spiesberger K. Runenmagie. Handbuch der Runenkunde. Berlin, 1954.

Stucken E. Der Ursprung des Alphabets und die Mondstationen. Leipzig, 1913.

Sünner R. Schwarze Sonne. Entfesselung und Missbrauch der Mythen in Nationalsozialismus und rechter Esoterik. 3. Aufl., Freiburg im Breisgau, 2006.

Tiede E. Ur-Arische Gotteserkenntnis. Ihr neues Erwachen im Sonnenrecht und die Erschliessung der kleinen und grossen Mysterien. Berlin, 1920.

Е. В. Левченко

**СОКРОВЕННЫЙ СМЫСЛ ЛИТЕРАТУРНОГО
НАПРАВЛЕНИЯ КАК ФЕНОМЕН «ЯВНОГО»
В ЭЗОТЕРИКЕ
(на примере русского символизма XIX – XX вв.)**

Мистико-эзотерическое знание олицетворяет доминантную гносеологическую интенцию художественного познания, предопределяя концептуальное «естество» литературных течений и инспирируя мировоззренческую направленность поэтических школ. Очевидностью противоречия в явленной прелюдии статьи, экспонирующей сущностную инфернальность способом теоретико-методологического конституирования, мы актуализируем вневременное право на экзистенцию извечных антропоцентричных феноменов, рожденных теургической функцией искусства и антиномичной природой философского идеализма: «ум-дух», «телесная душа», «предсказывающий дух», «мистическая плоть», «очи разума», «умная душа» и т. д. Индивидуализированный дух мистического эзотеризма полагает оригинальность творческого стиля, сказываясь метаморфозой императива в художественном сознании. Таким образом, порождающий характер таинственного знания в ноуменальной явленности импровизационных моментов творчества, его мятежной стихии, непознанной природы вдохновения; символизируя двойственную суть эзотерики, являет казус преднамеренности в обретенном статусе творческой установки и литературного приема. Феноменальное «лицедейство» векторов мистифицированности, гармонично располагаясь в парадигме художественного знания, колоритно символизирует мифотворческую суть искусства, его инфернальный реализм, одновременно возвещая о строгости духа теоретической предустановленности. И посему, структура художественного гнозиса весьма полифонична в кажущейся иллюзорности внеположения научному дискурсу. Атрибутированность же

научных форм знания, обретаясь в искусственности интенций мистического опыта, представляет эзотерические культурологические символы феноменами художественного познания.

В русской культуре происходит укоренение трансцендентного, всего, что обращает художественную мысль и эйдолологию сознания к Абсолюту как Первореальности. Персонологизированная сущность русской эзотерики овеяна флером «Вечно женственного», и таинственный знак богоснисхождения к земному эстетическому чувству коренится в ипостаси «Навны» — «вселенской души» как олицетворения метафорической сути русской культуры. Нежная и мятущаяся, гневная и созерцательная душа Руси предстает Женой — Мироносицей и Богоносицей — образах, интонирующих грань причащения к Абсолюту.

Оригинальность же творчества определяется личностными чертами творца — человека рефлектирующего, творящего Бытие. В уникальной возможности соприкосновения с Абсолютом подчеркивается функциональная роль творческой рефлексии.

В одном из главенствующих направлений идеалистической философии конца XIX — начала XX вв., в иррационалистическом течении «философия жизни» утверждаются панэстетические концепции немецкого романтизма, культивируется внимание к гению. Русский мыслитель Ф. Степун (1884 — 1965) выдвигает даже теорию обусловленности существования художника ландшафтом, которая составляет часть концептуального целого, объясняющего своеобразие культуры климатом и структурой почвы и являющегося подтверждением «формы территоризации» Шпенглера.

Культура, по Степуну, есть предметное выражение душевных переживаний народа, его мироощущения, его мировидения, его духовных устремлений. Разнообразие культуры есть не что иное, как различие формообразований душевных переживаний. Философ пытается постичь извечную загадку природы русской культуры: «... русский ландшафт — это в бесконечность излучающаяся бесформенность. С помощью этого тезиса мы глубоко проникаем в проблематику русской души и русской культуры». Красота русской природы — «красота без надежды, даль без перспективы, — более мелодия, чем картина» [Степун 1997, 154 — 156] — созвучие мыслям Ф. Тютчева об утомительном однообразии наших просторов пространс-

тве, томящем душу [Тютчев 1980, т. II, 54]. Страшные чары классического русского пейзажа, олицетворяющего русскую стихийность, выражены в удивительной блоковской метафоре безудержной, дикой пляски Руси, подобной пьяной бабе: «... Пляска праздной тысячеокой России, которой уже нечего терять; всю плоть свою она подарила миру и вот, свободно бросив руки на ветер, пустилась в пляс по всему своему бесцельному, непридуманному раздолью (курсив мой – Е. Л.). Думается, все, чему в этой дали суждено было сбыться, – уже сбылось. Не к чему стремиться, потому что все уже достигнуто; на всем лежит печать свершений. Крест поставлен и на душе, которая, вечно стремясь, каждый миг знает пределы свои» [Блок 1971, т. V, 68].

Отсутствие формы, боязнь оформленности, границ, какой бы то ни было регламентации являются, на наш взгляд, эмпирическим выражением «третьего состояния», а в культуре и, в частности, в художественном творчестве, это самое «третье состояние», которое Чаадаев назвал принадлежностью России, а в метафизическом плане, самой Россией. Стихийность, нечто невыразимое и невыраженное – в природе русского художника, в котором живет, как и в каждом русском человеке, страсть к самоистреблению, самосжиганию, духовному и душевному самозабвению, только в еще более коварных, утонченно-эстетизированных проявлениях.

А. Блок называл русских писателей «слепыми и могучими демонами», «бессознательно и невоплощенно касающихся крылами к вечной гармонии»; «пребывающими под страхом вечной пытки» из-за тщетного желания «преобразить несбыточное, превратить его в бытие». Однако «они знают веянье тишины» «о тайнах красоты невоплощенной», и в их блаженном колдовстве – мудрость глубокая и пророчества, поэтому кажется, что странникам, «шествующим над миром так легко вступить в мир и творить в нем легкие чудеса». «В их шествии есть глубина знания о бесконечной свободе и ... вольная нищета... *Неизвестно откуда приходят они и куда уходят, то изнемогая от своей бесцельной свободы, то побеждая одним мановением мир, плещущийся вокруг них усталой и нежной волной*» [Блок 1971, т. VI, 68]. (курсив мой – Е. Л.). Сколь ни противоречиво это звучит, но именно образно-символические суждения А. Блока являются точное, на наш взгляд, подтверждение культурфилософской концепции Ф. Степуна об обусловленности существования

художника ландшафтом и мотивированности своеобразия художественного творчества геополитическими условиями, на примере русской культуры.

Тенденции персонализма в художественном творчестве, некая гиперболизация в понимании роли и значения личности художника, лежащие в основе теории культуры «философии жизни», были восприняты искусством конца XIX – начала XX вв., особенно символизмом. Трагический ореол вокруг «избранных судьбами», фаталистическое мироощущение – родовые признаки их исключительности определяют «эгоцентрическую» направленность модернистского течения. Напомним слова А. Блока, полагающего их душевным императивом «истинного художника»: «Все будет так, как я хочу, как хочу, так и будет. Что мечтается, то и сбудется, а ежели не сбудется, значит не о том мечтал. И все эти глупцы, восклицающие: «Ах, не сбылось!», «Ах, утраченные иллюзии!», «Ах, обманутые мечтания!» – они сами не знали, чего хотели. Но я-то знаю и верю, что мое знание, отпущенное на волю, вернется ко мне желанным осуществлением» [Там же, 126 – 127]. Подобная жизнотворческая установка, проповедующая человеческую самоуверенность, является «бытовым компонентом» концепции теургической природы искусства, творчества. Касаясь роли теургии в понимании искусства русскими мыслителями, С. Н. Булгаков писал: «Здесь мы стоим пред одной из заветнейших дум русской души, ее апокалипсиса. Где пролегает граница искусства? Просветление мира красотой, облечение его ризой софийности, насколько оно дается искусству, остается ли навсегда лишь символически преобразовательным или же может стать и действительно преображающим? Иными словами, поскольку искусство есть наиболее центральное и интимное проявление культуры, преодолима ли культура? Может ли совершиться это преодоление если не одной человеческой силой, то хотя при деятельном участии человека, чрез теургическое его дело?» [Булгаков 1996, 101]. По мнению одного из теоретиков символизма, «божественного учителя» младосимволистов, Вл. Соловьева, художественное творчество есть в то же время мистическое приближение к Абсолюту, что, собственно, и определяет «теургическую функцию» искусства, творчества.

В сфере эстетической, где творчество раскрывается как некая «магия» (ср. название Блоком художников – гениев «хитрыми

и мудрыми колдунами»), понятие «теургической природы искусства» означает, по Соловьеву, возможность преобразования бытия через эстетическую сферу. Этот «эстетический утопизм» уже был в «эстетической антропологии» Гоголя, звучал в сакраментально-символической фразе Достоевского – «красота спасет мир!», но у Соловьева идея преобразования бытия получает иной смысловой оттенок через связывание искусства с эсхатологической перспективой (грядущим царством небытия). В этюде «Философские начала цельного знания» Соловьев, говоря об «отрывочности» в изображении искусством бытия, приводит стихи А. К. Толстого: «И любим мы любовью раздробленной // ... И ничего мы вместе не сольем» («Слеза дрожит в твоём ревнивом взоре», 1858], – поэтического акцента его мысли об «отрывочных предвещениях» совершенной красоты в связи с тем, что конец истории еще не наступил.

Мысли об эсхатологическом моменте в понимании задач искусства оформились уже в раннем периоде творчества поэта-философа, являя попытку творческого оформления философской теории Шеллинга восприятия художественного творчества как продолжения творчества космического. Повторяя и варьируя мотив шеллингианской эстетики в учении о красоте в природе, Соловьев мыслил его уже в рамках эсхатологизма. Предваряя будущие свои построения о Художнике – Теурге, обладающем «двойным зрением», он говорит о «космическом художнике» и о «космическом уме», то есть о силе внутри космоса (что соответствует в человеке его «теургическим» возможностям) – одна из теоретических предпосылок поздней теории о глобальной задаче искусства, явившейся ключом к эстетике символизма, зачинателем которой был Соловьев. «Совершенное искусство ... должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а в самом деле, должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь» [Соловьев 1988, т. II, 399]. Задача искусства подчинена задаче преобразования космоса: самая суть эстетического творчества родственна мистике и связана с общением души художника с Абсолютом. Оригинальность концепции Вл. Соловьева о Художнике – Теурге заключается не в принципе «двойного зрения» («*ab realibus ad realiora*»), а в том, что при этом открывалось «двойному зрению» (борьба древнего хаоса, символизирующего космос, в одном случае; хаоса, лежащего в основе природного

бытия, в другом, и идеальных начал, светящих миру) и к чему звало художника то, что ему открывалось: «созерцание двух бездн» – «инфернальность» известного рода, по ироничному замечанию А. Блока. На наш взгляд, трактовка «двойного зрения» Художника с позиций космологического дуализма, воплощающего мир явлений и мир сущностей, слишком проста и поверхностна, и скрывает возможности «откровения», доступного избранникам. «На фоне этой «всерадостной» тайны (откровения – Е. Л.) выписывают они порой безумные, порой дышащие неведомой силой иероглифы. Им «сквозь прах земли // Какой-то новый мир мерещился вдали // Несуществующий и вечный». Избранники из самого «несуществования» извлекают для себя цветущее бытие и ликуют в чаяньи грядущего» [Блок, 1971, т. VI, 108]. Художник ищет «откровение» «в лиловом сумраке нахлынувших миров»: «миры, предстающие взору в свете лучезарного меча, становятся все более зовущими; уже из глубины их несутся щемящие музыкальные звуки, призывы, шепоты, почти слова. *Быть художником – значит выдерживать ветер из миров искусства* (курсив мой – Е. Л.), совершенно не похожих на этот мир, только страшно влияющих на него; в тех мирах нет причин и следствий, времени и пространства, плотского и бесплотного, и мирам этим нет числа. ... В черном воздухе Ада находится художник, прозревающий иные миры. И когда гаснет золотой меч, протянутый прямо в сердце ему чьей-то Незримой Рукой – сквозь все многоцветные небеса и глухие воздуха миров иных, – тогда происходит смешение миров, и в глухую полночь искусства художник сходит с ума и гибнет...» [Блок 1971, т. V, 328 – 336]. Метафизические построения А. Блока, составившие основу его статьи «О современном состоянии русского символизма» (1910), суть истолкование языком символов, общепринятых в литературном направлении символизма: традиционных и авторских, созданных Блоком, концепции Вл. Соловьева о «двойном зрении» теурга и, одновременно, развитие идеи учителя в рассуждениях о художественном, творческом процессе – акте художественного творчества – как о «диалоге» с Незримым, соприкасании с Божественным Логосом; о предначертанности Судеб творцов, которые зрят «под личиной вещества бесстрастного божественный огонь» и узнают «сияние божества» в «нетленной

порфире», сокрытой от глаз непосвященных грубой «корой вещества».

Итак, «теургическое» понимание искусства в символизме являет определение искусства как некоей силы, преображающей самое бытие, пресуществляющей стихию хаоса («хаос» – «космос» – антикультура, либо отсутствие культуры) в гармонию музыки («музыка» – много-ассоциативный, полисемантический образ, символизирующий культуру, ее певучий и хрупкий мир). При «двойном зрении», то есть при понимании того, что «все преходящее есть только подобие» (Гете), «символ» (Вяч. Иванов), теургические возможности искусства заключаются в том, что, вскрывая символический характер «оболочки» бытия и добираясь до скрытой под ней реальности, искусство освобождает ее от «давления» оболочки и тем самым создает возможность преображения бытия. Такова внеэстетическая задача искусства. Оно должно превратиться в функцию теургии, в осуществление вселенской и исторической задачи, разрешение которой введет мир в Царство Божие (созвучные мысли находим в богословско-философской концепции художественного творчества П. А. Флоренского о художественном оформлении понятия символа в искусстве, дающем представление о мистико-творческой функции искусства в «перетворении» Сущего, Бытия) [Флоренский 1994, т. I, 146]. Особое видение искусства связывает символизм с теургической утопией, а через нее с традициями оккультизма (I – IV вв.), «ученого герметизма» (II – III вв.), в частности, его пессимистически-гностического течения, неоплатонизма, «оккультной философии» эпохи Возрождения; проявившимися в мотивах «теургического беспокойства» – тенденции секуляризма в романтическом искусстве XIX в. Это «видение» оказало большое влияние на целую генерацию русских поэтов рубежа веков (А. Блок, А. Белый, Ф. Сологуб, С. Городецкий, К. Бальмонт, Д. Мережковский, З. Гиппиус), идущих вослед «великим учителям» – Тютчеву, Фету, Полонскому, Соловьеву, «пролившим свет на «бездну века» [Блок 1971, т. VI, 108], создало новое направление в поэзии; углубило те искания в эстетической области, которые начались еще до Вл. Соловьева («эстетическая антропология» Н. Гоголя в контексте «богословия культуры», «секуляризации» культурного пространства; «персонализм» Л. Толстого, основанный на христианской метафизике; утопи-

ческая «метафизика красоты» Ф. Достоевского, предварение идеи о «значении искусства в христианстве»). Концепция «теургической функции» искусства повлияла на философско-религиозное осмысление культуры и понимание художественного творчества как мистического (священного таинства, действия), возрождение утверждения культа божественного начала в человеке, проявляющегося в творчестве (восприятие «божественного начала» номинативным признаком природы Художника), в работах последователей Вл. Соловьева в русской философской традиции: П. А. Флоренского, Е. Н. Трубецкого, С. Л. Франка, Л. П. Карсавина.

Внеэстетические категории в истолковании культуры художественного творчества эстетикой русского символизма методологически мотивированы и обусловлены историческим значением внеэстетического начала символистского искусства, формирование которого определяется художественно-философскими исканиями русских писателей XIX в. в русле религиозной темы – доминанты философской мысли в России.

Значение искусства в этом обрамлении заключается в удовлетворении духовных исканий человека, соответственно, его функция – в том, чтобы переживанием красоты (которая всегда есть «воплощение» идеального начала, явление идеи в осязаемой форме) задержать душу в сем мире, в сфере постторонней, нам имманентной. Это и есть пророческая функция искусства – «художественное» предварение Царства Божия, «явившегося в силе и славе». Поэтому нравственно гениальный художник, обладающий «двойным зрением» – способностью видеть во внешних фактах и событиях их сокровенный смысл, прежде всего, провидец, пророк. В метафилософской концепции Д. Андреева художник-пророк, поэт, в древнем классическом понимании этого слова, должен иметь «духовные очи», «духовный слух», дабы видеть гораздо дальше, чем может видеть простой глаз; услышать и передать то, что будет звать безмерно дальше, чем содержание произносимых слов [Андреев 1992]. Отвлекаясь от теософского языка автора знаменитой «Розы мира», объясним, что возможность постижения верхних слоев Шаданакара у имеющего сей дар означает видение других планов мира, сокрытых под чувственной оболочкой эмпирической реальности. «Художник – это тот, для кого мир прозрачен, кто обладает взглядом ребенка,

но во взгляде этом светится сознание зрелого человека; тот, кто роковым образом, даже независимо от себя, *по самой природе своей, видит не один только первый план мира, но и то, что скрыто за ним, ту неизвестную даль, которая для обыкновенного взора заслонена действительностью наивной ...*» [Блок 1971, т. V, 323] (курсив мой – Е. Л.). «Художник-пророк» в контексте номинативного ряда имеет множество синонимических обозначений: Поэт, Вестник иных миров, Гений. Точное раскрытие этих терминов с помощью денотативных средств научного языка невозможно, поэтому обратимся к «косноязычному красноречию» (З. Гиппиус) еще одного провидца – «драгоценнейшего поэта нашей эпохи» (Г. Иванов) – А. Блока: «Что такое «гений»? ... Гениален, быть может, тот, кто сквозь ветер слышал целую фразу, сложил слова и записал их; мы знаем не много таких записанных фраз, и смысл их приблизительно однозначен: и на горе Синае, и в светлице пречистой девы, и в мастерской великого художника раздаются слова: «Ищи Обетованную Землю!»» [Блок 1971, т. V, 338 – 339].

Вестникам доступно многое. Один из них – Д. Андреев, с достоверностью публициста (он и называл себя с добродушной иронией «репортером иных миров») описал зримый ему мир с сонмом фантастических, немислимых существ, иерархической структурой бытийственных пластов. И мотивировал реальность мира, открытого только ему, со святой простотой блаженного: все это он действительно видел; почему именно так, а не иначе, называются обитатели верхних и нижних слоев Шаданакара – праигвы, раррути, – да так ему слышалось. Поэтому синтетический жанр оригинальной «Розы мира» – метаисторического, теософского, философского произведения определяется не замыслом автора, а логичной и стройной системой действительных впечатлений. Отсутствие художественного вымысла, собрание исторических сведений, фотографические копии «мигов» ирреальной действительности (оксюморон, уместный, на наш взгляд, в теософском языке) – гипотетически назовем все это фантазмагорическим реализмом и условно применим к фигуре Д. Андреева слово «гений» в блоковском понимании «ясного сознания священных разговоров («*santa conversazione*» – *итал.*)» [Блок 1971, т. V, 336] и улавливания гармонии музыки иных миров.

«Провиденциальное» начало художественного творчества в комплексе «теургических задач искусства» играет значительную, если не решающую роль. Эстетика Вл. Соловьева с ее признанием двойного состава бытия («другой план», «сине-лиловые миры», «иные пространства») и с утверждением высшей, «теургической» цели искусства пробудила к жизни русский символизм. Эзотерическая направленность модернистского течения была вызвана тем, что в теории и художественной практике символистов его природа определялась категориями не только искусства, но и религии.

Апостольская ипостась творца, по мнению символистов, исходит прежде всего из сокровенной сути творения; творческого процесса как такового, инспирированного явлением названным, но так и не обозначенным до конца – вдохновением. «Стихи – это молитвы. Сначала вдохновенный поэт – апостол слагает ее в божественном экстазе. И все, чему он слагает ее, – в том кроется его настоящий бог. Дьявол уносит его – и в нем находит он опрокинутого, искаленного, – но все милее, – бога... Таково истинное вдохновение» [Блок 1971, т. VI, 102 – 103]. Зарождение символизма, по А. Блоку, связано с возрождением религии творчества, давно забытой: «В минуту смятенья и борьбы лжи и правды (всегда борются бог и дьявол – и тут они же борются) взошли новые цветы – цветы символизма, всех веков, стран и народов. Заглушенная криками богохульников, старая сила почуяла и послышала, как воспрянул ее бог, – и откликнулась ему» [Там же, 103]. Блок отождествляет символизм с искусством, художественным творчеством вообще, полагая критерий «эстетической исключительности» (Е. Л.), недоступности творчества для восприятия обывателя признаком «декадентства»: «...божество всегда было далеко от невежд, никогда они не могли ни проникнуть в его тайну, ни познать его; непроницаемые покровы, открывавшиеся только мудрости или вдохновению, всегда безнадежно опускались перед грубостью умов и сердец. Теперь клеймят, как издревле, эти строгие, древние покровы только новым именем – именем декадентства» [Там же, т. VI, 105]. Посему в определении «тезы» и «антитезы» символизма «младший бог» исходит не из истории направления, а из таинственного смысла событий, происходивших и происходящих в действительно реальных мирах» [Там же, т. V, 327] (ср. с «реальным миром» теософа Д. Андреева и

«мистическим реализмом» «Розы мира», поэмы «Навна», цикла духовных стихов «Священный свет», стихотворения «Лики ангелов»). «Теза» утверждает исключительность «новых поэтов» – будущих апостолов: «Ты свободен в этом волшебном и полном соответствий мире». «Твори, что хочешь, ибо этот мир принадлежит тебе». «Пойми, пойми, все тайны в нас, в нас сумрак и рассвет» (Брюсов). «Я – бог таинственного мира, весь мир – в одних моих мечтах» (Сологуб). «Ты одинокий обладатель клада; но рядом есть еще знающие об этом кладе... Отсюда – мы: немногие знающие, символисты [Там же, т. V, 327, 332, 333]. Не удивительно, что крещенные «огнем и духом» символизма «апостолы сна и смерти» (А. Блок) воспринимали себя чем-то большим, нежели просто «поэтами», «художниками»; проявив себя примерными учениками в следовании поэтическим и философским фантазиям Вл. Соловьева и усвоении постулата о «теургической задаче», разрешимой только через искусство. Вяч. Иванов писал: «Символизм не хотел и не мог быть только искусством... Искусство есть одна из форм действия высших реальностей на низшие» [Иванов 1994, 213]. Эта теургическая задача постепенно начала оттеснять художественное творчество, как это с особой силой сказалось у Блока (отчасти и у А. Белого). «Символист, – продолжим теоретические высказывания А. Блока, – уже изначала – теург, то есть обладатель тайного знания, за которым стоит тайное действие». «Да неужели же и я подхожу, – писал в своем дневнике Блок, – к отрицанию чистоты искусства, к неумолимому его переходу в религию». «Трагедия символистов в том, что они не смогли стать святыми и пожелали остаться поэтами». «Я знал нечто большее, чем искусство, – с горькой иронией говорил о себе Блок, – и теперь стал художником» [Блок 1971, т. V, 121 – 122, 328 – 330].

И, если сокровенность блоковских слов о постижении «Иного» вещает о тайне обряда посвящения в «сан» художника, то религиозный смысл искусства и богодухновенность творчества предстают искомым выражением имманентной сути символизма, что «открывает» в спектре его природы прецедент, когда мистический опыт и эзотерические формы знания выступают теоретико-методологически действенными субстратами как номинативными признаками течения, а «тайное» и «явное» эзотерики как дифференцируемого континуума – не

диалогемами «двойника-оборотня», а согармоничными ипостасями природы литературного направления.

ЛИТЕРАТУРА

- Андреев Д. Л.* Роза мира. М.: Клышников-Комаров и К°, 1992.
Блок А. А. Собр. соч.: в 6 т. М.: Правда, 1971.
Булгаков С. Н. Тихие думы. М.: Мысль, 1996.
Иванов Вяч. О границах искусства // *Иванов. Вяч.* Родное и вселенское. М.: Мысль, 1994.
Соловьев В. С. Общий смысл искусства // *Соловьев В. С.* Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. I.
Степун Ф. А. Дух, лицо и стиль русской культуры // Вопросы философии. 1997. № 1.
Тютчев Ф. И. Сочинения: в 2 т. М.: Правда, 1980.
Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины // *Флоренский П. А.* Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. I.

В. Н. Морозов

ИСТОРИЯ ОДНОГО ПОДЛОГА: «ЗЕРКАЛО АЛХИМИИ» РОДЖЕРА БЭКОНА ИЗ «ХИМИЧЕСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ» УИЛЬЯМА КУПЕРА

Английский коллекционер, издатель и алхимик XVII века Уильям Купер в 1684 году издал «Химическую коллекцию» (*Collectanea Chymica*) – собрание, состоящее из десяти редких манускриптов, переведенных на староанглийский язык. Лишь первый труд, приписанный знаменитому Иринею Филалету, приведен также на латыни¹.

Интерес к этому изданию, в данном случае, обусловлен седьмым по счету трактатом: «Зеркало алхимии» Роджера Бэкона. Причина столь пристального внимания состоит в том, что вышеупомянутый текст явился своего рода прецедентом. К XVII в. трактат «Зеркало» уже многократно переиздавался, в XVI в. он уже был переведен на староанглийский язык, другими словами, знатокам герметических наук этот текст был уже давно известен и доступен. Однако текст, приведенный в

¹ Подробнее об этом издании см.: [Bibliotheca Chemica 1906, 169].

«Коллекции» Уильяма Купера, не имеет ничего общего с бытовавшим в ту пору сочинением, кроме общего имени. Издатель новоявленного «Зеркала» не сказал ни слова ни по поводу другого «Зеркала», ни по поводу латинской рукописи, с которой, предположительно, был сделан его перевод.

Можно упомянуть массу случаев, когда алхимический трактат ложно приписывался тому или другому философу, будь то Раймунду Луллию или Фоме Аквинскому, но чтобы алхимический подложный труд претендовал на аутентичность в борьбе с другим алхимическим подлогом, такие прецеденты были немыслимыми даже среди герметических философов.

В ходе рассмотрения данного текста была предпринята попытка сверить труд, изданный Купером, с другими алхимическими трактатами, авторство которых приписывается монаху Роджеру Бэкону. Сравнительный анализ дал неожиданные результаты: ряд фраз и цитат, приводимых в новоиспеченном «Зеркале алхимии», коррелируется с пассажами из другого трактата, «Корень мира» [Vason 1692, 585 – 620]. Хотя, насколько мне известно, издание «Корня мира» Уильямом Сэлмоном в 1692 г. было первым, т. е. этот текст был опубликован через восемь лет после «Зеркала» из «Химической коллекции», тем не менее считается, что «Корень мира» появился намного раньше. На это указывает и сам Уильям Сэлмон, отсылая к некой рукописи, взятой из библиотеки почтенного друга, имя которого он не упоминает. Так или иначе, между этими текстами имеется некая связь. Я склоняюсь к тому, что куперовский текст «Зеркала алхимии» был написан человеком, знакомым с «Корнем мира» не понаслышке.

В подтверждение данной точки зрения уместно будет привести ряд параллелей между «Корнем мира» и «Зеркалом алхимии» из «Химической коллекции» Уильяма Купера. Прежде всего, следует указать на терминологический параллелизм, в частности, на то, что в куперовском «Зеркале алхимии» используется термин «корень» (*radix*). Разумеется, данный термин не является некой отличительной чертой текстов Роджера Бэкона. Этот термин был распространен задолго до них; в частности, он встречается уже в трудах Артефия (XI в.) [Артефий 2008, 16 – 103], как впрочем, и вся используемая Бэконом алхимическая терминология, однако целостная картина, складывающаяся в «Корне мира» в отношении устройства природы,

довольно специфична, в связи с чем аналогичное построение в «Зеркале» из коллекции Уильяма Купера наводит на размышления. Заметим также, что в классическом «Зеркале алхимии» этот термин вообще нигде не упоминается, его заменяет понятие «начала» (*principium*). Причем, начала в классическом «Зеркале» (т. е. сера и Меркурий) не выступают в прямой связке с четырьмя первоэлементами (огнем, воздухом, землей и водой), однако такая связка недвусмысленно возникает как в «Корне мира», так и в «Зеркале» из «Коллекции». Вполне возможно, это как-то связано не только с метафизикой, но и с лабораторной работой, и, в таком случае, открывается еще один пласт – *материальный*, не входящий в настоящее рассмотрение.

Перейдем к прямым параллелям в текстах. Автор «Зеркала алхимии» из «Химической коллекции» вовсе не намеревался написать «плохой подлог», однако зачастую такие тексты сопровождаются некоторыми подсказками и намеренными ошибками, позволяющими разглядеть за видимостью аутентичности талант анонимного знатока. Именно такой характер имеют параллели между «Корнем» и «Зеркалом». Цитировать прямую речь Роджера Бэкона из трактата в трактат, в данном случае, было бы неприемлемо, но воспроизводить цитаты других авторов вполне оправданно. В случае «Корня» и «Зеркала» такой связующей линией оказываются цитаты из трудов выдающегося иранского мыслителя Разеса (Абу Бакр Мухаммеда Бен Закария).

В «Корне мира» (МР. III. XXXIX. IX): «Разес утверждает, что те тела являются ближайшими к совершенству, кои содержат наибольшее количество живого серебра. Он также утверждает, что философы ничего не прячут, кроме веса и мер, т. е. пропорций ингредиентов, что очевидно, поскольку никто из них не согласен в этом с другими, в чем причина великой ошибки» [Vacon 1692, 591].

В «Зеркале алхимии» из «Химической коллекции» (СС. VII. 4): «Так Разес утверждает, что мудрый муж ничего не утаивает, кроме количества [материи] и [ее] веса, и нам нет никакого дела до людей, что знают об этом или же не знают, ибо мы создали и написали эти книги для тебя, кто понимает, что мы имеем в виду, и для наших сыновей и детей» [Vacon 1684, 130].

Встречается ли эта фраза в корпусе сочинений Разеса, мне, к сожалению, не известно, однако появление ее в этих двух трактатах может указывать или на то, что автор обоих трудов, Роджер Бэкон, цитировал данные строки дважды, или на то, что автор куперовского «Зеркала» и автор «Корня мира» ориентировались на труды самого Разеса или на некий неизвестный труд, в котором содержатся эти строки, или на то, что эти цитаты были переписаны из второго «Зеркала» в «Корень» или из «Корня» во второе «Зеркало». Варианты могут быть разные.

Мне представляется уместным предположить, что эти строки попали в куперовское «Зеркало» из «Корня мира», поскольку все цитаты из Разеса, приводимые в новом «Зеркале», содержатся в «Корне мира», тогда как в «Корне» имеется множество цитат из Разеса, в куперовском «Зеркале» отсутствующих. Вновь обратимся к текстам.

В «Корне мира» (MP. III. XL, XVI): «Так Разес говорит, что тот, кто знает, как обратить солнце в луну, знает, как обратить луну в солнце» [Vascon 1692, 594].

В «Зеркале алхимии» из «Химической коллекции» (СС. VII. 4): «Разес утверждает, что если ты знаешь, как обратить луну в солнце, то знаешь, как сделать и противоположное, то есть [обратить] солнце в луну» [Vascon 1684, 130].

Вновь видим соответствие. Но, хотя все эти параллели указывают на неоспоримую связь, они мало что дают. Многие моменты в «Зеркале» выглядят так, будто автор вновь хотел указать на значение трактата «Тайна тайн» псевдо-Аристотеля для алхимии Роджера Бэкона, другие моменты указывают на усиление «духовной алхимии», что характерно для поздних алхимиков семнадцатого столетия. Блестящий намек на подлог видим уже в конце «Зеркала» из «Коллекции» Уильяма Купера (СС. VII, [5]): «... то, что ты должен понять, этого хочет Бог, здесь заканчивается истинное “Зеркало алхимии”» [Vascon 1684, 133].

Ответить на вопрос, зачем Роджер Бэкон в конце трактата назвал свое «Зеркало алхимии» именно «истинным» нельзя, но зачем автор подлога хотел завершить свое творение этой фразой, вполне понятно. Пусть «Зеркало» из «Химической коллекции» Уильяма Купера вторично, но «этого хочет Бог» и это... «истинное “Зеркало алхимии”». Действительно, в этом

зеркале отражаются многие моменты, имеющие место в творчестве Роджера Бэкона, но многие вещи, «проскальзывающие в зеркале», имеют куда более широкое значение, и именно они являются в тексте *центральными*...

Таинство и Бог...

И Бэкон «умолкает»... «...ибо иначе отвратительным станет то, что сейчас прекрасно» [Vascon 1684, 133]. Фигура «герметического молчания» оказывается в трактате Роджера Бэкона не пустой, она символизирует *мистический опыт*, достигающий апогея в заключительных строках. Симптоматичен термин, используемый францисканским монахом, «*experientia*», что можно перевести на русский как «опыт-переживание». Действительно, специфика алхимического понимания опыта состоит в размывании его границ. Меньше всего алхимика интересует эксперимент, как «*experimentum*», как то, что «уже пережито»; центральное место занимает акт, исключающий условия новоевропейского эксперимента, всецелое переживание трансцендентного. Именно оно волнует автора «Зеркала алхимии», и именно оно позволяет воспринять со всей серьезностью его слова.

Симптоматично и название трактата. *Зеркало алхимии* – устойчивый символ, но, как и вся алхимическая символика, он полисемантичен. Отражение в зеркале алхимии может трактоваться как подражание природе в работе с материей камня, что приобретает особый смысл в контексте аристотелизма, характерного для схоластов XIII в. Однако в данном случае наибольший интерес представляет другое значение, связанное с *идентичностью*. В ходе Магистерия алхимик наблюдает тинктуры, сменяющие друг друга в строгом порядке. Связь между тинктурами и благочестием алхимика очевидна: тинктуры – не просто цвета, они отражают духовный рост герметического философа, его истинную сущность. То есть зеркало алхимии может трактоваться как зеркало, в котором отражается сам алхимик, то, что находится *sub persona*. Красота этого названия состоит в том, что все те смыслы, которыми наделяется зеркало, находят в нем отражение *одновременно*, они не исключают, но дополняют друг друга, наполняя слова *силой*.

Французский исследователь Жак Садуль, разбирая алхимический корпус Раймунда Луллия, всеми силами стремился показать, что корпус этот является аутентичным. Он писал:

«Апокрифы эти выглядят единообразными, и это впечатление еще более усиливается из-за постоянных перекрестных отсылок. Порой воспроизводятся даже первые слова цитируемых глав. Забавно, что наши эрудиты не замечают противоречия, в которое они впадают: сочинения Луллия столь очевидно принадлежат ему, что именно это обстоятельство и делает их авторство сомнительным» [Садуль 2000, 72 – 73]. В такую же ситуацию, что и Жак Садуль с корпусом Раймунда Луллия, можно попасть, разбирая взаимосвязи в трактатах Роджера Бэкона – это замкнутый круг, где нет достаточных оснований, чтобы с уверенностью постулировать ту или иную взаимосвязь; можно лишь констатировать, что эта связь имеется, и единственным выходом из нее оказывается рассмотрение алхимического корпуса в контексте его духовного содержания. В конце концов, приходится вновь и вновь ставить вопрос Фуко: «Что такое *автор*?...».

Впрочем, установленные связи не позволяют с очевидностью объяснить, зачем нужно было писать второй раз именно «Зеркало алхимии» Роджера Бэкона. Тем не менее, в этой неочевидности совершенно отчетливо можно наблюдать глубокое духовное содержание и насыщенность, не только не имеющую, но и не предполагающую рациональное осмысление. Я полагаю, что правильнее всего рассматривать этот феномен как живой след эксперенции, отпечаток мистического опыта былых веков, заключенный в письменной форме, но прорывающийся за ее границы, даруя совершенно особый привкус, при ближайшем рассмотрении, позволяющий *почувствовать*, что же такое имярек...

ЛИТЕРАТУРА

Bacon R. Radix Mundi // Medicina Practica / Ed., transl. by W. Salmon. London, 1692. P. 585 – 620.

Bacon R. Speculum Alchymiae // Collectanea Chymica / Ed., transl. by W. Cooper. London, 1684. P. 125 – 133.

Bacon R. Speculum Alchemiae // De Alchemia / Apud Iohannem Petrum. Norimbergae, M. D. XLI. P. 208 – 219.

Bibliotheca Chemica: A Catalogue of the Alchemical, Chemical and Pharmaceutical Books / Ed. by John Ferguson. Vol. I. Glasgow, 1906.

Артефий. Тайная книга // Герметический веноч из роз / Пер. В. фон Эрцен-Глерона. К.: Пор-Рояль, 2008. С. 16 – 103.

Н. В. Скородум

ГЕТЕ И ШОПЕНГАУЭР О ПРИРОДЕ ДЕМОНИЧЕСКОГО НАЧАЛА

«Слабый, больной или «хмурый» глаз
не в состоянии видеть солнце»

И. К. Лафатер

Гете решается заговорить о «демоническом» в последней книге своих воспоминаний «Поэзия и правда». Опубликованные на склоне лет, эти высказывания носят почти исповедальный характер.

По его словам [Goethe 1908, 816], он обнаружил некую сущность, которую нельзя назвать божественной по причине отсутствия у нее «разума», и нельзя счесть человеческой по причине ее неспособности к мышлению. Действие этой сущности плодотворно, поэтому ее нельзя отнести к бесам, она способна испытывать злорадство, поэтому ее нельзя уподобить ангелам. Она похожа на случай, так как ее проявление спонтанно, и сродни провидению, ибо указывает на некую взаимосвязь вещей. Она легко проникает в сферы, остающиеся для нас недоступными, и шутя преодолевает препятствия, которые для нас непреодолимы. Она сжимает время и растягивает пространство. Все невозможное для нее притягательно, а все возможное она с презрением отвергает. Эта сущность действует наподобие посредника, в качестве элемента, связующего вещи или, наоборот, их разделяющего. Гете называет эту сущность *демоническим* [Goethe 1908, 817].

Другим важным источником уяснения того, что Гете понимал под демоническим, является книга Эккермана «Разговоры с Гете в последние годы его жизни». Гете обращается к данной теме на протяжении всей книги, делая это в общей сложности 12 раз [Eckermann 1982, 105, 285, 393, 402, 405, 407, 416, 424, 584,

622, 630, 655]. Отметим следующие высказывания: «Чем значительнее личность, тем сильнее подвержена она *демоническому*» (24.03.1829, S. 285)¹; «Демонические силы устроили встречу Гете с Шиллером» (24.03.1829, S. 285); «Наполеон был в высшей степени демонической личностью, а Мефистофель – нет. Музыканты подвержены демоническому, в большей степени, чем живописцы» (3.03.1831, S. 405); «Демоническому ничто не в состоянии противиться» (18.03.1831, S. 416); «Демоны нередко издеваются над людьми и дразнят их» (6.12.1829, S. 323); «Человек является пассивным орудием демонического» (11. 03. 1828, S. 584); «Демоническое привело Гете в Веймар, то есть кардинально изменило всю его жизнь» (15.02.1830, S. 622).

Наконец, теме демонического посвящены так называемые «Орфические слова» вкпе с примечаниями самого Гете.

Определение демонического в «Поэзии и правде» содержит ряд ключевых положений, касающихся отношения демонического к миру и человеку: место демонического в иерархии мироздания, определение вектора его направленности и отношение к провидению.

Существенные уточнения содержатся в книге Эккермана: «Демоническое – позитивно. Поэтому Мефистофель как чисто отрицательный персонаж лишен демонического» [Eckermann 1982, 405; Эккерман 1934, 567].

Носителями демонического являются великие личности и лица, облеченные властью, и в них оно обнаруживает себя прежде всего, например, во Фридрихе Великом и Петре Первом, а также в Байроне. Демоническое было присуще веймарскому герцогу Августу – покровителю Гете². С невероятной силой демоническое проявилось в Наполеоне [Эккерман 1934, 567].

Формой воздействия демонического на окружающих является *фасцинация*³ – магическое очарование. По мнению

¹ «Чем выше человек – тем больше он находится под влиянием демонов» [Эккерман 1934, 436]; «Чем выше поставлен человек – тем больше он подвластен влиянию демонов» [Эккерман 1981, 300].

² В разговоре с Эккерманом 8 марта 1831 года [Eckermann 1982, 408; Эккерман 1934, 569].

³ От них исходит невероятная сила, и они полностью распоряжаются всеми созданиями, их сила такова, что распространяется и на сами стихии» [Goethe 1910, 818].

Гете, сущность явления хорошо выражает и итальянское слово *attrattiva*¹.

Демоническое – постоянный спутник человека Оно зачастую направляет его действия, хотя человеку кажется, что он действует самостоятельно.

Несмотря на то, что Гете кажется себе первооткрывателем, вышеуказанное представление явно восходит к античности. Это хорошо видно на примере знаменитого романа Илиодора «Эфиопские приключения»².

Демоническое служит проводником высшей воли. У каждого человека есть своя миссия, выполнив которую, он должен уйти. Впрочем, демоническое берется ему помочь в этом³. И здесь оно не имеет себе равных.

То, что демоническое проявляется в наибольшей степени в великих людях, сродни идеям Лафатера и делает понятным участие Гете в написании основного труда швейцарского физиогномиста⁴. Суть в том, что, подобно физиогномическому, демоническое проявляется, прежде всего, «у бездны на краю». Ее стихия – пограничные ситуации, крайние точки, *пределы* возможного, когда наличие возможности важнее реально достигнутого, так как определяет горизонт личности и становится маркером ее потенциала. (По той же причине Лафатер отдавал предпочтение силуэту и профилю).

По словам Гете, в нем самом демоническое отсутствует, однако он ему подвержен [Eckermann 1982, 405]. В этой связи имеет смысл напомнить, что некоторые ключевые события в жизни Лукаса Кранаха-старшего, знаменитого предка Гете, повторились затем в жизни Гете⁵.

¹ «Дар привлечения людей». [Goethe 1908, 817].

² Первое издание вышло в 1534 г. в Базеле с рукописи, хранившейся до 1526 г. в библиотеке Матиаса Корвина, т. е. при жизни предка Гете.

³ «Демоны подставляют ему одну подножку за другой, пока он, наконец, не погибает» [Эккерман 1934, 762].

⁴ (17.02.1829) «То, что в физиогномике Лафатера говорится о черепе животных, исходит от меня» [Эккерман 1934, 426] «То, что в его «Физиогномике» сказано о черепе животных, мои слова» [Эккерман 1981, 289]

⁵ В частности, судьба привела обоих в Веймар. Прах обоих покоится в Веймаре. Оба удостоились встречи с императорами, причем при аналогичной ситуации – оккупации страны. Кранах написал портрет Карла V, а Гете оставил конспективное описание встречи с императором и хотел литературно его оформить. Встрече с Наполеоном как носителем демонического Гете придавал большое значение.

Получается, что в демонологии Гете демон – это тот, у кого все «получается», кому все удается, а отнюдь не тот, «кого все сущее клянет и кого никто не любит». Такое понимание тоже отсылает нас к античности, для которой, естественно, была характерна большая разработанность самого понятия¹.

Так, по крайней мере, вроде бы явствует из вердикта, вынесенного гетере Фрине, обвиненной в асеебии – по прании благочестия. Суд оправдал ее, признав демоницей. Отличительным признаком «демонизма» Фрины как раз стало признание всемогущего характера ее красоты [Louvet 1857, 510].

Два рода магии

Существует, по-видимому, два рода магии: иллюзионистская и «естественная». Иллюзионистская магия основана на переносе явления и похожа на копирование файла. От носителя не требуется ничего, кроме верности оригиналу. На данном принципе основана идея коллективного преуспевания. Тоталитарно организованное общество необычайно эффективно в смысле минимизации затрат на поиски. Слепое повиновение надолго обеспечивает сохранность оттиска наивысшей свободы духа.

Маги-иллюзионисты потчуют собравшихся изысканными яствами, заимствованными со стола императора, поражают воображение изысканными картинами, вроде вызывания духа Елены Прекрасной и Александра Македонского (как молва приписывала это Фаусту).

Для «естественной» магии подобные кунштюки – ненужные ухищрения. Все происходит естественно, не привлекая к себе пристального внимания, однако именно с помощью такой магии создаются царства и рушатся миры. Можно привести два знаменитых произведения на означенную тему. Первое – новелла Казота «Влюбленный дьявол». Герой новеллы принимает участие в магическом сеансе, от которого не ждет ничего хорошего, однако ничего и не происходит. Тем не менее, он остается настороже, и, в конце концов, предчувствия его не обманывают, дьявол таки является. В другом произведении («Шагреновая кожа» Бальзака) идея выражена еще более резко:

¹ Демон – среднее звено в триаде: бог, демон, герой: Θεοῦ, δαίμονας, ἦρωας [Aristoteles 1980, 89].

герой, ждущий немедленных чудес, безжалостно высмеивается [Balzac 2001, 36].

Демоническое и бессознательное

Демоническое, в понимании Гете лишенное и высшего разума, и разума человеческого, очень похоже на то, что в последствии получило название «бессознательного». Под неспособностью к мышлению в «человеческом понимании» я понимаю неспособность к построению абстрактных схем. Привлекательность абстракций в том, что ими можно быстро оперировать, однако это только следствие мнимой безнаказанности воображаемого действия. Шопенгауэр отмечает крайнюю сообразительность обезьяньих детенышей, сразу же глупеющих, как только они вступают во взрослый мир с его ответственностью за каждый поступок. [Schopenhauer 1894 – 1896, Bd. 5, 241]

Поскольку, однако, демоническое действует, оно должно принимать решения. Но эти решения принимаются на основе прецедента. Механизм принятия решений достаточно прост: неудача блокирует соответствующую установку, удача закрепляет ее.

Желание и его исполнение

Рассмотрим подробнее понятие успешности. Ведь, согласно Гете, демон – это тот, кто не встречает препятствий. Так или иначе, мы затрагиваем проблему соотношения воли и ее реализации. Среди немецких интеллектуалов, в число которых входил и Гете, возобладало представление о том, что желание само по себе уже содержит в себе зародыш реализации. Тезис представлялся настолько важным, что, например, Лафатер выносит его на отдельную страницу своего главного труда¹. Сам Гете говорит об этом в 9-й книге своих воспоминаний «Поэзия и правда»: «Наши желания являются предчувствиями заложенных в нас способностей и предвестниками наших возможных достижений»². Понятно, что сама по себе формула «кто хочет,

¹ «Man kann, was man will, Und man will, was man kann». [Lavater 1775 - 1778 Bd. III, 161] («Мы можем то, что хотим и хотим то, что можем»).

² «Unsere Wünsche sind Vorgefühle der Fähigkeiten, die in uns liegen, Vorboten desjenigen, was wir zu leisten imstande sein werden» [Goethe 1908, 410].

тот может» слишком прямолинейна. Поэтому Лафатер считает нужным раскрыть тезис, дополнив его инверсией «... однако желает только тот, кто может». Иначе говоря, желание является симптомом наличия способности, и соответственно, не всякое желание – желание. Следовательно, чисто практически, проблема заключается в опознании «истинного» желания, или «объективации субъективного». Радий Фиш приводит пример суфия, у которого 20 лет не было никаких желаний. Когда желание возникло, он тут же понял, что оно пришло к нему от ученика. В этом контексте «желание» уподобляется «органу», оно есть внутренняя форма органа, ее психический аналог. Развитый орган предполагает определенную успешность. Точно также желание, не подкрепляемое успехом, «вянет», и, хуже того, перерастает в свою противоположность или находит обходные пути (извращения, по Фрейд). Психоанализ называет этот процесс вытеснением. Примечательно, что Фрейд считал «вытеснение» краеугольным камнем учения о неврозах [Freud 1990, 250]. Глаз способен увидеть солнце только потому, что сам имеет солнечную природу [Lavater 1858, 33]. Обратной стороной демонической успешности становится одержимость. Микеланджело приписывают слова «Живопись ревнива: она требует человека всего без остатка». Ревнив и демон человека, и это многое объясняет.

Дон Жуан покоряет женщин? Но это только потому, что он не в состоянии думать ни о чем другом¹. Наполеон магнетически овладевал массами? Но и его снедала непреодолимая страсть к господству вкупе с абсолютной уверенностью в своих силах². Примечательная деталь: во время египетского похода молодой Бонапарт выразил убеждение, что в случае отхода от политики станет вторым Ньютоном и откроет законы микромира [Амлинский 1955, 63]. Вопрос о собственной состоятельности или специфической одаренности даже не стоял. Наполеон был

¹ «Lasciar le donne? Sai ch'elle per me son necessarie piu del pan che mangio, piu del l'aria che spiro!» («Отказаться от женщин? Да они для меня важнее хлеба, которым я питаюсь, воздуха, которым я дышу!») [Lert 1921, 340].

² «У меня нет амбиций, или, вернее, они до такой степени часть меня самого и настолько неразрывно со мной связаны, настолько неотделимы от моей сути, что я так же мало их ощущаю, как кровь, текущую в моих жилах, или воздух, которым я дышу» [Taine 1904, 93].

убежден, что куда бы ни направил свою «ману» или «прану», его везде ждет успех.

В этой связи не менее показателен пример Канта, казалось бы, прямой противоположности Наполеону. Однако и Канту приписывают все ту же демоническую уверенность в своих возможностях¹.

Здесь напрашивается сравнение с дальневосточным образом мысли: когда даосы говорят «путь», они подразумевают «путь воды» – вода не встречает препятствий, потому что она всегда находит «путь». (Образ воды – лейтмотив одного из лучших стихотворений Гете [Goethe 1926 – 1927 Bd. 1 238]). Но что такое тогда *путь крови*? Этот вопрос, собственно – прелюдия к другому вопросу, возникающему при виде центральной части Веймарского алтаря, на котором изображен Лукас Кранах-старший, стоящий посередине между Иоанном Крестителем и Лютером. Из ребра Спасителя вырывается «луч» крови. Этот луч (иначе его не назовешь) изображен падающим на голову знаменитого предка Гете [Schade 1974, илл. 229].

Шопенгауэр и исполнение желаний

Идеи Гете получили затем дальнейшее развитие в философии Шопенгауэра, главным образом, в связи с ролью интеллекта. Согласно Шопенгауэру, интеллект и его носитель мозг – женской природы. Интеллект – исполнитель воли, и в этом смысле, в рамках своей служебной роли, он поставлен на службу выживания, ничем не отличаясь от когтей и клыков животных [Schopenhauer 5, 242]. На языке магии это «великий исполнитель», сродни джинну. Следовательно, задача человека – оставить «умствование» и передоверить решение своих дел интеллекту, чтобы тот сам нашел подходящий сценарий.

В романе Гете «Страдания молодого Вертера» неоперившийся еще «демон» Вертер все-таки добился своего, самого важного – взаимности [Goethe 1926 – 1927 Bd. 9 143]. В этом ему помог случай: чтение Оссиана настолько захватило Лотту, что она не смогла совладать с охватившими ее эмоциями.

¹ «Молодого Канта отличала почти безграничная вера в себя, уверенность в наличии у него неординарных способностей, и именно эти вера и уверенность помогли ему осуществить задуманное и стать тем, кем он стал» [Buhr 1974, 21].

В романе Гофмана «Эликсиры сатаны» Медардус пытается создать аналогичную ситуацию искусственно. Он присоединяется к молящейся Аврелии, полагаясь на то, что ее религиозный экстаз, подобно лесному пожару, перекинется и на него. Однако терпит фиаско.

Сравнительный анализ обоих примеров выявляет всю тонкость Гете как психолога. Секрет успеха Вертера в том, что, в отличие от героя Гофмана, он, словно следуя совету Лао-цзы, «не осмеливается действовать». Предложение читать Оссиана исходит не от него. Это делает сама Лотта, в данном случае – персонификация интеллекта. [Ibid., 134]

Иными словами, на данном примере видна грань, отделяющая Гете от Гофмана. Сказался интуитивный опыт: Гете чувствует, что, несмотря на всю страстность натуры Вертера, ему ни в коем случае не стоит проявлять инициативу. Интенсивное чувство, подобно воде, должно само найти выход, который и будет оптимальным. Если, напротив, не доверяя внутреннему чувству, пытаться строить умозрительные схемы, оживает «Мефистофель», создатель не только «имен», но и многообразных козней, на которые так неистоимы судьба и природа.

Носителем интеллекта является мозг. Не удивительно, что, согласно Шопенгауэру, человек наследует мозг от матери [Schopenhauer 1894 – 1896, Bd. 5, 236]. Механизм воздействия воли на интеллект сводится к приливу крови к соответствующим участкам головного мозга¹. Развивая данное положение, Шопенгауэр доходит до комичного утверждения, что гению предпочтительно иметь короткую шею [Ibid., 237].

Шопенгауэр различает сами точки зрения на проблему; важно, как смотреть: с внешней стороны или с внутренней. То, что при взгляде со стороны представляется крайне хитроумной конструкцией, требующей для своего построения сложнейших инженерных расчетов, приводится в движение и, главное, вызвано к жизни элементарным актом воли, стихийным порывом [Schopenhauer 1894 – 1896, Bd. 6, 47].

Надо сказать, что, затронув тему воли, мы тем самым касаемся самого нерва философии Шопенгауэра – философии

¹ Э. Т. А. Гофман находит выразительные слова для описания этого процесса: «Des Blutes Glutstromm stieg fühlbar auf in die geheimnisvolle Werkstatt der Gedanken» [Hoffmann 1976, 83] «Горящий поток крови зримо напитал кровенную лабораторию мыслей».

воли, где «представление» оказывается пассивным орудием последней, чем-то вроде послушной глины в руках мастера. Об этом недвусмысленно свидетельствует уже само название главного труда немецкого философа, вынесшего понятия «воли и представления» в заглавие и, тем самым, противопоставив одно другому. Противопоставление воле, традиционно связываемого с активным началом, придает представлению статус отрицания, отождествляет с пассивной стороной бытия.

При сравнении Шопенгауэра и Гете бросается в глаза сходство проблематики, но не подходов. «Демоническое» у Гете – это такой же рабочий термин, как либидо или сизигийная пара «анимус – анима» в психологии К. Г. Юнга. Во всех приведенных примерах термины были заимствованы из античности, а в последнем случае – не без посредства Шопенгауэра [Schopenhauer 1894 – 1896, Bd. 5, 61], чтение которого вошло у основателей психоанализа в привычку. Для «перевода» рабочего термина Гете на общепринятый язык философских понятий требуется произвести логическую операцию, средний член которой – «успешность» (демоническое = успешное = гениальность). При таком переводе оказывается, что у Шопенгауэра, помимо разделов о судьбе и возможности личного бессмертия, есть и раздел, непосредственно перекликающийся с затрагиваемой темой, то есть раздел «о гении» [Ibid., 217 – 242]. Из приводимых Гете примеров видно, что, говоря о *носителях* демонического, он тоже говорит о *гениях*, с той разницей, что деперсонифицирует саму силу, почти отождествляя ее с маной.

Согласно Шопенгауэру, отличительной особенностью гения является способность светить своим собственным светом [Schopenhauer 1894 – 1896, Bd. 10, 80 §56]. Это важное утверждение, возвращающее нас к Гете и его «Учению о цвете». Суть «Учения о цвете» в том, что цвета являются *производными* света. Это бросает «свет» и на природу демонической притягательности. Гений творит фантастические образы, а остальные копируют их, как модный фасон. Однако понятно, что образы, возникающие в мозгу Дон Жуана – это не «недотроги», а ненасытные «кошки».

Следует отметить, что решение вопроса демонологии философскими средствами заводит Шопенгауэра в тупик. С одной стороны, он настаивает на необходимости усиленного

питания мозга кровью, доходя при этом до упомянутого выше гротескного требования короткой шеи (политический гений Владимир Ильич имел, как известно, обыкновение закидывать голову назад, усиленно прижимая затылок к основанию шеи). А с другой стороны, требует, чтобы воля никак не вмешивалась в деятельность мозга и оставила интеллект в покое. Только в этом случае, говорит он со ссылкой на Жан-Поля Рихтера, достижима «*Besonnenheit*» (уравновешенное состояние ума) [Ibid., 223] – необходимое условие гениальности.

Не в силах разрешить парадокс, Шопенгауэр объявляет гениальность *ошибкой природы* [Ibid., 223], чем-то вроде аномалии, и оттого редкой и ценной, как и он сам. Приходится констатировать, что Шопенгауэр, в отличие от Гете, так и не смог выйти за рамки традиционной аскетически-ориентированной модели, восходящей к Стое. Единственный возможный выход сводится у него к подавлению воли во имя эмансипации интеллекта.

ЛИТЕРАТУРА

Амлинский И. Е. Жоффруа Сент-Илер и его борьба против Кювье. М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1955.

Эккерман И. П. Разговоры с Гете в последние годы в его жизни / Пер., прим. и указатель Е. Т. Рудневой. Вступит. статья В. Ф. Асмуса. М.–Л.: АCADEMIA, 1934.

Эккерман И. П. Разговоры с Гете в последние годы в его жизни / Пер. с нем. Н. Ман. Вступ. статья Н. Н. Вильмонта. Комм. и указатель А. А. Аникста. М.: Художественная литература, 1981

Aristoteles. Über die Tugend / Übersetzt und erläutert von E. A. Schmidt. Berlin: Akademie-Verlag, 1980 (1965).

Balzac H. La Peau de chagren. Paris: L'Aventurine, 2001.

Buhr M. Immanuel Kant. Einführung in Leben und Werk Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun. 1974 186 S.

Eckermann J. P. Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag. 1982.

Freud S. Ausgewählte Schriften. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun, 1990

Goethe J. W. Dichtung und Wahrheit. Leipzig: Inselverlag, 1908.

Goethes Werke. Festausgabe. Leipzig: Bibliographisches Institut, 1926 – 1927. 18 Bde.

Hoffmann E. T. A. Die Elexiere des Teufels. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1976.

Lavater J. Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe. Leipzig und Winterthurr.: Bei Weidmanns Erben und Reich, und Henrich Steiner und Compagnie. 4 Bde. 1775 – 1778.

Lavater J. C. Ueber Zustand der Seele nach dem Tode. Briefe an die Kaiserin Maria Feodorowna, Gemahlin Kaiser Pauls I. von Russland. St. Peterburg.: Nach der Originalhandschrift herausgegeben von der Kaiserlichen öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg, 1858

Lert E. Mozart auf dem Theater. Berlin und Leipzig: Schuster & Loeffler, 1921.

Louvet L. Phriné // Dictionnaire de la Conversation et de la lecture, inventaire raisonné des notions générales les indispensable à tous. En 16 tomes. Paris: Michel Lèvy Frères, 1857. T. 14.

Schade W. Die Malerfamilie Cranach. Dresden: Verlag der Kunst, 1974.

Schopenhauer A. Sämtliche Werke in zwölf Bänden. Stuttgart: J. G. Cotta, 1894 – 1896.

Taine H. Les origines de la France contemporaine. Le régime moderne. Tome premier Paris: Librairie Hachette et Cie, 1904.

А. А. Хлевоѳ

РУНИЧЕСКАЯ МАГИЯ: ОТ ПРАКТИКИ К ТЕОРИИ

Возникновение, распространение и развитие рунической письменности явилось одним из наиболее важных культурных свершений германских племен в ранний период их истории. Длительное существование рун в качестве живого и весьма широко употреблявшегося алфавита было обеспечено, несомненно, как их относительным удобством (существенно превосходившим удобство употребления почти синхронного им огама) в качестве средства передачи фонетического ряда германских языков, так и, в еще большей степени, тем, что футарк представлял собой в первую очередь сакральное явление. Эта сакральность имела, несомненно, разные формы и была явно многообразнее, чем мы можем себе представить на данном этапе. Очевидно, при этом, что на фоне стабильного возрастания частоты употребления футарка как всего лишь утилитарного алфавита – лавинообразно этот процесс пошел в разгар эпохи викингов – сакральная значимость рун никогда не исчезала

до конца. А после выхода рун из массового употребления все попытки их возрождения так или иначе эксплуатировали прежде всего либо криптографический, либо магический смысл рунической письменности, по сути игнорируя ее сугубо прагматическое, алфавитное применение.

При этом важной проблемой остается поиск рационального зерна, заложенного в тезисе о широком использовании рун в архаический период именно как магического средства. Сам по себе этот тезис сомнения не вызывает, однако конкретика использования рун в этом контексте во многом остается совершенно неизвестной. Без сомнения, анализу попыток возрождения сакральных практик с применением рун в позднем средневековье, в новое время и в особенности в XX в. можно было бы посвятить не одно серьезное исследование. Однако наша задача в данном конкретном исследовании неизмеримо скромнее. Сформулируем ее так: каковы методологические предпосылки и возможности реконструкции практики применения рун старшего футарка как надрационального механизма с точки зрения современной строгой научной реальности? Речь, таким образом, идет в первую очередь о выяснении потенциала традиционной науки в решении достаточно давней и в последнее время вполне животрепещущей проблемы. В наши дни искусство вырезания или начертания рун переживает очередной, уже привычный и, конечно же, явно не последний взлет. Примечательно, что, помимо рунологов, к футаркам всех типов проявляют интерес неспециалисты-любители. Впрочем, явственный оттенок нездоровой сенсационности и связь преимущественно с оккультными учениями придает этому процессу порой весьма странные, если не уродливые, формы.

Стоит напомнить, что основополагающие принципы рунологии как самостоятельной научной дисциплины со своим кругом проблем, объектом исследования и совокупностью исследовательских приемов были заложены во второй половине XIX в. датским исследователем Л. Виммером. Существенный вклад в развитие этой науки внесли С. Бюгте, М. Ольсен, К. Марстрандер, О. фон Фризен, Э. Брате, В. Краузе, Х. Арнтц, Л. Якобсен, Х. Андерсен, Э. Мольтке. Не осталась в стороне и отечественная филологическая школа в лице Э. А. Макаева и Е. А. Мельниковой.

Безусловно общим в развитии этой науки было постепенное и неуклонное превращение ее в подлинно комплексную дисциплину, уже никоим образом не исчерпывающуюся анализом самих надписей. Уже в 1920-х гг. величайший рунолог К. Марстрандер вполне справедливо отметил, что «рунология – это палеография, лингвистика, археология и мифология» [Marstrander 1929, 164]. Несомненные успехи, достигнутые рунологией за полтора века, отнюдь не являются гарантией того, что в настоящее время можно уверенно полагаться на расшифровку и интерпретацию большинства древнейших рунических надписей и на те выводы общего и частного характера, которые делаются на основании данных надписей. Исключительная сложность рунического материала заключена в том, что, за небольшим исключением, мы имеем дело с фрагментарным и во многих отношениях несовершенным состоянием дошедших до нас надписей: в большинстве случаев речь идет об отдельных словах или знаках. К тому же чтение многих надписей представляет огромные трудности, а иногда просто невозможно. Чаще всего остается непроясненным культурно-исторический контекст надписи [Шумовский 1888]. Руническая надпись может быть полностью интерпретирована в языковом отношении и в то же время оставаться во всем существенном нерасшифрованной. Мы можем истолковать большинство слов встречающихся в данной надписи, но дальше этого исследователи так и не пошли. Все тем же К. Марстрандером было отмечено: «с известным основанием можно утверждать, что вплоть до настоящего времени не удалось истолковать ни одну руническую надпись. В ряде случаев мы в состоянии определить текст надписи, но одновременно мы должны... признать, что данный текст является лишь скорлупой, за которой скрывается неведомое нам ядро».

Известно, что единственным существующим описанием манипуляций с рунами в старший период является фрагмент из «Германии» Тацита: «Срубленную с плодового дерева ветку они (германцы – А. Х.) нарезают плашками и, нанеся на них особые знаки, высыпают затем, как придется, на белоснежную ткань. После этого, если гадание производится в общественных целях, жрец племени, если частным образом, – глава семьи, вознеся молитвы богам и устремив взор в небо, трижды вынимает по одной плашке и толкует предрекаемое в соответствии

с выскобленными заранее знаками» (Тацит, 10). Очевидная и крайняя ограниченность данного свидетельства не позволяет, разумеется, рассматривать его даже как первичное руководство по совершению ритуала. Вместе с тем, оно является неопровержимым подтверждением применения рун в мантических целях.

Учитывая скудость информации, неизбежно возникновение мысли об исключительно мантическом применении рун, однако опровержением этого является как неоднократное употребление их в гораздо более широком – и именно магическом – аспекте в позднейшие времена (зафиксированное письменными источниками – такими, в частности, как «Сага об Эгиле») [Сага об Эгиле, LVII, LXXII; Речи Сигдривы], так и массовое бытование рунических надписей на разнопорядковых предметах раннего периода. Иными словами, о сомнениях в магическом использовании рун не может быть и речи.

Конечно, мы не в состоянии воссоздать хотя бы приблизительно аутентичный механизм использования футарка в период I – VI столетий. Однако приблизиться к его пониманию, как представляется, возможно. Ключевым в этом смысле является, вне всякого сомнения, анализ конкретного материала – корпуса рунических надписей. При этом одним из важных моментов выступает возможность использования статистических методов и частотного анализа.

Как известно, каждый период рунической письменности представлен двумя типами надписей – теми, которые предназначены для того, чтобы зашифровать информацию, и теми, которые предназначались, чтобы ее зафиксировать явно, то есть надписями магическими и нарративными. Магических в рамках старшерунического периода было существенно больше. Вместе с тем, очевидна и иная дифференциация рунических текстов, базирующаяся также на их содержании, но при этом более дробная и учитывающая большее количество особенностей.

Сравнительно недавно автором данных строк была предложена оригинальная классификация старшерунических надписей [Хлевов 2002]. Дальнейший и более пристальный анализ материала позволяет, как представляется, несколько конкретизировать и скорректировать ее в пользу большей дробности на основании внимания к более частным деталям.

Итак, на сегодняшний момент общее число учтенных в базах данных старшерунических надписей составляет около 350 единиц. При этом следует учитывать следующие обстоятельства:

а) В это число включаются надписи, с определенной предположительностью относящиеся к руническим. Так, знаменитая фибула из Мёльдорфа не одно десятилетие вызывает ожесточенные споры у специалистов, а от нее, между тем, зависит – ни много ни мало – удревление даты появления рунических артефактов минимум на столетие.

б) В это число включено значительное количество надписей переходного периода, не относящихся к данному исследованию напрямую – до нескольких десятков.

в) Необходимо учитывать сложный или отсутствующий археологический контекст ряда надписей.

Вышеперечисленные обстоятельства позволяют сузить круг привлеченных для анализа надписей примерно вдвое. Таким образом, материалом статистического исследования послужил корпус из 171 надписи, относящейся к периоду Великого переселения народов и ранней эпохе темных веков. Их анализ позволяет осуществить следующую классификацию. Нами выделяется 9 базовых типов рунических надписей:

Тип 1 – надписи, представляющие собой последовательно изображенные знаки собственно рунического алфавита – футарка. При этом в данную категорию отнесены как корректно отображенные алфавиты, так и тексты, где после достаточно большого количества знаков футарка, данных в правильной последовательности, присутствуют нечитаемые сочетания знаков. Принадлежность данных надписей к категории футарков не вызывает сомнений.

Тип 2 – надписи, содержащие в себе одиночное или парное имя собственное. Корректность выделения данной (весьма обширной) категории надписей верифицируется длительной традицией исследования рунических собственных имен в зарубежной и отечественной науке и высокой достоверностью отнесения именно к таковым учтенных здесь текстов. Отметим, что особенностью этой категории выступает крайняя сложность трактовки цели нанесения собственного имени. Среди возможных интерпретаций – обозначение собственности, магическая защита владельца, обозначение имени иного лица с

также вариативным целеполаганием, обозначение имени самого предмета и т. д.

Тип 3 – надписи более сложного свойства, чем в типе 2, сочетающие в себе упоминание собственного имени и более или менее стандартизированной формулы. Внутренняя типология этих надписей тяготеет к следующей классификации: «Имя + обозначение действия», «Я имярек вырезал / окрасил руны», «Я + обозначение действия». Вместе с большей конкретикой глагольного действия эти надписи, однако, образуют очень плотную и многочисленную, но и весьма вариативную группу. Однако сходство формулировок все же, как представляется, должно заставить нас согласиться с выделением их в единый типологический блок.

Тип 4 – надписи, представляющие собой еще один частный вариант предшествующих двух типов, однако с важным отличием от них. В данную группу выделены тексты, содержащие упоминание эриля, то есть, как предполагают, человека, обладавшего определенными «сверхнормативными» талантами в нанесении и ритуальной обработке рун. Таким образом, сюда отнесены тексты, содержащие формулу «ekerilaR...» («я, эриль...») или нечто близкое к ней, но более пространное. Как представляется, наличие упоминания об этом – надо заметить, весьма загадочном – функциональном герое вполне заслуживает отдельного типа в рамках корпуса надписей с обозначением действия по изготовлению рунического артефакта.

Тип 5 – наиболее малочисленный, но вполне четко уловимый тип надписей, состоящих из одиночного и относительно прозрачного эпитета – «знаменитый», «испытывающий» и т.п. Несомненно, следует отметить, что наше, весьма фрагментарное, знание древнегерманских языков, оставляет в данном случае весьма много возможностей для неверных выводов. Практически все данные тексты трактуются предположительной их филологические реконструкции никак не могут быть признаны окончательными. Вместе с тем, наличие большинства надписей этого типа на предметах вооружения, как кажется, прочно подтверждает именно такую трактовку обозначенных текстов.

Тип 6 – едва ли не самые интересные и загадочные надписи, содержащие предельно или в некоторой степени стандартизированные формулы – аббревиатуры или заклинания. Часть

из них представлена наиболее распространенной формулой «*alu*», однако встречаются и другие, которые исследователи устойчиво относят именно к категории формул-заклинаний. Как представляется, утверждать это применительно ко всем надписям данной группы вряд ли уместно, однако их относительная пространственность и частое чередование однотипных сочетаний знаков заставляют нас не отвергать порекомендованную классификацию сходу.

Тип 7 – краткие надписи с чрезвычайно сложной трактовкой – проще говоря, адекватно нечитаемые. Их общей чертой, заставляющей отнести данные тексты к одной категории, является наличие в них четырех символов. Как представляется, четырехбуквенные надписи в силу их относительной распространенности могут быть нами выделены в отдельный тип. Обосновать это с чисто филологической точки зрения пока не представляется возможным, однако определенное феноменологическое своеобразие в данном типе присутствует. В числе таковых – весьма обычное на брактеатах «*IkaR*» и др. (см. также [Хлевов 2000, 56 – 58]).

Тип 8 – весьма многочисленная категория надписей, представляющая собой сборный тип. Сюда отнесены малопонятные или вовсе нечитаемые сочетания знаков, обладающие, как правило достаточной пространственностью, чтобы представлять собой формулы, тексты повествовательного типа или неясные для нас аббревиатуры. Здесь же учтены и, напротив, трехзначные надписи, не являющиеся известными формулами и нечитаемые. Данная категория наиболее аморфна, но как раз ее обширность позволяет продемонстрировать исключительную сложность материала, взятого для анализа.

Тип 9 – сравнительно небольшая категория длинных и пространственных надписей, представляющих собой тексты, доступные для прочтения и понимания (правда, всегда весьма вариативного и спорного). Большая величина этих надписей и характеристики содержащейся в них информации позволяют утверждать, что именно эта категория является «прорывной» и «новаторской». Именно этот тип надписей является переходным к многословным формулам позднейшего времени, представленным в рунической эпиграфике конца эпохи викингов. Вместе с тем, высокая степень экспрессии и явные следы магического воздействия («Я спрятал здесь могучие

руны. Да будет тот во власти беспокойства и беспутства, да погибнет тот коварной смертью, кто это разрушит!» (надпись из Бьеркеторпа, предположительное прочтение)) [Макаев 1965, 100].

Согласно предложенной классификации, учтенные рунические надписи распределяются следующим образом:

Тип	Кол-во
1	8
2	40
3	30
4	8
5	5
6	23
7	11
8	40
9	7

Анализируя предложенные количественные соотношения, можно прийти к ряду выводов. Так, в частности, показательно, что весьма высока концентрация надписей, в которых так или иначе, в том или ином контексте упоминаются личные имена. 78 из 171 надписи содержат одно или несколько имен собственных, таким образом это количество (45,6%) вплотную приближается к половине всех надписей, что демонстрирует весьма личный характер отношений человека и вещи, а также человека и футарка как такового. Весьма высок (23,4%) процент надписей, включающих только имя. Четверть фонда, таким образом, соотносится с именами предметов или их владельцев, усиливая наше предположение.

Одновременно с этим 23,9% надписей (41 в абсолютном исчислении) характеризуются наличием описанного в них действия, в абсолютном большинстве случаев – вырезания рун.

Стандартизованные или относительно свободные (предположительно магические) формулы представлены 13,5% надписей, что можно рассматривать как достаточно высокий показатель, причем 6,5% всего фонда приходится на хресто-

матийное, но оттого не менее загадочное «alu». 4,7% надписей представлены алфавитными рядами футарков. Если рассматривать их в категории стандартизованных формул, то процент таковых возрастет до 18,2%, то есть почти до одной пятой всего фонда.

Наиболее загадочной представляется категория относительно коротких и нечитаемых надписей длиной в 3 – 7 знаков. Четкое количественное определение этой категории затруднительно в силу размытости ее границ, однако она составляет не менее 15% учтенного фонда. Очевидно, что именно она может стать предметом более пристального рассмотрения в дальнейшем, что, конечно, не отвергает интереса к остальным категориям.

Таким образом, подводя итог предпринятому предварительному анализу, можно заключить, что в деле реконструкции значения рунических артефактов и рунической магии в целом, несомненно, далеко не последнюю роль играют количественные методы, потенциал применения которых не только не исчерпан, но и не вполне еще оценен. В качестве сугубо предварительных итогов можно отметить высокую степень личностного фактора в архаической рунической практике, а также достаточно высокую степень ее формализации, которая, в свою очередь, неопровержимо свидетельствует о наличии как общего ядра сакрального знания, так и высокой степени его универсализации и интернационализации, что может говорить либо о наличии единой зоны формирования, либо об активном обмене опытом в период Переселений. Вместе с тем, весьма печально то, что точная датировка большинства надписей почти неосуществима, что затрудняет рассмотрение процесса в динамике. Однако дальнейший анализ материала, в том числе и количественных показателей, способен, как представляется, снять остроту проблемы.

ЛИТЕРАТУРА

Макаев Э. А. Язык древнейших рунических надписей. М.: Наука, 1965.

Речи Сигдривы // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М.: Художественная литература, 1975.

Сага об Эгиле // Исландские саги. М., 1956. С. 251 – 442.

Тацит Корнелий. О происхождении германцев и местоположении Германии // *Тацит Корнелий*. Сочинения. СПб., 1993.

Хлезов А. А. Германцы в Крыму: к интерпретации Керченских рун // Проблемы истории и культуры средневекового общества. СПб., 2000. С. 56 – 58.

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

Шумовский А. Острие с рунической надписью, найденное в Сушично // Вестник археологии и истории. СПб., 1888. Вып. VII. С. 215 – 227.

Marstrander C. J. S. De gotiske runemitmesinerker // *Norske Tidsskrift*, 1929. Bd. III.

ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ В ТРАДИЦИЯХ ВОСТОКА

О. В. Бурая

СУФИЗМ В КРЫМУ

Этноконфессиональная история Крымского полуострова связана с жизнью и религиозными взглядами многих народов: тавров, скифов, сарматов, аланов, греков, римлян, византийцев. Через полуостров проходили и частично ассимилировались на его территории готы, гунны, авары, болгары, армяне, хазары, печенег, кипчаки и другие народы. В течение VIII – XII вв. ислам из Средней Азии, Ирака и Малой Азии проникал на территорию Крыма благодаря купцам и путешественникам, а также миссионерам, в первую очередь суфийским.

Большую интенсивность процесс исламизации народов Крыма приобрел в XIII в. По мнению В. Д. Смирнова, который опирается на сообщение Ибн Биби¹, в 1221 – 1222 гг. войска сельджукского правителя Румского султаната² Ала-ад-дин Кей-Кубада заняли Судак. Там был создан один из первых на территории полуострова мусульманских духовных центров: в городе была построена мечеть и при ней закреплён небольшой штат мусульманского духовенства. Организацией и проведением молитвы руководил *имам-хатиб* – священнослужитель, который также произносил пятничную проповедь – *хутбу*; призыв на молитву объявлял муэдзин, функции духовного судьи выполнял кади [Книга путешествия 1999, 8 – 10].

Очевидно, что вместе с воинами сюда прибыли и суфийские миссионеры, потому что приблизительно в то время

¹ Насир-ад-дин Яхья ибн Неджм-ад-дин Мухаммед Тарджуман по прозвищу «Ибн Биби» был, по всей вероятности, начальником «дивана государственной печати» (диван ат-туфра) при сельджукских султанах Малой Азии. Его произведение «Ал-авамир ал-аланийя фи-л-умур ал-алаийя» («Известные приказы в делах султана Алауддина»), которое часто именуется «Сельджукунаме», и составленное между 681 (1282 / 1283) и 684 (1285) гг. и содержит историю малоазиатских Сельджуков в XIII в., до 679 (1280 / 1281) гг.

² Румский (Конийский, Сельджукский) султанат – государство, созданное кочевниками, турками-сельджуками, на захваченных у византийцев землях Малой Азии. Он просуществовал с 1077 до 1307 гг.

возникло *текке*¹ в поселке Отузы, расположенном неподалеку от Судака [Там же, 41]. Идейное и организационное развитие суфизма происходило постепенно, от маленьких закрытых собраний-кружков к хорошо организованным братствам (*тарикаты*)² с разработанной практикой посвящения и иерархией в несколько ступеней. Суфии, в частности, представители центра в Отузах, сыграли важную роль в распространении ислама в Крыму [Там же, 42].

Последующая исламизация полуострова связана с золотоордынским периодом. К середине XIII в. крымские степи уже были заняты разноплеменными тюркоязычными народами и вошли в состав Золотой Орды. Управлял крымским улусом эмир³ – наместник великого хана, а местное население тогда же было обложено налогами и повинностями. Столицей Крымского улуса стал построенный золотоордынцами в долине реки Чурук-Су город Крым (позже Солхат, в настоящее время Старый Крым), название которого впоследствии перешло на весь полуостров [Книга путешествия 1999, 44 – 45].

По мнению многих исследователей, в частности, Э. С. Кульпина, Золотая Орда почти с самого начала находилась под воздействием мусульманской культуры, хотя господство ислама как государственной религии было закреплено только при хане Узбеке (1312 – 1340) [Москвич 1913, 214]. На то время, когда монголы и среднеазиатские тюрки под командованием Бату пришли в степи Восточной Европы, народы – поселенцы кипчакской степи исповедовали разные религии [Там же, 215]. Встречались в тюркской среде и христиане (прежде всего несториане). Некоторая часть монголов и тюрок, которые пришли из пограничных с Китаем земель, были буддистами. Впрочем, подавляющее большинство кочевых тюркских племен оставались сторонниками архаичных религиозных верований, например, таких как поклонение культу неба – Тенгри [Там же, 214].

¹ Текке – центр суфийского ордена, обитель; первичное значение – трапезная [Челеби 1996, 441].

² *Тарикат* (мн. ч. *турук*) – суфийское братство, социальный институт, у которого есть своя собственная подвижническая практика, образ жизни, морально-этическая система, философия, и часто, независимая экономическая база [Там же, 440].

³ *Эмир* – высокое должностное лицо, которое назначалось в провинцию и имело военную власть. В Крымском ханстве – то же, что бей, глава племени [Кныш 2004, 131].

В то же время существенное влияние на жителей Кипчакии¹ оказывала исламская традиция. Ислам был распространен у тюрок, которые проживали в городах Волжской Булгарии. Родственные народы – сельджукские тюрки на южном побережье Черного моря и тюрки Мавераннахра² – уже давно приняли ислам. Тесные экономические связи с мусульманскими странами также способствовали исламизации Крыма. Об этом свидетельствует появление в языке кипчаков в середине XIII в. многих арабских и персидских слов [Книга путешествия 1999, 43].

Тюрколог Е. В. Бахревский, исследуя суфийские тарикаты в Крыму по материалам «Книги путешествий» (1666 – 1667 гг.) Эвлии Челеби³, пришел к выводу, что важную роль в обращении в ислам тюркских кочевников сыграли *ясавийя*⁴ последователи шейха Ахмада Ясави из города Туркестан (XII в.) [Г-ий 1913, 396; Якобсон 1964, 312 – 313]. Ученый пользовался переводом (с османского языка на русский) вариантом списка «Син», что в настоящий момент признается если не автографом Эвлии Челеби, то, по крайней мере, ближайшей к начальному варианту рукописью. На основании приведенных Эвлией Челеби данных исследователь утверждает, что суфийские братства функционировали во всех городах Крыма, по крайней мере, в наиболее значительных (Бахчисарае, Кафе, Карасубазаре), а также в больших поселках. Чаще всего упоминаются последователи Ахмеда-эфенди из Колеча. По мнению Е. В. Бахревского, в Крымском ханстве были распространены как турецкие братства – *мевлевийя*, так и местные формы суфизма – *колечли*⁵, которые владели не только многими текке но и целыми по-

¹ Кипчакия – Кипчакское ханство в разных источниках означает Золотую Орду.

² Мавераннахр – древнее название (с VII в. до н.э.) междуречья Амударьи и Сырдарьи.

³ Эвлия Челеби ибн Мехмед Зелье Дервиш – известный турецкий путешественник XVII в., который побывал в Крыму в 1666 – 1667 гг. и написал «Книгу путешествий», которая содержит важную и разностороннюю информацию о Крыме.

⁴ Ясавийя – суфийское братство, которое функционировало преимущественно на землях тюркоязычного населения (от Анатолии до Восточного Туркестана). Центры ясавийя обычно находились вокруг могил известных шейхов, находившихся по всей Средней Азии.

⁵ Колечли – сугубо местные формы суфизма. Не встречаются больше нигде, кроме Крыма [Бахревский 1996, 400].

селками, в которых жили их последователи. Самого Эвлию Челеби Е. В. Бахревский также считает сторонником одного из турецких суфийских братств [Брама Сходу 2004, 397].

Процесс исламизации Крымского улуса в золотоордынский период (вторая половина XIII – первая половина XV вв.) стал особенно активным во времена правления ханов Берке (1256 – 1267) и Узбека (1313 – 1342). Эвлия Челеби приводит интересные сведения о распространении ислама во времена правления хана Берке. Путешественник пересказывает историческую хронику Тохта-бая, чтения которой Эвлия Челеби слышал в Бахчисарае весной в 1667 г. на пире у хана Чебан Герая¹. В хронике сообщалось, что хан Берке получил от Чингисхана ярлык на правление в Крымском улусе и одним из первых в Орде принял ислам. Дальше хроника повествует о том, что хан Берке построил в Крыму города Ески Сала и Ески Юрт (в настоящее время – предместье Бахчисарая), и, вернувшись из победных походов в Среднюю Азию, привел с собой и поселил в Крыму 1800 улемов и святых пустынников. Хроника Тохта-бая сообщает, что хан Берке умер в 1267 г. и был похоронен в Ески Сала. Однако, по описанию Эвлия Челеби, *зияра*² хана Берке была расположена в Ески Юрте [Книга путешествия 1999, 44].

По свидетельству арабского путешественника Ибн Баттуты, который побывал в Крыму в начале XIV в., в степном и предгорном районах полуострова уже во время его визита существовало много мусульманских храмов и дервишеских обителей. Исламизация Крымского улуса проводилась ненасильственными методами. С одной стороны, здесь создавались мусульманские центры, которые опирались на поддержку правительственных заведений. С другой стороны, постепенно расширялась сеть суфийских обществ. Новые текке строились чаще всего вблизи гробницы их основателя, которого в короткий срок потомки успевали провозгласить героем и святым, приписывая ему сверхъестественные качества. Например, таким было текке около *дюрбе*³ святого Баба Ядикяра в поселке Азизлер (в настоящее время – территория Бахчисарая), исто-

¹ Скорее всего, речь идет об Адиль Герае (Адиль Чебан Герае, Чул Болду) (1666 – 1671), единственном правящем хане из этой династии [Абдулла].

² *Зияра* – место поклонения, паломничества [Баранов 2001, 338].

³ *Дюрбе* – гробница, мавзолей [Шевляков 1909, 129].

рию которого приводит Эвлия Челеби. Суфийские центры привлекали значительную часть жителей Крыма, потому что они достаточно терпимо относились к религиозным верованиям христиан и других конфессий, трансформируя их в русле ислама. Распространение ислама в этот период также поддерживала администрация суфийских миссионеров, которые не только строили текке, но и были основателями вакуфных¹ комплексов и целых мусульманских поселений. Дервиши чаще всего селились в пустынных районах, обрабатывали землю у подножия гор, создавая процветающие религиозные и культурные центры. Таким, например, был поселок Кара Алп [Книга путешествия 1999, 47], в котором суфии построили не только текке, но и сооружения, которые обслуживали его: мельницы, торговые лавки и другие. Суфийские текке и *мектебе*² играли очень существенную роль в приобщении к исламу представителей разных прослоек крымского общества, особенно в сельских районах: они осуществляли систематическую пропаганду ислама среди местного населения; при текке создавались хорошо организованные школы для новоиспеченных, поэтому государство поддерживало эти духовные учреждения [Там же, 48].

Во второй половине XV в. в Крымском ханстве, по сообщениям Мухаммада Ризы³, значительное влияние имели такие суфийские духовные центры (текке), как Кемаль-ата и Чебан-ата в районе Солхата, названные по именам известных шейхов – основателей этих текке, которых почитали как святых праведников [Там же, 48]. Их могилы были преобразованы в *азизы*⁴ [Шевляков 1909, 129]. О том, что эти духовные центры

¹ *Вақф* – богоугодное пожертвование (земля или что-то другое, приносящее прибыль) на нужды какого-то религиозного заведения – мечети, медресе, текке и др.; особый вид собственности, право на которую по закону шариата принадлежало Богу, а человек мог пользоваться только доходами от этих владений. Цель вакфов заключалась в строительстве, субсидировании и поддержке мусульманских благотворительных учреждений [Баранов 2001, 907; Челеби 1996, 426].

² *Мектебе* – букв. «место, где пишут». В этом месте мусульманин мог получить начальное религиозное образование [Челеби 1996, 68].

³ Мухаммад Риза – автор труда «Семь планет», который содержит подробную историю крымских ханов от Менгли Герая I до Менгли Герая II. В. Д. Смирнов считает, что Мухаммад Риза был коренным крымцем [Смирнов 1887, 11].

⁴ *Азиз* – могила святого [Г-ий 1913].

пользовались поддержкой государства, свидетельствует такой факт: суфийские монастыри (текке), расположенные в поселках Колеч (вблизи Ак-мечети), Кача (рядом с Инкерманом), Чуюнчи (в Байдарской долине) и Ташеду (Ташли) (в районе Старого Крыма), Мухаммед Риза называет «четырьмя столпами государственного трона и охранниками глаза правительственных дел» в Крымском ханстве [Книга путешествия 1999, 48]. Это подтверждается также известным мнением В. Д. Смирнова о том, что крымско-татарские беи издавна «отдавались подвижничеству, которое требовалось тем или иным уставом (тарикатом), как это видно из частого присоединения монастырско-властного титула “шейх” к имени эмиров» [Смирнов 1887, 123].

Судя по однотипным упоминаниям в традиции, которые приводят и Мухаммед Риза, и Реммал Ходжа¹, и Эвлия Челеби, уже на раннем периоде истории Крымского ханства широкое распространение приобрели такие местные формы суфизма, как колечли. К ним относились последователи Ахмеда-эфенди из поселка Колеч. В определении идейной принадлежности этого крымского братства автор присоединяется к точке зрения Е. В. Бахревского, который согласно описанным Эвлией Челеби особенностями их зикровой практики и таких внешних атрибутов, как специальный головной убор-аба² и бритые усы, считает возможным отнести представителей колечли к одному из многочисленных ответвлений ордена накшбандийя³. Мироззрение накшбандийя предствлял собой сочетание двух линий суннитского мистицизма: городского, отражен-

¹ Реммал Ходжа – крымско-татарский историк, придворный астролог, который составил историю правления хана Сахиб Герая II. В своем труде он сообщает множество деталей о положении суфиев в Крымском ханстве XVI в.

² Аба – национальная одежда кочевых арабов, в частности, бедуинов. Является длинным плащом из верблюжьей шерсти с прорезами для рук. Используется также как кровать и мешок

³ Название этого братства происходит от арабского названия ремесла вышивальщиков. Среднеазиатская мистическая школа, сначала известная под названием хваджаган и на первом этапе своей деятельности связанная из Йусуфом ал-Хамадани (ум. в 1140 г.) и Абд аль-Халиком ал-Гиджувани (ум. в 1179 г.), но в дальнейшем ее ассоциировали с именем Баха-ад-дина Мухаммада ан-Накшбанди (ум. в 1389 г.). Неотъемлемой частью накшбандийского учения являются восемь принципов духовного поведения и поддержка «трезвого» духовного состояния наряду с сокрытием своего благочестия от окружающих [Шimmel 2000, 122].

ного в доктринах Абд аль-Халика аль-Гиджувани, и кочевого тюркского – Ахмада аль-Ясави, сохранившего определенные элементы ранних шаманистских верований тюркских народов. Основной частью практики накшбандийа является тихий зикр (*хафи*) – мысленное поминание имени Бога, в отличие от произносимого вслух зикра, практикуемого другими братствами.

Большое количество крымских суфиев были последователями шейхов Кемаль-ата и Чебан-ата из Старого Крыма, которых Мухаммед Риза называл «мевляна» (уважаемыми, святыми). Последователей Якуба-эфенди из Инкермана Эвлия Челеби характеризовал как сторонников братства *хальветийа* [Книга путешествия 1999, 30]. Его основателем был Захир Аддин Умар аль-Хальвати, который большое внимание уделял индивидуальному аскетизму и затворничеству.

Одной из важных функций деятельности суфийских братств Крымского ханства была адаптация ислама к местным условиям. Суфии не настаивали на внешних формах проявления исламского вероучения, они достаточно терпимо относились к местным обычаям и культам, по возможности трансформируя и приспособливая их к исламу. Суфийские проповедники превратили многие древние крымские святилища в азизы, а народные праздники – в дни, связанные с поклонением мусульманским святым местам и могилам. Примером изобретательного переплетения разных религиозных традиций может служить азиз шейха Якуба-эфенди, который был построен в память о его миссионерском подвиге в Инкермане. При этом христианская традиция связывала с тем же местом один из рассказов о священномученике Клименте. Таким образом, крымские суфийские текке с гибкой системой местных ритуалов и обрядов в ряде случаев были своеобразными центрами духовного общения между мусульманами и представителями других религий, способствуя при наличии мусульманского большинства расширению сферы влияния ислама. По своему социальному статусу суфийское духовенство было близким к феодальной знати. Главные духовные должности, например, звание шейха, передавались со всеми надлежащими им земельными и другими правами в наследство от отца к сыну. По сообщениям Мухаммеда Ризы, значительная область в районе Кафы принадлежала потомкам шейха Абдул Ариф-ад-дина [Книга путешествия 1999, 74]. Ханские ярлыки сохранили

перечни существенных льгот и иммунитетов от разных повинностей, которыми пользовалась эта категория духовных лиц.

В религиозно-политической жизни Крымского ханства XVII в. усилился интерес к социально-нравственным вопросам, благодаря чему заметно выросло влияние суфиев. Об этом говорят обращения в ханских ярлыках, где рядом с должностными лицами упоминаются шейхи и суфии. По свидетельству Эвлии Челеби, суфии занимали заметное место в крымском обществе: «Здесь есть алимы, праведники, шейхи и суфии, на пути мистики и экстаза, их до 40 тысяч – единобожников-суфиев» [Книга путешествия 1999, 11]. Данные «Книги путешествия» указывают на большое количество последователей этого учения во всех прослойках крымского общества, включая ханский двор. В число суфиев входили многие представители ханской династии Гераев, в частности, Гази Герай, Селим Герай и Мухаммед Герай. Обитатели суфиев функционировали во многих городах и поселках Крыма. Наибольшее количество суфийских пристанищ Эвлия Челеби наблюдал в Бахчисарае, Кафе, Солхате, Карасубазаре. В тот период, как и раньше, распространены были и турецкие тарикаты (мевлевийа), и местные формы суфизма (колечли) [Там же, 56 – 58, 70 – 71, 84 – 85].

Крымские суфии и в XVII в. выполняли разные обряды: уже упоминавшийся выше зикр, *самаат*¹, *тавав*² и другие, часто трансформируя тот или другой обряд таким образом, что впоследствии его начинали считать местным. Анализируя сообщение Эвлии Челеби о зикре в Кафе, в текке Дамада-эфенди, Е. В. Бахревский пришел к выводу, что этот обряд является аналогичным тому, который практиковался братством ясавийа [Г-ий 1913, 401]. Как известно, это братство было достаточно распространенным в среде тюркских кочевников и породило несколько дочерних братств, но к XVII в. уже почти исчезло. Именно поэтому, считает Е. В. Бахревский, факт наличия двух текке ясавийа в Кафе XVII в. является очень примечательным. Опираясь на точку зрения В. Д. Смирнова, Е. В. Бахревский объясняет этот феномен тем, что некоторые кланы крымской

¹ *Самаат* – «слушание»; выполнение религиозного пения (распевание аятов), которое сопровождается песнями и танцами; декламация [Баранов 2001, 374; Кныш 2004, 412].

² *Тавав* – ритуальные кручения во время танцев [Книга путешествия 1999, 427].

кочевой знати выводили свое происхождение от туркестанского шейха (основателя братства ясавийа – Ахмада Ясави) [Брама Сходу 2004, 400]. Кроме того, в Крыму существовало объединение дервишей-молчальников – *мушидов*. У них был свой особый шейх, который жил при текке, куда время от времени на разное время приходили мушиды, оставляя свои семьи и жизненные дела, чтобы, не имея общения с внешним миром, отдать молитве и благочестивому сосредоточению. Верующие относились к ним с большим уважением. Сохранились остатки текке дервишей-молчальников «Эниджами» в Ак-мечети (Симферополь) [Книга путешествия 1999, 76].

Таким образом, данные «Книги путешествия» Эвлии Челеби и других доступных источников указывают на существование и активное распространение суфизма в Крыму, на большое количество последователей этого учения во всех социальных прослойках крымского общества. Распространены были как традиционные тарикаты (мевлевийа, ясавийа, накшбандийа, хальветийа), так и местные формы суфизма (колечли). Более подробное изучение турецких и крымско-татарских хроник позволит получить более ясное представление о суфизме в Крыму; такая работа послужила бы лучшему изучению крымской культуры и этноконфессиональной ситуации периода Крымского ханства.

ЛИТЕРАТУРА

Абдулла И. Предки Гераев: исторические версии и факты // [Электронный ресурс]: <http://turkolog.narod.ru/info/N8.htm/>

Баранов Х. К. Арабско-русский словарь. Ок. 42000 слов. М., 2001.

Бахревский Е. В. Суфизм в Крыму (по материалам «Книги путешествия» Эвлии Челеби) // Проблемы истории в археологии Крыма (1996). № 1. С. 395 – 401.

Брама Сходу. К.: Головна спеціалізована редакція літератури мовами національних меншин України, 2004.

Г-ий Г. (Гаспринский И.) Крымские азизы // Восточный сборник Общества русских ориенталистов. 1913 // [Электронный ресурс]: <http://www.eskiyurt.org.ua/>

Книга путешествия. Турецкий автор Эвлия Челеби о Крыме (1666 – 1667 гг.). Симферополь, 1999.

Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм. М., СПб., 2004.

Москвич Г. Путеводитель по Крыму. СПб., 1913 // [Электронный ресурс]: <http://www.eskiyurt.org.ua/>

Смирнов В. Д. Крымское ханство под верховенством Османской империи в XVII столетии // [электронный ресурс]: <http://www.eskiyurt.org.ua/>

Челеби Э. Книга путешествий / Пер. с пол. яз. М. Б. Кизилова. Симферополь: Таврия, 1996.

Шевляков М. В. Крымская Азия (Бахчисарайские впечатления) // Исторический вестник. 1909. Т. CXVII. С. 173 – 184 // [электронный ресурс]: <http://www.eskiyurt.org.ua/>

Шиммель А. Мир исламского мистицизма. М.: Алетея, 2000.

Якобсон А. С. Средневековый Крым. Очерки истории материальной культуры. М., 1964.

С. В. Гераськов

МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ И ПСИХОТЕХНИКИ В ЯПОНСКИХ ВОИНСКИХ ПРАКТИКАХ (НА ПРИМЕРЕ БУДЗЮЦУ)

При изучении столь сложного феномена, как традиционная воинская психокультура, неизбежно возникает проблема корректного его понимания. Серьезность данной проблемы становится очевидной после знакомства с историей восточных философско-религиозных учений. Восточные системы не случайно считаются источником иррационального и мистического опыта. В них интуитивное знание превалирует над рациональным, просветление – над логическим мышлением, статическое или динамическое созерцание – над приобретением жизненного опыта. При этом следует учитывать, что все установки на иррациональное входят в состав целостного мировоззрения, специфически трактующего многообразные проявления жизни. Своими истоками оно уходит в глубокую древность и потому содержит в себе многовековой опыт, передаваемый из поколения в поколение.

Европейская наука, к сожалению, еще не сумела преодолеть «центризма» на самой себе в понимании чуждых ей мировоззренческих позиций Востока, в частности Японии. Для европейского исследователя уже стало привычным называть самурайское фехтование на мечах *кэндо*, стрельбу из лука – *кюдо*, а комплекс японских воинских традиций в целом – *будо*. Во всех

подобных понятиях отмечается присутствие иероглифа *до* – «путь», вследствие чего делается вывод о некоем мистическом значении воинских практик Японии. В гораздо меньшей степени известно, что концепт «до» для обозначения самурайских традиций начали использовать достаточно поздно – не ранее XVIII в. Вместо него на протяжении всей самурайской истории употреблялся иероглиф *дзюцу* – «искусство». До середины XIX в. комплекс боевых искусств Японии назывался *будзюцу*, что, собственно, и означало «боевые искусства». Лишь затем, под влиянием, с одной стороны, дзэнской эстетики и философии, с другой, – благодаря наполнению боевых искусств духовным содержанием, получил распространение термин *будо* – «боевой путь». Между *будзюцу* и *будо* существует огромная разница, что подчеркивает Д. Дрэггер [Дрэггер 2000, 20]. *Будзюцу* представляют собой боевые системы, разработанные воинами для воинов, с целью самозащиты как отдельной личности, так и группы в целом. *Будо* – это скорее духовные системы, которые не всегда были разработаны воинами или для воинов; их целью было самосовершенствование личности.

Японский самурай должен был овладеть целым рядом обязательных дисциплин, прежде всего фехтованием на различных видах оружия, которое подразделялось на длинное и короткое. В некоторых школах изучали вспомогательные дисциплины, например, искусство связывания противника (*ходзэ-дзюцу*) или методы отбивания стрел руками (*ядомэ-дзюцу*). Существовали и особые, «тайные» разделы боевых искусств, которые были доступны лишь для немногих самураев. Чаще всего такие методы боя и воздействия на противника называли *отомэ-рю*, или *госикицутти*. Однако, как замечает А. А. Маслов, далеко не всегда техники *отомэ-рю* кардинально отличались от обычных разделов *будзюцу* [Маслов 2006, 46]. Некоторые разделы просто традиционно считались «тайными», но не содержали ничего нового – таким формальным способом высшие самураи отделяли себя от рядовых воинов. К примеру, долгое время к *отомэ-рю* причисляли себя адепты школы *айки-дзюцу* клана Такэда, откуда произошло современное *айкидо*.

Все техники и методы боя объединялись в едином термине *хэйхо* – «воинское искусство», причем под этим названием фигурировали способы ведения как значительных баталий, так и индивидуальных поединков. Под *хэйхо* также понимали и осо-

бый путь воспитания воина в человеке. Понятие *хэйхо* пришло в японскую культуру из Китая, из воинской науки «школы воинских стратегов» (кит. *бинцзя*), к которой принадлежали такие выдающиеся теоретики и практики военного дела V – IV вв. до н. э., как Сунь-цзы, У-цзы и другие.

Путь боевых искусств (*хэйхо*) со временем стали воспринимать как универсальный способ существования; постепенно его вывели за рамки собственно воинских тренировок. В «Школе пути бога Катори» («Катори синто-рю») и во многих производных от нее школах будзюцу были разработаны методики, позволяющие воинам научиться входить в боевой транс и использовать «божественную силу»-*такэ*. Главным средством приобщения к *такэ* были практики *ката* – «форм», «шаблонов», специальных комплексов упражнений, выполняющихся в одиночку или в паре и имеющих свои сюжеты. Сегодня ката в той или иной степени составляют содержание каждой школы будо.

Обязательным условием установления «контакта» между воином и божеством были чрезвычайно интенсивные тренировки и овладение воинским мастерством, которые в классических школах будзюцу обозначали буддийским понятием *сюгё* – «подвижничество» [Синто 2002, 618]. Суть этого подвижничества, которое чаще всего происходило строго индивидуально, вдали от других людей, заключалась в ритмичных повторениях одних и тех же элементов – ударов, блоков – на протяжении многих часов и даже дней. Особое значение при этом имел соответствующий психологический настрой. Кроме того, осуществлять *сюгё* нужно было непосредственно на территории храма, посвященного божеству-покровителю, или в другом сакрализованном месте – на священной горе, в священной роще и т. п. Подобные тренировочные методы, возможно, происходят от древних ритуально-магических воинских танцев, с помощью которых воины входили в состояние боевого транса. Отголоски использования таких танцев можно найти в древнеяпонском мифологическом собрании VIII в. «Кодзики» («Записки о деяниях древности»), где в «Предисловии Ясумаро» сообщается о воинах императора Дзимму: «Танцую рядами, уничтожили они мятежников; внимая песне, ниспровергли они врагов» [Кодзики 2000, 37].

Сами техники будзюцу были пропитаны символизмом синто, или, говоря языком современной психологии, содержали множество «якорей» – пусковых механизмов для вхождения в необходимое боевое состояние [Тарас 1999, 39]. Например, в «Катори синто-рю» в начале ката «Хоцу-но тати» («Изначальный меч») оба исполнителя комплекса, стоя лицом друг к другу, принимают стойки с ногами на ширине плеч и с мечами, поднятыми вертикально над головой. С точки зрения боевой практики, такая позиция выглядит уязвимой, но, по всей видимости, ее назначение не боевое, а ритуальное. На это указывает и достаточно символическое название: «Тэн-но камаэ» – «Небесная стойка». При ее виде напрашивается аналогия с *михасира* – священным столбом, на который боги спускаются с небес [Кодзики 2000, 57; Нихон сёки 1997, 18]. Возможно, таким образом воин призывал божество наделять его своими свойствами.

Методы воинских тренировок, которые существовали в школах будзюцу, во многом напоминали шаманское общение с духами: те же иступленные пляски с вхождением в транс, те же ритуальные жесты, то есть это были специфические психопрактики, осмысленные в мифологической форме [Умбринг 2007, 142]. Сами школы часто организовывались по правилам синтосского святилища (прилагательное «синтосский» употребляется автором вместо «синтоистский», чтобы отличать синто как религию от синтоизма как политической идеологии, использующей эту религию в собственных интересах; это дистинкция была проведена С. В. Капрановым [Капранов 2006, 245]. Знание школы, полученное от бога-покровителя, выступало как бестелесное «тело божества», то есть *синтай* – предмет, замещающий божество. В будзюцу почиталась *синдэн* – «истинная передача», которая была непосредственно связана с божественным и передавалась из поколения в поколение без утраты внутреннего содержания. Основатель школы будзюцу, получающий знание от божества, а также его преемники функционально приравнивались к синтосским священнослужителям *каннуси*, которые, по мнению А. А. Накорчевского, унаследовали институт шаманов [Накорчевский 2003, 243]. Фактически, это были медиаторы, устанавливавшие связи с божествами-покровителями и создававшие каналы, через которые школы могли приобщиться к божественной воле.

Интенсивное развитие японских воинских традиций предполагало наличие центров систематического обучения, где представители будзюцу могли бы ознакомиться с теорией и практикой боя. Подобные центры получили название *будзюцу-рю* («школы воинского искусства»). Возникновение *рю* всегда было связано с божественным наставлением (*тэнсин сё*), адресованным основателю (*сёсэй*), поэтому элементы мистицизма и сверхъестественного пронизывали практически все *рю*. В начале XVII в. в Японии насчитывалось примерно 60 *рю*, объединяющих около 9 тысяч формальных традиций [Дрэгер 2000, 54]. А в 1843 г. был опубликован список, который составляли уже 159 будзюцу-рю. Они были подразделены на восемь главных специализаций: в шестьдесят одной *рю* обучали *кэн-дзюцу* (фехтование на мечах), еще пять специализировались в *иай-дзюцу* (техники быстрого и координированного выхватывания меча); двадцать девять практиковали бой на копьях – *со/яри-дзюцу*, а еще две – на алебардах (*нагината-дзюцу*); в девятнадцати *рю* изучали стрелковое дело; двадцать *рю* специализировались в *дзю-дзюцу* (борьба без оружия), четырнадцать *рю* практиковали *кю-дзюцу* (стрельба из лука) и *ба-дзюцу* (умение сражаться верхом) [Ратти, Уэстбрук 2000, 179]. Рассмотрение некоторых из вышеупомянутых типов *рю* требует большей детализации в контексте исследования.

В первую очередь необходимо коснуться *кэн-дзюцу*, поскольку самураи всегда проявляли глубокую симпатию к мечу. Т. Макклетчи писал в 1873 г., что «нет, наверное, другой такой страны в мире, где меч получил бы в свое время столько почести и славы, как в Японии» [McClatchie 1873 – 1874, 55]. Даже в Англии, где в эпоху Средневековья мечам давали собственные имена и наделяли сверхъестественной силой, не было настолько развитого «культа стали». Самураи также давали многим мечам имена, к ним относились как к существам одушевленным и наделенным собственным характером. Известно, например, что род Тайра обладал двумя семейными мечами. Один из них имел имя «Вороненок» и был украшен фигурками маленького ворона. Другой назывался «Нукэмару» («Самообнажающийся клинок»): по легенде, этим мечом владел Садамори, один из вождей клана Тайра, и Нукэмару несколько ночей подряд сам выскакивал из ножен и убивал ядовитых змей, пытавшихся задушить спящего Садамори

[Синицын 2001, 275]. Согласно буддийским представлениям, меч почитался как оружие, предназначенное для преодоления жадности и гнева. С мечами изображали многих будд и бодхисаттв, в частности воинственного Фудо-мёо (воплощение будды Вайрочаны). К этому следует добавить и синтоские интерпретации. Японская мифология и обряды синто, в том числе процедура восхождения императора на трон, свидетельствуют в пользу того, что меч использовали как по военному, так и по церемониальному назначению. Меч символизировал ранг самурая: самураи низших рангов имели право носить только один большой меч и нож, а самураи высших рангов или гвардия сёгуна – два меча, тяжелый и легкий. Но главным было то, что меч стал сакральным предметом: не случайно самураи молились своим мечам. Когда в самурайской семье рождался мальчик, рядом с ним сразу же клали меч, призывая духов-воителей покровительствовать ему.

Что касается *со*, или *яри-дзюцу*, то еще японская мифология приписывала создание Японских островов божествам Идзанаги и Идзанами, использующим с этой целью копье [Кодзики 2000, 56; Нихон сёки 117]. Этот факт объясняет почтительное отношение японцев к копью как оружию вообще. Копье было одним из самых ранних видов оружия, применяемых на поле боя. Тем не менее, несмотря на свою огромную боевую эффективность, копье не стало особенно популярным среди самураев, так как его длина и вес были далеко не так хороши, как его сила и возможности.

Искусство стрельбы из лука (*кю-дзюцу*) носило характер сложной ритуальной науки, духовно связанной с даосизмом и *синто*. Считалось, что именно божество-*ками*, а не человек, обеспечивает попадание стрелы в цель, поэтому выстрел в *кю-дзюцу* имел особое сакральное значение. Самураи также верили, что стрелу выпускает сам Будда Шакьямуни. В момент натягивания тетивы воин должен был объединить свое сознание с «космическим телом» Будды, позволив последнему контролировать свое тело. «И тогда, – как говорили мастера *кю-дзюцу*, – стрела попадает в цель раньше, чем воин прицеливается. В этом мистическом пространстве попадание в цель предшествует самому выстрелу, ведь в дзэнском сознании нет ни прошлого, ни будущего – лишь настоящее, длящееся вечно» [Herrigel 1953, 82].

В середине XIX в. самым популярным боевым искусством стало *дзю-дзюцу* («гибкое искусство»). Вопрос об истоках дзю-дзюцу сегодня является достаточно дискуссионным. В контексте исследования важным представляется то, что одной из наиболее распространенных стала версия, связывающая возникновение дзю-дзюцу с легендой о самурае Такэноути Хисамори, в которой даже указана точная дата этого события – 1532 год. В тот год Такэноути отправился в горы, чтобы укреплять свой дух путем *дзадзэн* (медитация сидя) и тренировок. В течение нескольких месяцев самурай пытался разработать наиболее эффективные способы боя с мечом и обезоруживания противника. Однажды, когда он уснул, к нему снизошло «темное божество» и объяснило ему несколько техник борьбы без оружия. Вследствие этого и появилась первая школа дзю-дзюцу [Маслов 2000, 184].

Подводя итоги, следует подчеркнуть, что традиция *будзюцу*, во-первых, является ярким подтверждением непрерывности развития японских воинских традиций, а, во-вторых, свидетельствует о проникновении религии во все сферы традиционной японской культуры. Феномен *будзюцу* представляется достаточно сложным и уникальным, так как религиозные практики не были для японских воинов лишь придатком к их занятиям боевыми искусствами. Они органично вписывались в сами эти занятия, поскольку вслед за элементами психотехник в воинскую среду попадали и собственно религиозные, а также мистические идеи, часто рассматривавшиеся как источники воинских традиций. В результате образовался своеобразный симбиоз религиозных представлений и боевых тренировок, который воспринимался как естественная целостность.

ЛИТЕРАТУРА

- Дрэгер Д.* Классические будзюцу. К.: София, 2000.
- Капранов С. В.* Японські «нові релігії синтоського походження» у віртуальному просторі // Тези доповідей міжнародної наукової конференції «X Сходознавчі читання А. Кримського». К., 2006.
- Кодзики.* СПб.: Кристалл, 2000.
- Маслов А. А.* Тайные коды боевых искусств Японии. Ростов н/ Д: Феникс, 2006.
- Накорчевский А. А.* Синто. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2003.

Нихон сёки – анналы Японии: в 2 т. / Т. I. Свитки. СПб.: Гиперион, 1997.

Ратти О., Уэстбрук А. Секреты самураев. Боевые искусства феодальной Японии. Ростов н / Д: Феникс, 2000.

Синицын А. Ю. Самураи – рыцари Страны восходящего солнца. История, традиции, оружие. СПб.: Паритет, 2001.

Синто – путь японских богов: в 2 т / Т. I. Очерки по истории синто. СПб.: Гиперион, 2002.

Тарас А. Е. Система психологической подготовки к ближнему бою. Минск: Харвест, 1999.

Умбритин Д. Н. Воины – звери, воины – колдуны: Традиционные пути обретения боевой силы. Минск: Харвест, 2007.

Herrigel E. Zen and the Art of Archery. New York: Pantheon, 1953.

McClatchie T. The Sword in Japan: Its History and Tradition // Transactions of the Asiatic Society of Japan. Yokohama, 1874. Vol. I. Pt. 2. P. 55 – 63.

С. В. Капранов

МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ В ЯПОНСКИХ «НОВЫХ РЕЛИГИЯХ СИНТОИСТСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ» (СИНТӨКЭЙ СИНСЮКЁ)

В XX в. в Японии возникло большое число религиозных организаций, независимых от традиционных конфессий. Эти организации, как правило, проповедуют оригинальные доктрины, которые значительно отличаются как от традиционных школ японского буддизма и синто, так и от заимствованного с Запада христианства. Этот феномен получил название «новые религии» (*синсёкё* 新宗教); позже исследователи распространили этот термин и на некоторые конфессии, возникшие еще в XIX в.: Нёрайкё 如来教 (основана в 1802 г.), Куродзумикё 黒住教 (1814 г.), Тэнрикей 天理教 (1839 г.), Конкёкё 金光教 (1859 г.), Оомотокё 大本教 (1892 г.)¹ и др. Принятая в японском религио-

¹ Нёрайкё – «учение Нёрая» (в данном случае Нёрай, «Так Пришедший» – не эпитет Будды, а имя верховного божества); Куродзумикё – «учение Куродзуми» (по фамилии основателя); Тэнрикей – «учение о Небесной истине»; Конкёкё – «учение Золотого света»; Оомотокё – «учение Великой основы». Многие названия допускают различные варианты перевода, поэтому для владеющих японским языком приводится написание на языке оригинала.

ведении классификация «новых религий» подразделяет их на группы, связанные общим происхождением. Соответственно религии, происходящие от синто, получили название «новых религий синтоистского происхождения» (*синтōкэй синсјōкэ* 神道系新宗教). Особенно возросло число «новых религий» после 1945 г., когда вследствие изменений в японском законодательстве эти группы обрели не только полную свободу исповедания и пропаганды своих идей, но и некоторые льготы. Собственно, и сам термин *синсјōкэ* появился в 1950-е годы. Его границы до сих пор являются предметом дискуссий, но в случае неосинтоистских групп главным критерием можно считать наличие исторического основателя (личность которого, как правило, является объектом культа), а также написанных основателем или его ближайшими учениками текстов, составляющих официальный канон религиозной группы, – ведь, как известно, в традиционном синто нет ни фигуры основателя (даже мифического), ни общепризнанного канона. Точное число «новых религий» указать сложно, поскольку эта область религиозной жизни чрезвычайно динамична: одни группы распадаются, другие меняют название, а иногда и доктрину, постоянно возникают новые учения. Для приблизительной оценки отметим, что речь идет о нескольких сотнях религиозных групп – например, «Энциклопедический словарь новых религий» содержит данные примерно о 350 группах [Синсјōкэ дзитэн 1990].

Согласно Е. А. Торчинову, религия – это «комплекс представлений, верований, доктрин, элементов культа, ритуала и иных форм практики, базирующийся на трансперсональном переживании того или иного типа, и предполагающий установку на воспроизведение этого базового переживания» [Торчинов 1998, 64]. Мы будем опираться на это определение с единственной оговоркой: вместо термина «трансперсональный» мы будем использовать термин «мистический», как более адекватный с нашей точки зрения¹. Для простоты под мистическим опытом мы будем понимать любой опыт непосредственного общения с божеством или духом. Исходя из приведенного выше определения, можно выделить два ключевые момента в каждой религии, имеющей исторического основателя, а именно: (1) мистический опыт основателя религии, и (2) психотехники,

¹ Детальнее см.: [Капранов 2005].

используемые адептами для воспроизведения базового переживания. С этой точки мы попробуем рассмотреть «новые религии синтоистского происхождения». Поскольку число этих религий слишком велико, мы ограничимся только отдельными примерами. Исходя из нашей задачи, мы не будем специально рассматривать ни доктринальное содержание этих учений, ни их социальный контекст, сосредоточившись только на характере опыта и обстоятельствах его получения.

Р. Элвуд в качестве одной из отличительных черт японских синсёкё называет следующую: их основатели – «харизматические личности, чей жизненный путь часто напоминает шаманскую модель: сверхъестественное призвание, инициатическое испытание, странствия, пророческие откровения из мира духов» [Ellwood 1987, 411]. Нам, однако, представляется, что следует, как это делал М. Элиаде, различать шаманизм в строгом смысле слова (технику экстаза, позволяющую шаману путешествовать в иные миры) и медиумизм, в основе которого лежит одержимость медиума духом или божеством. Для японской традиции более характерен именно медиумизм [Капранов 2007].

Действительно, мистический опыт, лежащий в основе японских «новых религий», во многих случаях представляет собой *камигакари* 神懸り – одержимость божеством-ками 神. Ками вселяется в тело будущего основателя религии, и с его помощью сообщает людям свою волю – либо устно, вещая его устами, либо письменно, водя его рукой с кистью по бумаге. Полученное откровение становится основой нового учения – так возникли, например, Тэнрикё, Кёнкокё и др.

Интересно, что в некоторых случаях ками, вселившийся в тело медиума, остается в нем долго, порой до конца жизни. В этом случае о теле медиума говорят как о «живом святылище» божества. Именно так было с Накаяма Мики 中山みき (1798 – 1887), основательницей Тэнрикё, и с Китамура Саё 北村サヨ (1900 – 1967), основательницей так называемой «танцующей религии»¹. При этом сознание медиума не «отключается», как это обычно бывает в других традициях, и он осознает себя отдельным от вселившегося в него ками. Китамура Саё, напри-

¹ Официальное название – Тэнсё кōтай дзингукё 天照皇大神宮教, «Учение храма Августейшего Великого Ками Небесного сияния».

мер, ощущала присутствие ками в своем животе, словно она была «беременна» им [Коеппинг 1977, 133].

Оно Ясухиро [Оно 1994, 710 – 711] выделяет два типа основателей синсѳкѳ: к первому относятся женщины, обретшие медиумические способности спонтанно; ко второму – мужчины, получившие «откровение» после длительных усилий, аскезы или занятий различными психопрактиками. Примерами первого типа являются упомянутые выше Накаяма Мики и Китамура Саѳ, а также Дѳгути Нао 出口なお (1837 – 1918) – основательница Оомотокѳ. Ко второму типу относятся Рикихиса Тацусай 力久辰斎 (1906 – 1977) – основатель Дзѳнринкѳ 善隣教 («Учение о добрососедстве»), Томокиѳ Ёсисанѳ 友清敏真 (1888 – 1952) – основатель Синто тѳнкѳкѳ 神道天行居 («Обитель небесной поступи синто»), Дѳгути Онисабурѳ 出口王仁三郎 (1871 – 1948) – со-основатель Оомотокѳ. С некоторыми оговорками сюда можно отнести и Акадзава Бундзи¹ 赤沢文治 (1814 – 1883), основателя Конкѳкѳ. Спонтанность, впрочем, не означает отсутствия психотехники. Например, Накаяма Мики была введена в состояние камигакари (одержимости) монахом-*мабуси* 山伏 во время традиционного сеанса целительства.

В данную типологию укладываются не все случаи. Так, мистический опыт Куродзуми Мунѳтада 黒住宗忠 (1780 – 1850), приведший к основанию религии Куродзумикѳ, выглядит существенно иным: во время поклонения богине Солнца – Аматѳрасу Оомиками 天照大御神 – он почувствовал, как ее сущность вошла в него в виде луча света, и пережил чувство слияния с божеством, вследствие чего осознал себя как частицу божественного духа. Это значительно ближе к классическому *unio mystica*, чем к медиумической одержимости. Важно также, что его опыт произошел во время зимнего солнцестояния, т. е. был связан с солярным мифом.

Очень редко, но можно встретить в истории синтѳкѳэй синсѳкѳ и тип, близкий к настоящему шаману. Яркий пример тому – Миядзи Суи 宮地水位 (1852 – 1904), совершивший множество путешествий в «иные миры» и описавший их в своих трудах, на которых основаны «новые религии» Косинтѳ сѳмбѳкѳ 古神道仙法教 («Учение древнего синто бессмертных отшельни-

¹ Последователи называют его Конкѳ-Дайдзин 金光大神 – «Великое божество золотого сияния».

ков») и Миядзи синсэндо 宮地神仙道 («Путь *ками* и бессмертных отшельников рода Миядзи»).

К шаманизму в классическом смысле близко *камикакуси* 神隠し – похищение божествами человека (обычно ребенка) с целью посвящения его в тайны «параллельного мира», широко известное сегодня благодаря мультфильму Миядзаки Хаяо 宮崎 駿 (род. 1941) «Унесенные духами» («*Spirited away*») – в оригинале его название «Сэн то Тихиро-но *камикакуси*» 千と千尋の神隠し, т. е. «*Камикакуси* Сэн и Тихиро». *Камикакуси* можно рассматривать как особую разновидность мистического опыта. Подобные эпизоды встречаются в биографиях некоторых основателей «новых религий»: например, младший брат Симада Харуити 島田晴一 (1896 – 1985), основателя религиозной группы Тэнсин ооикамикэ 天心大霊神教 («учение Великого *Ками* Небесного сердца»), дважды был «похищен» *ками* (в возрасте 10 и 13 лет), вследствие чего обрел дар целительства и пророчества [Watanabe, Igeta 1991].

Как было неоднократно подмечено исследователями, откровение было обретоено многими основателями синсёккэ в момент больших несчастий, которые становятся, таким образом, инициатическими испытаниями. Часто это – тяжелая болезнь, и получение откровения связано с исцелением от нее: например, Куродзуми Мунэтада был близок к смерти от туберкулеза. Тут можно увидеть некоторую аналогию с «шаманской болезнью». Возможны и другие беды: в случае Накаяма Мики – тяжелая болезнь единственного сына, у Акадзава Бундзи (Конкё-Дайдзина) – смерть троих детей и почти полное разорение. Важным моментом в инициатической драме, как и в случае «шаманской болезни», является «обращение» испытуемого, сознательное принятие воли вселившегося в него *ками*, глубокое раскаяние и т. п. Так, исцеление сына Накаяма Мики началось лишь после того, как ее семья согласилась подчиниться воле божества [Комаровский 1996, 10]. Куродзуми Мунэтада начал выздоравливать и пережил свой мистический опыт после того, как осознал, что его чрезмерная скорбь по умершим родителям была нарушением их воли. Акадзава Бундзи получил возможность общения с божеством только после глубокого раскаяния в неосознанных грехах против него.

С другой стороны, получение откровения может быть результатом сознательного стремления к нему путем аскезы,

очищения и различных психопрактик. Например, Дэгути Онисабурō стал общаться с божеством после недельного уединения для интенсивных духовных практик в горах. Тадзава Сэйсирō 田沢清四郎 (1884 – 1966), основатель религии Сёроку синтō Яматояма 松緑神道大和山 («Гора Ямато – синто сосновой зелени»), достиг состояния камигакари после длительной аскезы, включавшей очищение водой (*мисоги* 禊) [Watanabe, Igeta 1991]. Ооцука Канъити 大塚寛一 (1891 – 1972), основатель Синрэйкё 神霊教 («Учение божественного духа»), обрел особые духовные способности в странствиях по Корее, Китаю и Монголии, и в паломничествах по святым местам Японии. Однако его официальное «житие» сообщает, что, когда ему было два года, рядом с ним в землю ударила молния, и он потерял сознание, после чего в него вселилась божественная сила [Koerring 1977, 118]. Этот эпизод имеет явные параллели в шаманизме.

Нередки случаи, когда основатель «новой религии» прошел обучение в качестве адепта другой «новой религии», или же был ее адептами исцелен от тяжелой болезни. При этом мистический опыт, полученный в процессе исцеления или посредством психотехники одной синсёкё, приводит к появлению другой синсёкё. Как пример можно привести Дэгути Нао, бывшую сначала адептом Конкёкё, а затем основавшую собственную религию – Оомотокё. В дальнейшем Оомотокё сама послужила «тренировочной площадкой» для будущих лидеров многих религиозных групп, именуемых в религиоведении «группой Оомото» или «семьей Оомото» (в их числе широко известные Сэйтг-но иэ 成長の家, PL кёдан 教団 и Махикари 真光¹).

Перейдем к психотехникам, используемым адептами для получения мистического опыта. Следует сразу отметить, что, хотя одной из особенностей синсёкё является наличие индивидуальных практик, предписываемых адептам, далеко не все эти практики направлены на обретение мистического опыта. Более того, далеко не всегда такой опыт поощряется: так, практики современной религии Тэнрикё направлены на моральное совершенствование адептов, а не на повторение

¹ Названия переводятся соответственно: «Дом роста», «Братство совершенной свободы» и «Истинный свет».

медиумического опыта Накаяма Мики. Однако возможно, что в прошлом отдельные адепты или группы использовали психотехнику мистической направленности: так, в 1944 г. проповедник Тэнрикё Айда Хидэ 会田ヒデ (1898 – 1973) пережил мистический опыт, приведший его к созданию собственного учения – Сэкай синдōкё 世界心道教 («Всемирное учение пути сердца»), а в 1958 г. дух Накаяма Мики вселился в адепта Тэнрикё Камиидэ Фусаэ 神出房江 (1922 – 1980), также создавшего «новую религию» Тэнсинкё 天真教 («Учение Небесной истины»). Современная религия Оомотокё тоже «не рекомендует» своим последователям практики, ведущие к одержимости¹. Адепты Конкōкё индивидуально общаются с божеством через посредников – священнослужителей (эта практика называется *торицуги* 取次ぎ). При этом священники Конкōкё следуют примеру основателя религии; но не известно, входят ли они сами при этом в состояние одержимости.

Однако многие «новые религии синтоистского происхождения» ставят перед адептами цель практического достижения «единства с *ками*», «реализации своей божественной природы» и т. п. В таких случаях, как правило, адептам рекомендуют соответствующие психопрактики. Их можно разделить на три группы: 1) традиционные практики синто (*мисоги* 禊, *тинкон* 鎮魂, *тамафури* 魂振り, *кисин* 帰神 и др.); 2) практики, заимствованные из буддизма (медитации, чтение мантр и др.); 3) практики, отсутствующие как в синто, так и в буддийской традиции, как правило, изобретенные основателем или его ближайшими последователями.

Синтоистские психотехники менее известны, чем буддийские, поэтому о них следует вкратце сказать. *Мисоги* – это очищение водой, преимущественно заключающееся в длительном стоянии под водопадом. *Тинкон* буквально означает «успокоение души». Согласно древним японским представлениям, одна из душ в возбужденном состоянии может покинуть тело и вызвать преждевременную смерть. Для усмирения души и закрепления ее в теле используются различные методы, обычно включающие ритмические движения особым образом сложенных рук, декламацию сакральных формул, дыхательные упражнения и медитацию. С *тинкон* зачастую отождествляет-

¹ См.: <http://www.oomoto.jp/ruVojsigno/>

ся тесно с ней связанная практика *тамафури* (букв. «сотрясение души»). Она, как ясно из самого названия, в некотором смысле противоположна «успокоению души», поскольку направлена на пробуждение души, увеличение ее энергии. Для этого используются ритмические движения тела и потрясение магическими предметами. Считается, что с помощью таких действий привлекается ками, сила которого сообщается ослабшей душе. *Кисин*, букв. «возвращение к ками», – это техники искусственного наведения одержимости – камигакари.

Из буддийских практик особенно популярны мантры. Адепты «Братства почитания природы Восьми великих царей-драконов» (八大龍王大自然愛信教団¹) декламируют нитирэнистскую мантру «О-Даймоку» お題目 – «Наму Мёхō рэнгэ кё» 南無妙法蓮華經². Многие синсёккё используют собственные мантры, построенные по буддийскому образцу: так, Накаяма Мики использовала мантру «Наму Тэнри О-но микото» 南無天理王命³ [Комаровский 1996, 11], впоследствии изъятую из арсенала практик Тэнрикё. Последователи «новой религии» Хомбусин ほんぶしん декламируют мантру «Наму Канрёдай» 南無甘露台⁴. Некоторые, однако, создали оригинальные мантры: «Я и есть ками; человечество и есть ками» («Варэ соку ками нари, дзинруй соку ками нари» 我即神也,人類即神也) в Бяккō синкōкай 白光真宏会 («Истинной ассоциация белого света»), «Муити – куити – гаму – нари» (無一空一我無也)⁵ в Тэнсинкё, «Бу-кан-сэй-ки»⁶ в Синрэйкё и т. д. Теоретической основой, обеспечивающей перенесение буддийской практики на синтоистскую почву, служит концепция *котодама* 言魂 («душа слова»), широко применяемая в синтоистском эзотеризме⁷.

¹ Читается «Хайдайрёб дайсидзэн айсин кёдан».

² «Поклонение Сутре Лотоса благого Закона» – главная мантра в буддийской школе Нитирэн 日蓮.

³ «Поклонение божеству – Царю Небесной истины».

⁴ «Поклонение Канрёдай». Канрёдай (букв. «Опора сладостной росы») – в теологии Тэнрикё столп, стоящий в месте сотворения мира, axis mundi; в учениях, происходящих от Тэнрикё, также титул главы религиозной группы.

⁵ Можно приблизительно перевести как «Ничто – едино, Пустота – едина, Я есть Ничто». Буддийское содержание этой мантры очевидно.

⁶ Фраза принципиально лишена смысла, ее цель – «отключить» шум повседневной жизни [Koeppling 1977, 119].

⁷ Об этой концепции см.: [Накорчевский 2003, 387 – 395].

Практики из разных групп могут сочетаться, так как для многих синтōкэй синсōккē характерен синкретизм в той или иной степени. Например, последователи Китамура Саё декламируют мантру «Намэхō рэнгэккē» 名妙法連華教 – искаженную версию нитирэнистской «О-Даймоку» – и исполняют экстатический «танец самоотрицания» (*муга-но одори* 無我の舞), которого нет ни в буддизме, ни в «ортодоксальном» синто.

Некоторые группы используют дыхательные упражнения (например, Мисогикē 禊教, «Учение об очищении»). Они могут восходить как к буддийской (точнее, йогической), так и к даосской основе.

Медиумический опыт (*камигакари*) является вполне традиционным для синто и для японских народных верований. Однако там он издавна использовался для решения, так сказать, «локальных» задач, – от исцеления отдельного человека до принятия конкретного политического решения, – но не служил источником всеобъемлющих мировоззренческих постулатов, как в синсōккē. То есть, можно сказать, в традиционном контексте *камигакари* играло в некотором смысле «инструментальную» роль, тогда как в «новых религиях» его роль становится фундаментальной. Соответственно, из *прорицателя* медиум превращается в *пророка*. Не исключено, что с этим изменением роли одержимости связан и поворот от политеизма в традиционном синто к монотеизму (или, скорее, квази-монотеизму) во многих синтōкэй синсōккē. Предписание адептам психотехнических практик также отличает синтōкэй синсōккē от «ортодоксального» синто, в котором использование подобных практик было ограничено узким кругом посвященных, а основным видом практики были коллективные обряды и ритуалы (*мацури* 祭り).

ЛИТЕРАТУРА

Капранов С. В. Некоторые подходы к понятию «мистика» // Вторые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: Материалы научной конференции. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. С. 239 – 243.

Капранов С. В. Психотехника и мистический опыт в синто: К вопросу о типологии // Четвертые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока: Материалы научной конференции. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 532 – 541.

Комаровский Г. Е. Тэнри // Закон Неба. М.: Искусство, 1996. С. 3 – 17.

Накорчевский А. А. Синто. СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2003.

Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998.

Ellwood R. New Religions in Japan // The Encyclopedia of Religion: in 17 vols. Editor in Chief M. Eliade. NY: Macmillan Publishing Company, 1987. Vol. X. P. 410 – 413.

Koepfing K.-P. Ideologies and New Religious Movements: The Case of Shinreikyō and Its Doctrines in Comparative Perspective // Japanese Journal of Religious Studies (1977). Vol. 4. No. 2 – 3.

Watanabe M., Igeta M. Healing in the New Religions: Charisma and «Holy Water» // New Religions. Tokyo, 1991. См. электронный ресурс: <http://www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cjpr/newreligions/igeta.html/>

Оно Ясухиро 小野泰博. Синсёкё. Сёрон 新宗教. 総論 (Новые религии. Общие рассуждения) // Нихон сёкё дзитэн 日本宗教事典 (Справочник по японским религиям). Токио: Кёбундō 東京 : 弘文堂、1994. С. 707 – 712.

Синсёкё дзитэн 新宗教事典 (Энциклопедический словарь новых религий). Токио: Кёбундō 東京 : 弘文堂、1990.

А. Ю. Стрелкова

ПРИНЦИП «ПУСТОТЫ» В ДЗЭН-БУДДИЗМЕ И ФИЛОСОФИИ ДŌГЭНА

Дзэн-буддизм с трудом поддается классификации: для религии он слишком приземлен, для философии слишком за-пределен. Его можно рассматривать как форму мистицизма, но и тут следует помнить, как пишет Д. Судзуки, что в таком случае «дзэн – это мистицизм особого рода. ... Обычный мистицизм страдает излишней импульсивностью и оторванностью от нашей повседневной жизни. В этом смысле дзэн революционен. Он небо опустил на землю. Под его влиянием мистицизм перестал быть мистицизмом. Это уже больше не случайный продукт сверхнормального ума. Дзэн проявляется в самой обычной и неинтересной жизни простого человека, погруженного в шум и сутолоку. ... Он открывает человеку

величайшую тайну жизни в ее ежедневном и ежечасном проявлении» [Судзуки 1993, 31 – 32]. Самая большая тайна всегда перед нами, но мы смотрим *сквозь* нее и поэтому никогда ее не видим. Впрочем, согласно дзэн человеческое мышление по своей природе *пусто*. Но как же в таком случае обнаружить мышление – ведь увидеть пустоту невозможно?

«Пустота» (санскр. *śūnyatā*, кит. *кун* 空, яп. *кү*) является одним из ключевых понятий буддийской философии. Особенно важное место отводится ему в традиции школы чань-дзэн, и, в частности, в философии японского наставника дзэн Дōгэна Кигэна 道元希玄 (1200–1253)¹, основной материал о философских взглядах которого дает его знаменитый трактат-антология «Сēбōгэндзō» 正法眼藏² («Сокровищница глаза истинной Дхармы»). Однако прежде чем обратиться собственно к Дōгэну, необходимо вернуться к истокам, чтобы составить более общее представление о становлении и развитии этой идеи.

Корни учения о пустоте (санскр. *śūnyavāda*) уходят глубоко в историю буддизма. Исходный смысл этого учения состоит в том, что вещи «пусты» в том смысле, что они не самостоятельны и самодостаточны, а возникают только в связи с другими вещами: одежда сшита из ткани, ткань выткана из нити, нить скручена из льна и т. д. С другой стороны, если бы все вещи были сразу окончательно сформированными и представляли собой завершенную целостность, то не было бы никакого становления и развития, не было бы ни рождения, ни смерти, ни причин, ни следствий, ни добра, ни зла, весна не сменяла бы зиму, а деревья не приносили бы плодов³.

Согласно учению раннего буддизма, все вещи «пусты», то есть не имеют самостоятельного реального существования, которым наделялись только дхармы – те элементы, из которых эти вещи образованы благодаря временному объединению дхарм в тот или иной «узор». Однако уже буддизм махаяны обратил внимание на то, что дхармы точно так же, как и вещи, «пусты» и не более реальны, чем сами вещи. Очевидно, осозна-

¹ Подробнее об основателе японской школы дзэн *сōтō* 曹洞 наставнике Дōгэне Кигэне см.: [Гарри 2003].

² Иероглифы мы приводим в старом написании (например, «дзэн»: 禪, а не 禪).

³ См.: [Судзуки, 2002, 181 – 187].

ние этого момента и привело к тому, что термин *dharma* (кит. 法 法, яп. хō), получил также значение «вещь»¹.

Учение о пустоте исходно было связано с представлением о «не-я» (санскр. *anātman*, кит. у-во 無我, яп. *муга*) личности. Принцип же отсутствия «независимой самости», или «я», как вечного и неизменного в своей реальности, а не в идее, сущего, перерос в учение о «не-я» всех вещей, или другими словами в идею непостоянства всех вещей (*sarvam anityam*). Ничто не остается самим собой, но если нет того, что остается, тогда нет и «самого себя». Непостоянство означает потерю тождественности: что-то перестает быть чем-то, что-то в следующий момент уже не тождественно самому себе. Тождественность сохраняется в названии, в идее, но в реальности эта тождественность постоянно утрачивается. Реальные вещи словно «выскальзывают» из названий, оставляя их «пустыми». Сущности и слова, которыми обозначают вещи, вечны и неизменны, но зато они могут быть такими лишь потому, что они «пусты».

Итак, с одной стороны, это пустота имен, которые не являются вещами и с точки зрения реальности вещей суть ничто, пустота, а с другой стороны, это пустота самих вещей, которые не имеют своего независимого, изолированного от других вещей существования. Названия постоянны, но вообще не существуют реально, вещи же существуют реально, но зато они не постоянны: они существуют, все время меняясь и взаимно определяясь, однако тот, кто определяется лишь благодаря другому, сам себе не принадлежит, он зависит от другого и таким образом лишен своей собственной самости, то есть «пуст». В этом смысле Ф. И. Щербатской считал уместным переводить термин *śūnyatā* словом «относительность».

Посмотрим внимательнее на «онтологический» аспект принципа пустоты, связанный с проблемой свободы и детерминации, который в исследовательской литературе толкуется двумя противоположными способами. Д. Судзуки в исследовании, посвященном главным принципам махаяны, поясняет, что «пустота» – это «не ничто, как полагают иные критики, но обусловленность, или изменчивость, всех эмпирических существований, это синоним *анияты*, или *пратитьи*. Поэтому

¹ О других значениях сложного философско-религиозного термина «дхарма» (*dharma*) см.: [Розенберг 1991, 99 – 100].

пустотность, согласно буддистам, в отрицательном смысле означает отсутствие обособленности, несуществование индивидов как таковых, а в положительном смысле – вечно изменчивое состояние феноменального мира, непрерывный поток становления, постоянное чередование причин и следствий» [Судзуки 2002, 181]. В подтверждение этих слов Д. Судзуки приводит большую цитату из «Мадхьямика-шастры» («Mādhyamika-śāstra»), которую мы даем в сокращенном виде: «[Некоторые могут не согласиться с буддийским учением о пустотности, заявляя]: если все пусто и нет ни творения, ни разрушения, то с неизбежностью напрашивается вывод, что и Четыре Благородные Истины не существуют. ... Пустотность не только разрушает принцип воздаяния (*пхаласадбхавам*), но и вообще уничтожает возможность феноменального мира» [Судзуки 2002, 181 – 182]. И автор шастры поясняет подлинный смысл пустоты: «именно благодаря пустотности все вещи возможны ... Так как нет объекта (*дхарма*), который не является обусловленным (*пратитья*), то и нет ничего, что не было бы пустым. Если все это не пусто, тогда нет ни смерти, ни рождения, и вдобавок исчезают Четыре Благородные Истины. ... Отрицая идею пустоты, закон всеобщей причинности, вы отрицаете и возможность этого эмпирического мира. При отрицании идеи пустоты не остается ничего, что следует сделать; вещь тогда называется сделанной, когда она еще не возникла; и тот считается деятелем, кто не сделал ничего» [Судзуки 2002, 183 – 186].

Но существует и противоположный взгляд. Современный российский буддолог В. И. Рудой в своем исследовании «Абхидхармакоши» пишет: «Если за пребывание индивида в сансарном состоянии, т. е. в мире страдания, ответственны причинно-обусловленные дхармы, имеющие онтологический статус, то само страдание становится непреодолимым, увековечивается, и, следовательно, «благородные истины», трактующие о прекращении страдания и пути, ведущем к его прекращению, не имеют смысла. Но поскольку «благородные истины» как фундамент доктрины неколебимы, то причинно-обусловленные дхармы не могут обладать онтологическим статусом, т. е. они суть номинальные сущности, которые в реальности пусты (*śūnya*)» [Рудой 1990, 32]. Если дхармы реально существуют, то реально существует и карма, как своего рода «судьба» дхарм, неременное их движение в заданном когда-то направлении.

Но предопределенность лишала бы такой мир свободы. На самом деле такой предопределенности нет: благодаря тому, что дхармы тоже «пусты», обеспечивается несвязанность бытия. Карма возникает тогда, когда мы создаем ее, когда же мы ее не создаем, ее нет. В «Сутре помоста», или «Алтарной сутре» 六祖壇經 (кит. Люцзу тань цзин, яп. Рокусо-дан-кё), шестого патриарха чань Хуй-нэна 慧能 (яп. Энō, 638 – 713) читаем:

Когда отсутствует [дискурсивное] мышление, ваша природа пустотна, но когда возникает [дискурсивное] мышление, вы начинаете самотрансформироваться ... Если вы думаете о дурных вещах, то перерождаетесь в аду. Если вы думаете о добрых вещах, то перерождаетесь на небе среди дэвов (небожителей). [Если вы думаете о причинении] вреда [живым существам], то переродитесь в животное, если будете думать о [сострадании] к живым существам, то трансформируетесь в бодхисаттву [Абаев 1989, 191].

Если относительно буддизма махаяны Д. Судзуки категорически утверждает, что пустота – это не ничто, то наставник Дōгэн, как представитель школы дзэн, имеет прямо противоположное мнение по этому поводу (впрочем, в само слово «пустота» он вкладывает уже другой смысл, как мы это увидим ниже). Пустота и ничто – родственные понятия. Но можно ли пустоту отождествлять с ничто? Ведь то, в чем ничего нет, это совсем не ничто. В свитке «Буссё» 佛性 («Природа будды») Дōгэн приводит диалог, который состоялся между четвертым чаньским патриархом Дао-синем 道信 (яп. Дōсин, 589 – 651) и будущим пятым патриархом Хун-жэнем 弘忍 (яп. Кōнин, или Гунин, 601 – 674)¹:

Когда патриарх [Дао-синь] впервые увидел наставника [Хун-жэня], тот был еще маленьким мальчиком, но своим необычным видом он отличался от других детей. Увидев его, патриарх спросил:

- Как твое имя (汝何姓)?
- Имя у меня есть, но это не обычное имя (姓即有、不是常姓).
- Что же это за имя (是何姓)?
- Природа будды (是佛性).
- У тебя нет природы будды (汝無佛性)!
- Природа будды пуста, поэтому ее называют «ничто» (佛性空故、所以言無).

¹ Диалог построен на игре слов: *син* по-китайски означает и «имя» 姓, и «природа [будды]» 性.

Патриарх, увидев, что перед ним сосуд, исполненный Дхармы, сделал его своим учеником-служкой и впоследствии передал ему Сокровищницу ока истинной Дхармы. ...

Скажем прямо: пустота – это не ничто. Для того, чтобы сказать, что природа будды пуста, мы не говорим «полфунта» и не говорим «восемь рё»¹, мы говорим что она – ничто. Ми не говорим «пустой, потому что пустой», и не говорим «ничто, потому что ничто», но мы говорим о природе будды «ничто», ибо она пуста. Итак, ничто – это способ высказать пустоту, а пустота – это способ высказать ничто. То, что мы называем пустотой, это не та пустота, про которую сказано «форма – это и есть пустота». ... Эта же пустота, это та, о которой сказано «пустота – это пустота»².

Слова «форма – это и есть пустота» отсылают к «Сутре сердца праджня-парамиты» (санскр. «Prajñā-pāramitā-hṛdaya-sūtra»). В ней есть такие строки: «Чувственно воспринимаемое не отлично от пустоты. Пустота не отлична от чувственно воспринимаемого. Чувственно воспринимаемое – это и есть пустота. Пустота – это и есть чувственно воспринимаемое. Группы чувств, представлений, формирующих факторов и сознания так же точно таковы» [Торчинов 2000, 232]. Или же в другом переводе: «Форма есть пустота, пустота и есть форма. Нет формы помимо пустоты, нет пустоты помимо формы. Так же и чувства, различающие мысли, энергии и сознание пусты» [Лепехов 1986, 99]. Т. е. *rūpa* (которое в первом случае переведено как «чувственно воспринимаемое», а во втором как «форма») и остальные скандхи существуют благодаря пустоте, которая истолкована тут как взаимозависимость, взаимообусловленность и изменчивость, т. е. способ существования всех вещей. Дōгэн же подчеркивает, что та пустота, о которой говорит он, это совсем другая пустота: «То, что мы называем пустотой, это не та пустота, про которую сказано «форма – это и есть пустота», это пустота «о которой сказано «пустота – это пустота», т.е. это не пустота вещей, а «пустая пустота» самого мышления, о которой ничего нельзя сказать, кроме того, что она есть ничто.

В результате перед нами два непохожих до противоположности мира. Мир детерминации, где царят законы кармы, причины и следствия, где за добро обязательно воздается добром, а зло непременно влечет за собой наказание. И

¹ На самом деле 1/2 фунта в точности равно 8 рё.

² Все цитаты из трактата Дōгэна «Сёбōгэндзō» приводятся в переводе автора с текста оригинала: [Дōгэн].

мир свободы, в котором карма – только воображаемые цепи, которыми сковывает себя сознание, мир, в котором нет обязательной причинно-следственной связи, где в каждое мгновение движение может происходить в любом направлении. Являются ли эти два мира взаимоисключающими, или же они существуют как одно противоречивое целое?

Но пока что мы хотим обратить внимание на другое: первый из этих миров принадлежит прежде всего традиции классического буддизма, тогда как второй – традиции дзэн. Классический буддизм толкует «пустоту» как принцип кармы, детерминации, зависимости от чего-то другого. Дзэн-буддизм истолковывает «пустоту» как принцип несвязанности, необусловленности, возможности в каждый следующий момент снова действовать свободно.

Итак, в рамках буддизма сформировалось новое толкование пустоты, из которого выросла основа дзэн – несвязанность, или свобода, нашего «я», которое в этой ипостаси имеет название «не-я». В дзэн-буддизме эта идея получила дальнейшее развитие в таких абсурдных на первый взгляд понятиях, как: «не-мышление» («не-думание») 無念 (кит. *у-нянь*, яп. *мунэн*) или «не-ум» («не-сердце», «не-сознание») 無心 (кит. *у-синь*, яп. *мусин*); Дōгэн в этом значении пользуется словом *хисирē* 非思量, которое также переводится «не-думание».

В свитке «Канкин» 看經 («Чтение сутр») трактата «Сēббгэндзō» Дōгэн приводит слова из гатхи шестого патриарха чань Хуй-нэна: «В не-думании думание сразу истинно, в думании же думание сразу ложно».

Какой же смысл мыслители дзэн вкладывают в слово «не-мышление» («не-думание»)? Классическое объяснение этого термина мы находим в сокровищнице философии дзэн, знаменитой «Сутре помоста», или «Алтарной сутре» 六祖壇經 (кит. «Люцзу тань цзин», яп. «Рокуси-дан-кē») шестого чаньского патриарха, которая, как утверждают исследователи, содержит изложение всех основных принципов философии дзэн-буддизма, где этот термин пояснен вместе с неразрывно связанными с ним понятиями «не-форма» («отсутствие признаков») 無相 (кит. *у-сян*, яп. *мусō*) и «не-пребывание» (в переводе Н. В. Абаева – «не-связанность») 無住 (кит. *у-чжу*, яп. *мудзю*):

Благомудрые друзья! В моих вратах Дхармы, с самых древних времен и по сю пору, все основано на «не-мысли» (無念¹ «отсутствии мысли», «не-мышлении») как главном принципе Учения, на «отсутствии [внешних] признаков» (無相) как субстанции, на «не-связанности» (無住) как основе.

Что такое «отсутствие признаков»? «Отсутствие признаков» – это, находясь среди признаков (форм), отрешаться от [внешних] признаков [вещей]. «Не-мысль» («отсутствие мыслей») – это, погружаясь в мышление, не мыслить. «Не-связанность» – это изначальная природа человека [Абаев 1989, 187].

И ниже:

Попадая во все ситуации, не быть загрязненным – это называется «не-мысль». В своих мыслях отрешайтесь от [внешних] обстоятельств; находясь среди вещей, не порождаете мыслей о них. ... Если вы мыслите с уровня собственной природы ..., то, хотя вы видите, слышите, понимаете (осознаете) и знаете, вы не загрязняетесь [внешними] обстоятельствами (объектами) и всегда совершенно свободны [Абаев 1989, 188].

Итак, «не-мысль» 無念 – это «погружаясь в мышление, не мыслить». Из приведенного отрывка видно, что речь идет не об отрицании мышления как такового. Еще раз обратимся к «Сутре помоста», а именно, к тому месту, где объясняется принцип «не-пребывания [в одном месте]» 無住 как свойственный самой природе мысли²:

Мысли следуют одна за другой без задержки: предыдущая мысль и следом за ней – следующая мысль. Мысли следуют одна за другой, и нигде между ними нет разрыва. Если мысль прерывается, в то же мгновение дхарма-кая оставляет рупа-каю. Когда же мысли следуют одна за другой, ни в одной из вещей этого мира они не задерживаются. Когда одна мысль задерживается, то сразу задерживается следование мыслей, и это называют связанностью. Когда же мысли следуют одна за другой и ни в одной из вещей этого мира не

¹ Иероглифы, необходимые для удержания смысловой канвы, вставлены мной из текста оригинала [Люцзу].

² Мы воздерживаемся от варианта перевода этого слова, предложенного Н. В. Абаевым («не-связанность»), поскольку тут же в тексте встречается слово 繫縛, прямым значением которого как раз и является «связанность», а также его антоним 無縛, т. е. «не-связанность», тогда как слово 無住 состоит из отрицания «не» и иероглифа со значением «пребывать, жить [в каком-то месте]», или «задерживаться, останавливаться».

задерживаются – это и есть не-связанность. Поэтому не-пребывание [в одном месте] – это изначальная основа.¹

Д. Судзуки говорил об этом так: «Дело в том, что в Дзэн не существует объекта, на котором можно было бы сосредоточить сознание. Дзэн – это облако, плывущее в небе. Он не закреплен никаким болтом, не подвешен на веревочках» [Дюмулен 1994, 7].

Не-думать означает не «не думать», а «не задерживать свою мысль на чем-то одном», если мысль останавливается на чем-то одном, она прекращается – мысль о чем-то конкретном не является мыслью *как таковой*, мысль *как таковая* постоянно переходит от одного предмета к другому и ни в одном из них не теряет своей свободы – она не является мыслью о чем-то конкретном, и именно поэтому она что угодно может сделать своим предметом. Все, что *определено*, в буддизме называют «формой» 相 (яп. *сō*, кит. *сян*), что переводится также как «[внешние] признаки», причем речь здесь идет не только о свойствах вещей, но и об их мыслимых признаках, а также вообще обо всем, что можно помыслить как определенное, отделенное границей, как такое, которое имеет определенную *форму*. Любая форма – это определенность. Таким образом, мысль постоянно «определяется» во множестве вещей, но сама никогда не становится определенной, она «воплощается» в бесконечном количестве форм, но сама никогда не становится формой. «Не-мысль» или «отсутствие мысли» – это след, который «оставляет» в небе птица, это то, что остается там, где уже нет ничего конкретного – так, как если бы мысль могла на мгновение «отстать» от своего предмета и оказаться перед нами в чистом виде. Но в этом месте ничего нет, нет никакого предмета. Как можно мыслить мышление, которое ничего не мыслит?

В свитке «Дзадзэн-син» 坐禪箴 («Лечебная игла дзадзэн») Дōгэн приводит такой диалог между наставником Яо-шанем Вэй-янем 藥山惟儼 (яп. Якусан Игэн, 745–828) и одним из монахов:

Яо-шаня, великого учителя Хун-дао из храма Гуаньинь-даоли-синшэн-баолинсы во время медитации один монах спросил:

¹ Перевод автора с текста оригинала по: [Люцзу].

- О чем вы так сосредоточенно думаете (兀兀地思量什麼)?
- Думаю, что ни о чем не думаю (思量箇不思量底).
- Как же думать, что [ни о чем] не думаешь (不思量底如何思量)?!
- Не-думанием (非思量).

Именно о *хисирѐ* 非思量 говорит Дѳгэн как о способе думания во время сидячей медитации *сикан-тадза* 祇管打坐 (см., например, свиток «Дзадзэн-ги» 坐禪儀 («Правила дзадзэн»)), которая была и остается до сих пор основным видом практики дзэн в его школе.

Таким образом, помимо первоначального понимания *сѳнѳатѳ* (空) как причины относительности и преходящести всего сущего, установленного ранним буддизмом, в последующей буддийской традиции постепенно сформировалось и выступило на первый план понимание «пустоты» как принципа свободы – необходимого условия реализации природы самого человеческого мышления, которое, с другой стороны, будучи пустым, только и может быть уловлено как свободное. Именно такое понимание «пустоты» и лежит в основании всей дзэнской мысли и, в частности, философии наставника Дѳгэна.

ЛИТЕРАТУРА

Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психические традиции в средневековом Китае. Новосибирск: Наука, 1989.

Гарри И. Е. Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй Догэна. М.: Восточная литература, 2003.

Дѳгэн 道元. Сѳбѳгэндзѳ 正法眼藏 // Тайсѳ синсѳ Дайдзѳкѳ 大正新脩大藏經. Т. 82. № 2582. С. 7–309 // [электронный ресурс]: <http://www.iu-tokyo.ac.jp>, <http://www.shomonji.or.jp/>

Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. Т. I. СПб.: ОРИС, 1994.

Лепехов С. Ю. Психологические проблемы в «Хридая-сутре» // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск: Наука, 1986. С. 98 – 103.

Люцзу таньцзин (яп. Рокусѳ-дан-кѳбѳ) 六祖壇經 // Тайсѳ синсѳ Дайдзѳкѳ 大正新脩大藏經. – Т. 48. № 2007. С. 337 – 345 // [электронный ресурс]: <http://www.iijn.net.or.jp/iriz/>

Розенберг О. О. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991.

Рудой В. И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов. М.: Наука, 1990. С. 8 – 42.

Судзуки Д. Т. Основные принципы буддизма махаяны. СПб.: Наука, 2002.

Судзуки Д. Основы дзэн-буддизма // Дзэн-буддизм. Бишкек, 1993. С. 3 – 468.

Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.

Ю. А. Халтурин

СОН И СНОВИДЕНИЯ В ЕВРЕЙСКОМ МИСТИЦИЗМЕ: ТЕОРИИ И ПРАКТИКИ

Сон и сновидения, несомненно, относятся к основным феноменам человеческого бытия. Они могут исследоваться с самых различных сторон – от физиологических до культурологических. В данной статье мы предлагаем рассмотреть эти феномены в контексте мистического опыта и мистических практик, ограничив себя материалом еврейской мистики. При этом в рамках самого еврейского мистицизма мы будем опираться на различные тексты: 1) «Зогар» (XIII в.), канонический текст каббалы [Tishby 1991, 809 – 830]; 2) «Книга видений» Хаима Виталья (XVI в.), последователя и канонизатора учения Ицхака Лурии, основателя наиболее влиятельного направления в каббале [Jewish Mystical Autobiographies 1990, 3 – 267]; 3) «Шивхей Бешт» («Прославление Бешта») – жизнеописание основателя хасидизма Исраэля Баал Шем Това (XVIII в.); 4) «Книга тайн» хасидского лидера XIX века р. Исаака Сафрина из Комарно [Jewish Mystical Autobiographies 1990, 267 – 307]. Тем самым мы постараемся охватить различные периоды и различные направления еврейской мистики, выделив некоторые общие тенденции в отношении сна и сновидений.

Однако, прежде чем обратиться собственно к мистицизму, необходимо проанализировать тот контекст, в котором развивались представления о сновидениях в еврейской традиции.

Культурно-исторический контекст представлений о сновидениях в еврейской мистике

Можно выделить несколько «кругов» такого контекста: библейский, раввинистический, средневековый еврейский, средневековый общеевропейский, собственно мистический.

1. **Библейский** круг представлений о сновидениях очерчивается прежде всего явлениями пророчества: именно во сне Бог является сам или открывает будущее посредством символов и образов праотцам, пророкам и царям. Концентрированное выражение эта идея получила в словах «Книги Чисел»: «Слушайте слова Мои: если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним» (Чис. XII:6–8). Итак, в Библии сон – это пространство пророчества, механизм, посредством которого Бог говорит или дарует видения большинству своих избранников.

2. **Раввинистический** круг добавляет некоторые новые элементы к представлениям о снах в иудаизме (См.: Вавилонский талмуд, трактат «Берахот» 55 – 57, мидраш «Берешит Рабба» 17). Во-первых, разрабатывается более подробная классификация снов. Во-вторых, подробно обсуждается символика и экзегетика сновидений. В-третьих, появляется фигура профессионального толкователя сновидений («Берахот» 56 а). Наконец, возникают практики предотвращения исполнения плохих сновидений (специальный пост и сообщение сновидений трем свидетелям с произнесением определенных формул).

Однако наиболее важной для нас чертой понимания сновидений в Талмуде будет их связь со смертью и пророчеством. Так, в мидраше «Берешит Рабба» мы встречаем следующие слова: «Рабби Ханина бен Исаак сказал: «Существуют три неполных явления: неполная смерть – это сон; неполная форма пророчества – это сновидение...». Та же идея другими словами изложена в трактате «Берахот» (57 б): «...Сон – 60-я часть смерти. Сновидение – 60-я часть пророчества». Эта связь сна, смерти и пророчества будет особенно важна для еврейской мистики.

3. **Сны в контексте средневековой еврейской культуры.** В своей классической работе «Еврейская магия и суеверия» Дж. Трахтенберг достаточно подробно проанализировал роль сновидений в средневековой еврейской «народной религии» [Trachtenberg 1961, 230 – 249]. Можно выделить несколько основных характеристик культуры сновидений в этом контексте: 1) сновидения имеют несколько функций – галахическую (закондательную), экзегетическую, прогностическую; 2) появление сонников; 3) возникновение представлений об отделении души от тела во время сновидений, что обуславливает возможность встречи с другими людьми на расстоянии, с мертвыми, а также

путешествия по загробному миру; 4) наличие особого «Князя сновидений» – ангела, вызывающего сновидения; 5) возникновение сновидческих практик: *шеейлот халом* (dream question), сны на могиле праведников и мудрецов, вызывание ангелов сна. Все эти особенности развиваются как в рамках раввинистического иудаизма, так и в популярных этических, аскетических, а также магических трактатах. Мистики задействуют из этого комплекса прежде всего практическую сторону.

4. Исторический контекст развития еврейской мистики. Повышенное внимание к сновидениям в еврейской мистике возникает в XVI – XVII столетиях, особенно в среде мистиков Цфата. Эта характерная черта данного периода развития еврейской мистики вписывается в более общую тенденцию, которую М. Идель назвал «переходом от «объективной» к «субъективной каббале» [Idel 1998, 162 – 168].

В частности, данная тенденция характеризуется также: 1) появлением мистических дневников; 2) усилением акцента на концепции переселения душ; 3) возникновением практики индивидуальных мистических инструкций, даваемых учителем своим ученикам; 4) развитием этической литературы в рамках каббалы; 5) появлением харизматических мистических лидеров; 6) акцентом на личном мистическом опыте, а не на толковании Торы; 7) появление массы сведений об одержимости демонами.

5. Общевропейский культурный контекст. Представляется немаловажным отметить, что особенности средневекового отношения к снам в еврейской культуре не выводятся напрямую из библейского или талмудического контекста. И наоборот – многие черты еврейской культуры сновидений в это время удивительно напоминают христианскую онейрокультуру и античную, транслируемую через арабские тексты.

Достаточно назвать следующие их черты, выделяемые Ж. Ле Гоффом [Ле Гофф 2001, 324 – 371]: связь сновидений со смертью и миром мертвых, наличие практик вызывания сновидений, сны на могилах святых, наличие сонников и специалистов-толкователей, связь снов с ангелами и демонами, возникновение онейробиографий и др. Довольно сложно установить, кто на кого и посредством каких каналов оказывал влияние в данном вопросе. Однако очевидной является общая погруженность в

мир сновидений. Интересный пример этого – постановление городского суда Гавра в 1637 г., согласно которому ребенок был признан законнорожденным после того, как женщина поклялась, что муж, которого она не видела 4 года, явился ей во сне и зачал ребенка.

Теория сновидений в еврейском мистицизме

Итак, отношение к сновидениям в еврейской мистике сформировалось на пересечении «книжного» и «народного» иудаизма, еврейской традиции и общеевропейской модели онейрокультуры. Из смешения этих элементов возник оригинальный сплав, который мы и постараемся описать ниже.

Прежде всего нас будет интересовать проблема происхождения и классификации теории сновидения. Наиболее полно подобные теории изложены в различных частях «Зогара». Будучи своеобразным мистическим мидрашом, «Зогар» своеобразно развивает базисную талмудическую теорию, связывающую сон со смертью и пророчеством. Исходным положением «Зогара» является идея отделения души от тела во время сна. Отделяясь от тела ночью, душа подвергается опасности, так как ночь находится под управлением Древа смерти – символа так называемой «Ситра Ахра» («Другая сторона») – темной и хаотической стороны божественного мира, которая также связана с Шхиной – божественным присутствием в мире, женской ипостасью божества, которая, отделяясь от полноты божественной плеромы (системы 10 сфирот), отпадает на Другую сторону.

Это отделение души от тела описывается двумя рядами метафор – а именно, метафорами смерти и рождения [Tishby 1991, 810]. В рамках первого ряда сон рассматривается как предание души в руки Шхины. Отходя ко сну, необходимо произносить «В руки твои предаю дух свой». Этими словами заключается своеобразный контракт: Шхина получает душу человека, но поскольку та повреждена грехом, Шхина должна утром вернуть поврежденный «товар». Это возвращение в мир мыслится как воскрешение после смерти.

Еще одна метафора в этом ряду – жертвоприношение. Восходя в высшие миры в состоянии сна, душа праведника приносится в жертву Богу на алтаре, коим является Шхина. С идеей смерти связана и идея суда, который осуществляется

над душой, поступками и словами человека каждую ночь. В экзегетическом плане связь сна и смерти объясняет обычай царя Давида пробуждаться ночью: тем самым Давид нейтрализовал силы Другой стороны, произнося благословения Богу.

В рамках второго ряда отделение души от тела описывается как отделение семени, которое воспринимается Шхиной ночью, а утром рождает к жизни обновленную душу.

Кроме указанных метафор, «Зогар» описывает также отделение души от тела во сне как возвращение души к своему корню, истоку, принципу, возвращение на свое предвечное место. Метафора возвращения связывает представление о сне с пророчеством, так как, вернувшись в божественный мир, душа созерцает Бога и ангелов, воспевая им хвалу, а также удостоивается поучений в Торе, если это душа человека, посвящающего себя Торе и в дневное время. Кроме того, праведные души удостоиваются предсказательных снов, в которых им дается видение будущего. Тем самым возвращение души есть путь к созерцанию и получению знаний о высшем мире и будущем, т. е. форма откровения и пророчества. «Зогар» выстраивает следующую иерархию: сон – видение – пророчество. Каждый из уровней этой иерархии соответствует определенной божественной эманации (сефире) и ангелу. В частности, сновидение связано с ангелом Габриэлем и сфирой Мальхут, низшей в иерархии сфирот.

Онейропрактики в еврейском мистицизме

Мистические практики, связанные со сновидениями, опираются на изложенную выше теорию сновидений. Прежде всего, речь идет о реализации триады сон – смерть – пророчество. Вообще говоря, еврейскую мистику можно определить как попытку заново пережить опыт откровения. Эту попытку можно реализовать несколькими способами: 1) найти некую альтернативную библейской традиции откровения (скажем, енохическую), объявив себя ее носителем; 2) по-новому истолковать канонический текст откровения; 3) получить новое откровение от посланников Бога (в качестве таковых часто выступают пророк Илия, мудрецы Талмуда, ангелы и т. д.); 4) с помощью мистических практик достичь состояния, близкого к пророческому.

Например, последний путь описан мистиком XIII в. р. Эзрой из Жероны: «Праведник возносит свою безукоризненную и чистую душу, откуда она не достигнет высшей святой души, и она объединяется с этой душой и познает вещи, которые произойдут в будущем. Таким образом действует и пророк. Так душа пророка объединяется с высшей душой в полном единстве» (Цит. по: [Idel 1988, 42]). Очевидно, что пророчество здесь – не дар свыше, а состояние, которое можно достигнуть путем применения определенных практик. Итак, в данном аспекте мистика есть стремление обрести пророчество. Поскольку же в Библии пророчество почти всегда связано со сном, сновидческие практики становятся особенно важны для еврейских мистиков.

Нам представляется, что онейропрактики в рамках еврейской мистической традиции следует подразделить прежде всего на практики вызывания, порождения сновидений и практики толкования. Можно ввести также условное деление онейропрактик на физические, ментальные и вербальные.

1. Начнем с описания физических практик вызывания снов. Среди них особенно выделяется практика мистического плача. Эта практика, в частности, описана в мистическом дневнике Хаима Виталя «Книга видений»: «В пятницу ночью, восьмого Тевета... я плакал обильными слезами, был подавлен и опечален, так как... я женился... и был связан колдовством (т. е. потерял потенцию – Ю. Х.)... Я также оплакивал более двух лет своей жизни, когда я пренебрегал изучением Торы... Мое страдание было столь велико, что я даже ничего не ел. Я лег на свою постель, рыдая, лицом вниз, пока не уснул от множества пролитых слез, и я увидел чудесный сон...» [Jewish Mystical Autobiographies 1990, 78].

Плач и откровение в сновидении связаны между собой и в книге «Прославление Бешта» (история 35): в данном случае плачущий Бешт удостаивается встречи с пророком Илией, который помогает ему решить проблемы с отсутствием денег, еды и одежды на праздник.

Аналогичную практику описывает и Исаак Сафрин: молясь со слезами темной ночью в незнакомом городе с мыслями о страдании Шхины в изгнании, он засыпает из-за плача и видит свет в образе женщины, сияющей как солнце, т. е. Шхину. В другом месте – во введении к комментарию к «Зогару» – Сафрин

пишет, как после ночи, проведенной в оплакивании Шхины, он днем засыпает и видит себя в земле Израиля (которая также является традиционным символом Шхины) [Idel 1988, 86]

Следует отметить, что Хаим Виталь в своем сне также видит женщину, «прекрасную как солнце», к которой он обращается как к матери с просьбой уберечь его от огненного вращающегося меча, охраняющего вход в Эдемский сад, куда он стремится попасть, и затем попадает. Эти элементы – слезы и видение женщины, которая очевидным образом является Шхиной, – не случайны.

Аналогичную ситуация имела место в биографии Авраама ха-Леви Берухима, ученика Исаака Лурии. В письме р. Шломо из Дрезниц, также цфатского каббалиста описывается, как Берухим ходил по ночам по Цфату, плача и призывая людей бодрствовать ради страданий Шхины. Исаак Лурия посылает Берухима в Иерусалим, к Стене Плача, с наказом молиться там со слезами, дабы узреть Шхину. Трое суток Берухим проводит в Иерусалиме в посте, молитве и плаче, а через три дня идет молиться и плакать к Стене, после чего ему даруется видение Шхины, по всей видимости наяву, а не во сне [Патай 2005, 228 – 229]. Берухим обращается к ней, называя ее матерью, как и Виталь («Мать! Мать! Мать Сиона!»).

Более того, сам Берухим, описывая практики достижения «мудрости», в качестве второго после безмолвия условия называет плач: «... И усиливай свои рыдания, дабы врата слез не закрывались, и высшие врата откроются тебе» (цит. по: [Idel 1988, 80]). В данном отрывке очевидно, что практика плача связана с опытом откровения, раскрытия тайн, близком к опыту пророчества. Также связывает пророчество с плачем и Натан из Газы, саббатинский пророк: «Я читал покаянные молитвы и утренние молитвы со множеством слез, и дух снизошел на меня, ... и я узрел Меркаву (божественную Колесницу из видения Иезекииля – Ю. Х.)» [Idel 1988, 82].

Итак, мы имеем очевидную связь между плачем, сном и откровением (видением Илии, Шхины или Меркавы), при этом плач всегда связан с постом и затвором (или уединением). Остается добавить к этой цепочке звено, связанное со смертью. Смерть присутствует в подобных практиках метафорически и буквально. Метафорически тот же Сафрин сравнивает состояние плача с превращением человека в пыль

и в текущий поток. Оба сравнения говорят об исчезновении и растворении человеческого «я». Но именно таким образом понимается связь пророчества, смерти и прилепления к Богу (*двейкут*) в еврейском мистицизме вообще [Idel 1988, 43 – 45]. Пророчество Моисея описывается в каббале как поцелуй (интерпретация стиха «Устами к устам говорю я с ним», Чис. 12:8), а *двейкут* – как смерть от поцелуя, отделение души от тела и эротическое слияние ее с высшей душой, потеря своего эго (любовь = смерть). Итак, пророчество связано со смертью и с плачем.

Но есть и более буквальная связь между пророчеством, плачем и смертью, которая прослеживается уже в мидрашах: «Один из учеников р. Шимона бар Йохаи забыл то, что он учил. В слезах он пошел на кладбище. Из-за его великого плача р. Шимон явился ему во сне и сказал ему...» [Idel 1988, 71] Далее следует инструкция, каким образом лучше учить Тору. В данном случае практика плача связана с посещением могилы праведника и его явления во сне с целью передачи учения. Другой способ связаться с мертвым во сне – это договориться при жизни с человеком о том, что после смерти тот придет во сне и расскажет о жизни в будущем мире; многие такие случаи описаны не только в мистической еврейской литературе. Кроме того, мертвые предки или мудрецы могут являться во сне «без приглашения», сообщая сновидцу те или иные толкования или инструкции к поведению. В частности, в «Книге видений» Виталь описывает множество встреч со своим учителем Ицхаком Лурией, который продолжает учить его и после смерти.

2. От описанных физических практик, основанных на цепочке сон – смерть – пророчество – плач, практика посещения могил ведет нас к другой практике, более ментального плана. Речь идет о так называемой практике «йехудим» (соединения) [Патай 2005, 169 – 215]. Один из ее аспектов связан с соединением души мистика с душой умерших праведников для исправления своей души, помощи в толковании Торы, получения инструкций и т. д. Так описывает эту практику Сафрин: «...Я омыл свои руки и прочитал хвалебную молитву. Из-за физической слабости я не мог стоять. Я соединил себя посредством Соединения и связал себя с душой божественного учителя, р. Исаака Лурии. И в результате объединения с ним глубокий сон

сошел на меня, и я увидел множество душ, пока великий страх и дрожь не нашли на меня...» [Jewish Mystical Autobiographies 1990, 281 – 282]. Скорее всего, такая ментальная практика могла дополнять физическую практику посещения могил.

3. Еще одной ментальной практикой является медитация. Так, М. Идель показывает, что итальянский мистик XVI столетия р. Йоханан Алеманно, вслед за некоторыми философами-неоплатониками и авторами ряда магико-герметических текстов, рассматривал сон не как пассивное, а как активное состояние, связанное с определенной подготовкой. Эта подготовка состояла в создании определенного интеллектуального образа путем умственной концентрации на нем в состоянии бодрствования. Этот образ служил своеобразным вопросом, ответ на который давался во сне. Более того, создание такого образа можно метафорически связать с некоторыми магическими практиками, а именно – создание особых мест и предметов (чаще всего скульптуры, например, терафимы в Храме), к которым затем, путем совершения разного рода ритуалов, «притягивалась» божественная энергия либо те или иные духи, которые пророчествовали через эти предметы. Ментальный образ играет роль как раз такого предмета, а медитация – ритуала. Во сне же на спящего нисходит поток некой астральной информации, который концентрируется в заранее подготовленном ментальном образе [Idel 1999, 111 – 128]. Что не менее важно, такой образ действий приписывается пророкам Танаха, особенно Моисею.

Подобные же практики упоминает и Хаим Виталь: он использует медитацию, которая состоит в концентрации на трехкратном чтении отрывка из Мишны, что является подготовкой к задаванию самого разного рода вопросов, ответ на которые может быть получен во сне [Jewish Mystical Autobiographies 1990, 287 – 289]. Сон при это следует непосредственно за медитацией, как ее последствие. М. Идель реконструировал практику задавания вопросов перед сном, состоящую из трех элементов: очищение, пост и медитация над стихами Библии, содержащими 72-буквенное имя Бога.

4. Последняя из описанных практик ведет нас к вербальным практикам. К ним относятся как порождающие сны, так и герменевтические практики. Первый тип описывается Виталем: во время молитвы *йоцер* кантор произносит «кадиш»,

сопровождая молитву мелодией, после чего Виталь впадает в сон и видит Ицхака Лурию, дающего ему поучение о строе-нии души. По-видимому, молитва вызывает своего рода транс, сопровождающийся видениями. Также Виталь упоминает, что Лурья перед сном имел обычай давать каждому из своих учеников отрывок из Торы, соответствующий «корню» души ученика, который тот должен был громко произносить перед сном, дабы во сне на небесах его обучали смыслу этого отрывка. Тем самым ученик достигал исправления своей души, так как у каждой души в Израиле есть свой аспект Торы, и если он не изучен полностью и не исполнен, душа вынуждена переро-ждаться вновь (цит. по: [Grozinger 1994, 48]).

Наконец, следует сказать и о толковании сновидений как особого рода практике. Поскольку толкование есть прежде всего сообщение, высказывание, проговаривание сна, то в толковании соединяется желание и речь [Tishby 1991, 823]: желание, дабы сон исполнился и привел к благу, и речь, со-общающая об этом трем свидетелям, как указано в Талмуде. Однако, в мистике «Зогара» желание означает высшую сефи-ру – Кетер (Корона), а речь – низшую, Малхут (Царство). Тем самым толкование, соединяющие желание и речь или мысль (сефира Хохма, Мудрость) и речь, является теургическим дей-ством, воссоединяющим Бога и его Шхину (Малхут), высшее и низшее проявления Божества, Бога и мир.

Подводя итог, можно сказать, что онейропрактики в ев-рейском мистицизме отражают общую его структуру: так, практика толкования соответствует теургическому направле-нию в каббале, плач и молитва – экстатическому, а медитация в духе Алеманно – магическому. Кроме того, мистические практики, связанные со сновидениями, являются реализацией соответствующих мистических теорий. Открытым остается вопрос о специфичности этих практик именно для еврейского мистицизма и возможных пересечениях с другими мистичес-кими и религиозными традициями.

ЛИТЕРАТУРА

- Grozinger K.-E. Kafka and Kabbalah. N. Y, 1994.*
Idel M. Kabbalah: New Perspectives. New Haven: Yale University Press, 1988.

Idel M. On Mobility, Individuals and Groups: Prolegomenon for Sociological Approach to the 16th century Kabbalah // Kabbalah. 1998. Vol. III. P. 145 – 173.

Idel M. Astral Dreams in R. Yohanan Alemanno's writings // Accademia. 1999. N 1. P. 111 – 128.

Jewish Mystical Autobiographies. N. Y., 1990.

Tishby I. The Wisdom of Zohar / Anthology of Texts. In 3 vols. Oxford, 1991. Vol. II.

Trachtenberg J. Jewish Magic and Superstition. N. Y., 1961.

Ле Гоффе Ж. Средневековый мир воображаемого. М., 2001.

Патаи Р. Иудейская Богиня. Екатеринбург, 2005.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Л'Аура Люмье

СТИХИ

Живопись жизни

Воскрешая вечные сюжеты
На холсте судьбы очередной,
Древний слог Всевышнего Поэта
Поражает разум «новизной»;

Пробуждая музыку преданий,
С партитуры смахивая пыль,
Он оркестром мыслей, чувств, желаний
Дирижирует, рисуя быль:

На сердец ударниках играя,
Красный цвет на холст Творец кладет;
Нервов-струнных строй перебирая,
Линиями формы создает;

Нажимая клавиши желаний,
Полосует черно-белизной;
Златом духовых – огнем дыханий –
Оживляет холст сей Дух Святой:

Оживляет, полотно сжигая,
Приводя в движение покой,
И оркестр безудержно играет –
Льются звуки времени рекой...

Инструменты бранные сгорают,
Как дрова, став музыки костром,
В нотах Партитуры воскресая
Новизной сюжетов о былом...

Воскрешая вечные сюжеты
На холсте судьбы очередной,
Древний слог Всевышнего Поэта
Поражает разум «новизной».

Целебность Цельности (Венчание с Вечностью)

Многоликого безличия безъязыкое язычество
Молча молится безмолвию идеалами идей;
Только, бременностью беременны, видим время мы в безвременье,
Да пределы беспредельные, да бессмертие смертей...

И движением время меряя, входит в двойственности двери «я»,
Раздвоившись в ток движения к единению полюсов
В схватке женщины с мужчиною – в поединке меж едиными, -
Что, целуясь, целят в целостность половин души – полов...

А душа и дальше множится, превратив единство в множество,
И в калейдоскопе тождества суетою предстает...
Чтобы цельность целования исцеляла мироздание –
И с Землей венчался вечностью одинокий Небосвод,

Полнотою исполняясь,
Целостностью исцеляясь
Совершенством совершаясь.

По образу и подобию

Сегодняшнего «я» звучания тональность
Я выберу из сонма сыгранных ролей –
Из сонма воплощений в индиви...дуальность
В формате инкарнаций и смертей:

Примерив естество античного контекста,
Оденусь в пантеон осколочных богов;
Взыскаю таинств герметичного подтекста,
Окутаюсь вуалью трансцендентных снов –

Духовный опыт мой, что временем зовется,
Вдохнет весь спектр оттенков бытия
В теперешний момент, в котором отзовется
Симфония всех нот пережитого «я» –

Так совершенством подводя итог свершений,
Творец, сверкая всеми гранями творений,
Зеркалит вечностью осколочность мгновений,
Открыв пространство в измеренья откровений.

Мисс Мистерия (БлаЖЕНство БоЖЕНственности)

Воспой лучи моих имен –
Я боль твоей священной раны...
Себя оправдывать не стану,
Ведь я древнее, чем закон;

Ведь в венах временем течет
Мой зов, парящий над веками;
В сердцах мое танцует пламя,
Когда друг к другу их влечет;

Бард моим промыслом поет;
Поэт мой бред в сонет вплетает, –
Блаженство тот со мной познает,
Кто в яви снов не предает...

Но бытия (иль быта) плод
Съев с Евой – явью проявленья, –
Дух, уплощаясь воплощеньем,
Деленьем множится в народ,

Что мрет и мрет из года в год,
Рожаем логикой круженья
От низверженья к возвышенью,
Дабы потом наоборот...

И пустоты круговорот
Вращает дней киноэкраны –
Лишь боль твоей священной раны
В рай моим голосом зовет...

Забытье за-бытия

Здесь каждый увидит свой собственный фильм –
Свой собственный фильм под названием «я»,
Вплетая свою уникальную быль
В контекст сценографии бытия;
Здесь каждый познает занятный сюжет –
Занятный сюжет под названьем «судьба»,
И каждый здесь впишет свой автопортрет
В контекст полотна под названьем «толпа»;

И музыку каждый напишет свою
На вечную тему бессмертной любви,
Танцую у смерти и сна на краю
В объятиях возлюбленного виз-а-ви...
 И каждый проснется от общего сна,
 Как только будильник по имени «смерть»
 Сотрет иллюзорный узор с полотна,
 Где чувства зеркалит экранная твердь,
Чтоб каждый увидел здесь собственный фильм –
Свой собственный фильм под названием «я»,
Вплетая свою уникальную быль
В контекст сценографии бытия...

**Магта Маятника Майи, Бинарность Биоса¹,
или Perpetuum mobile vitae
(Вечный двигатель жизни)**

Не в силах отличить провал от вознесенья,
Я жадною душой отыскивал предел;
В предательских тисках свободного... паденья
Я полагал, что ввысь стремительно летел...

И сон не уступил дороги пробуждению –
Бежал я в антимир от истины клинка.
Но снова за полет там принял я паденье –
И бросился назад, чтоб падать в облака...

Дуальность всякий раз от истины спасает
Того, кто от ее единства отлучен:
Плетями перемен обман его гоняет
По полюсам пространств и по кругам времен;

Единой правды мир им надвое расколот,
Из коих лишь в одном он может пребывать;
Любой из двух миров – лишь истины осколок,
А полуистина есть... полублагодать!

¹ «Бинарность» («двойственность») и «Биос» («жизнь») не случайно восходят к единому корню «би» («2»). В русском языке в «двойке» коренится «Движение», также «коррелирующее» с понятием «жизнь» (Движение как ток меж ДВумя полюсами / полами). Сие мимолетное наблюдение автора отражено в названии: «двигатель жизни» – практически «масло масляное»...

Проявлен мир один, второй же не проявлен;
Покинув этот мир, спешу я в мир иной –
И тайное мое становится в нем явным, –
Как в яви телом я, так в таинстве душой;

Как женщина душой, так телом я мужчина,
Потом наоборот – и нету полноты;
И возникает вновь из следствия причина
Моей неистребимой полуправоты...

Р. С. ДУэль ДУальности, да ДВойственность ДВиженья,
Да спицы инь и ян в сансары колесе –
Сей вечный двигатель паденье в вознесенье
Преобразует – и круженьем живы все –
Дует полярностей рождает ток движенья
К соединению во имя возрожденья
Как плюса в минусе, так минуса в плюсе –
И полуистинностью ложно все и все...
И полуявью иллюзорно все и все...

Божественное Одиночество (abSOLute SOLar SOLitude)

На имени Твоем начертана Любовь;
На времени Твоем начертано Бессмертье;
Твоя забава-жизнь толкает в жилах кровь;
В такт пульсу Твоему пульсируют созвездья...

И только для Тебя закрыты все пути.
Куда Тебе идти – ведь все уже свершилось!
Тебя почти что нет – Ты призрак Вечности,
Ты сам собой зачат, Ты сам себе могила...

И чтоб услышать звук, Ты должен зазвучать;
И чтоб увидеть свет, Ты должен излучать;
Ты в состоянии взять лишь то, что отдаешь;
Ты должен разрушать все то, что создаешь...
Чтобы дышать!

Голос Логоса

Мой узник внутренний – мой Бог
Во мне отсчитывает срок
Пожизненного заключенья...

Когда последний час пробьет,
Он тихо душу увлечет
В свои небесные владенья...

А до скончания пути
Рука нам об руку идти
До тождества своей природы...

О, брак мистический, святой -
Брак между Духом и Душой –
Один не ведает развода...

Психея с Эросом в одном
Лице уснут блаженным сном,
Лице божественно-безличном...
Два, как один, один, как ноль,
Ноль, как несыгранная роль, –
Роль Слова, бывшего первичным...

Комплекс Казановы

Покинув Психею, Эрос становится «Казановой» –
Он ищет снова и снова в темницах чужих альковов
Забвенья... Но наслажденье, лишённое вдохновенья –
Вдыхаемого Душою-Психеей благословенья, –
Зеркалит оскал утраты ощеренным ликом страсти,
Коль стрелы его стремлений не целятся в цельность счастья,
Ударилась дни о днище, опущены пустою,
В которой Дух Душу ищет, расставшись с самим собою...

Бездна времени

Когда поманит край измерить взором бездну
Из собственной души глядящую в упор,
Противиться его призыву бесполезно –
Сквозь времени провал сорвется в бездну взор...

И если на челе начертана усмешка,
Не верь ее броне – она хрупка, как сон,
Как шаг, что зачерпнет из пропасти насмешку
Бессмертья пустоты над брэнностью времен...

И пронесутся дни, последствия минуя
На доньшке души таящихся причин, –
А время на челе привычно намалюет
Свой собственный портрет палитрою морщин...

(Л)жизнь (л)животного (л)живота

Quod me nutrit, me restruit¹

Мы сжираем друг друга, чтоб выиграть время, –
Время сжирает нас:
В дар порочному кругу жующих племя
Порождает свой смертный час.

Мы едим все, что проще нас и слабее, –
Жертвам «качеству» несть числа,
Но не счесть и простейших бацилл-плебеев,
Что сжирают людей тела...

«Божества» же души людей сжирают,
Чтоб бессмертье свое... продлить,
Но когда их смертные забывают,
Им становится нечем жить!

Запуская зубы в ткань макрокосма,
Микрокосм сжирает себя,
Чтоб с набитым брюхом ползти к погосту,
Свой же мир как жратву любя...

¹ Что меня питает, меня разрушает (латинская пословица).

К п(р)аху п(р)ах!..

Давай превратимся в животных красиво:
Себя позабыв с мастерством лицедеев,
Отринем высоты бесплотной идеи –
И плотские страсти нахлынут приливом –
Отхлынут отливом в зеркал рефлексии:
Мы больше не Боги – мы просто живые –
Живые заложники смертной стихии...

Сорви ж с меня платье телесных покровов,
Стыдливо скрывающих душу от взглядов,
Формальные формы трехмерных форматов
Сними с моего естества, как оковы!
Сотри с меня грим моих мыслей убогих –
Моих представлений о непредставимом, –
Не тщась исповедать неисповедимость,
Сотри с мироздания пыль онтологий.

Кукольный театр... бабочек

Я люблю красивые наряды:
Лиц и тел земные маскарады,
Воплощений плоские парады,
Жизненного цирка клоунады...

В куклы с телом собственным играя,
Я в него красиво наряжаюсь
И его красиво наряжаю,
За себя кукленку выдавая...

Время же – иллюзии критерий –
Обнуляет пафос лицемерий,
Дабы над куклою игрушечного тела
Душа, как бабочка над куколкой, взлетела

Метафоры метафоры

Амфора духа – метафора ауры –
Плоть моя – плод мой, что с древа познания
Сорван и сожран пожаром желания,

Формы сжирающим времени пламенем,
Дабы изжить метаформы метафоры,
Ауру духа явив вне форм амфоры.

Инвариантность вариативности

Мы не вникаем в знаковость судьбы,
Заучивая мыслей партитуру;
Мы господа идей своих de jure,
De facto – их ленивые рабы!

Наш выбор, став привычкою, твердеет,
Кристаллизуясь в косную идею,
А «consuetudo – altera natura»¹
Определяет бытия фактуру:

Реакций поведенческих набор
Слагается в характерный узор
Механистических конфигураций
И схем привычных тем... без вариаций...

Лишь выбор в творчество дерзая претворить,
Рисуем не функционировать, а жить!..

Страховка от страха

(Мир = равняется мечта – минус страх)

«Быть иль не быть» – не столь важно уже...
Плачет Бетховен сонатой в душе:
«Слуха» лишенный ласкает наш слух
Болью, что в Музы избрал его Дух,
Чтоб захлебнулся в ее красоте
Мир, возражающий страхом мечте!..
На арфе ауры, на органов органе
Иль на флюидов флейте – все равно,
Коль вдохновеньем обожествлено
Прикосновенье к музыки нирване!..

¹ «Consuetudo – altera natura (est)»: «Привычка – вторая натура» (лат.).

Страх страсти

Эти юные древние лица
С жаждой секса и смерти в глазах,
Что готова слезой излиться
На веселья слащавый прах...
Эти древние юные души,
Заплутавшие в пустоте,
Ищут воду, томясь на суше,
Ищут сушу, томясь в воде,
Ищут Бога у черта в пасти,
Ищут дьявола в Небесах,
Чтоб найти в сердцевине страсти
Страх!..

ТрансцЕдева

Танцуя ветром танец страсти
На кострах твоих времен,
Я, как дитя, взыскую власти
И о власти вижу сон...
О, хоть бы оборвался он –
Страх смерти был бы побежден,
Я б танцевала танец страсти
Вне костров твоих времен...

Но танцем жизни мысль рисует
Имена твоих пространств,
В них отражения взыскую,
В бытия впадая транс...
О, хоть бы оборвался он –
Страх жизни был бы побежден,
Я б танцевала танец страсти
Вне пространств твоих имен...

Палитрой смерти жизнь рисуя
В зеркалах твоей мечты,
Я танец святости танцую
На подмостках пустоты...
О, хоть бы оборвался он –
Страх страсти был бы побежден,
Я б танцевала танец страсти
Вне костров твоих корон...

Арт от Стюарт

Бесправьем правды ты была права,
Моя отрубленная голова,
Покинув нестигаемую шею,
Что век за веком гнуться не умеет,
Как будто плаха жизни ей нова...

Чужого малодушия счета
Оплачивая плахой вместо плача,
Безумная, ты не могла иначе:
Ведь жизни надувная пустота
Страшней смертельной твердости Креста!

ПЫлководец без полка

Император без империй,
Полководец без полка
Вдруг в звезду свою поверил,
В корень зря сквозь облака, -
 И звезда ему явила
 Его истинную силу;
 В беспредел врата открыла,
 Выводя из тупика,

Беспредел его империй,
Беспредел его полков
Ждал, когда откроет двери
Тот, кто быть Творцом готов,
 И войдет в свои чертоги,
 Оставляя мир убогий
 Кем-то выдуманных мифов –
 Ради собственных миров!

Император без империй,
Полководец без полка
Вдруг в мечту свою доверил,
Чарам чарки мышьяка, –
 И мечту ему явила
 Духа творческая сила,
 Что глаза на мир закрыла,
 Выводя из тупика.

Император всех империй,
Полководец всех полков
Вдруг в себя – в Творца – поверил,
Сбросив груз земных оков,
И его обожествила
Духа творческая сила,
Что глаза ему закрыла
На предельность тупиков!..

Император без империй – император всех империй;
Полководец без полка – полководец всех полков
Вдруг в звезду свою поверил – вдруг в себя – в Творца поверил,
Пригубивши мышьяка – сбросив груз земных оков, –
И мечту ему явила – и его обожествила
Духа творческая сила – его собственная сила
Что глаза ему закрыла
На предельность тупиков!..

Ожидание неожиданного

Я жду того, что не случится,
Я жду того, что не придет,
Я жду того, чего боится
Мой разум... Время тоже ждет...

Все роли сыграны – нагая
Стою на сцене пустоты:
Саму себя теперь играю –
И эта роль зовется «ты»...

Аплодисментами пощечин
Часы отсчитывают боль;
Совокупляя дни и ночи,
Рисует стрелка цифру ноль.

Ноль – то, чего не существует;
Ноль – то, чего я тщетно жду:
Мне стрелка смерти лик рисует;
Смерть обещает: «Не приду –

Пока есть ты меня не будет,
Ведь я твое небытие:
Моей неподвижностью пребудет
Движенье бытия твое.»

...Стремясь проникнуть в отражение
Движенья в зеркале нуля,
Жду, отрекаясь от движенья...
Смерть оживает: «Буаля!»

Летальность лет, летающих над Летою

Мужское время семенем летит
В живительную женственность пространства,
Изменчивость взрывает постоянство –
И материнство принимает вид
Материи, и пламенем горит
Желание начал соединиться,
И всей своею массою магнит
Приманивает время, чтоб кружиться
В смертельном танце жизни, что летит
К летальному исходу... вечной птицей...

АрмаГед(д)онизм

Конец сквозь начало
Пробьется кинжалом
Последней Строки –
И Автор Творения
Выбросит времени
Черновики:
Эпохи и годы
Обрушатся сводом
Крылатых страниц,
Что пальцы столетий
Смыкали на флейте
Стареющих лиц.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Бигнова Марина Ринатовна (Уфа) – ст. преподаватель, зам. зав. кафедрой истории филиала Московского государственного гуманитарного университета.

Боков Герман Евгеньевич (Санкт-Петербург) – магистр религиоведения, ст. науч. сотрудник Государственного музея истории религий.

Бурая Ольга Владимировна (Киев) – магистр культурологии, студентка Национального университета «Киево-Могилянская Академия».

Вовченко Виталий Анатольевич (Орел) – канд. филос. наук, доцент кафедры религиоведения и теологии Орловского государственного университета.

Волкова Анна Геннадьевна (Москва) – аспирантка филологического факультета МГУ.

Гераськов Сергей Владимович (Донецк) – аспирант кафедры религиоведения Государственного университета информатики и искусственного интеллекта, президент Центра японской культуры «Аматэрасу».

Жданов Вадим Владимирович (Эрланген) – науч. сотрудник Университета Эрланген-Нюрнберг (Германия).

Завгородний Юрий Юрьевич (Киев) – канд. филос. наук, науч. сотрудник Института философии НАН Украины.

Зоря Екатерина Васильевна (Киев) – магистр религиоведения, независимый исследователь.

Ерофеев Константин Борисович (Санкт-Петербург) – канд. тех. наук, преподаватель Католической высшей духовной семинарии «Мария – Царица Апостолов», директор автономной некоммерческой организации «Христианский культурный центр».

Капранов Сергей Витальевич (Киев) – канд. филос. наук, ст. науч. сотрудник Института востоковедения НАН Украины.

Кириллова Ксения Валерьевна (Екатеринбург) – сотрудник молодежного отдела Екатеринбургской епархии РПЦ МП.

Кондратьев Андрей Викторович (Москва) – аспирант кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ.

Косенко Анна Александровна (Донецк) – сотрудник Центра религиоведческих исследований и международных духовных

отношений при Государственном университете информатики и искусственного интеллекта.

Куропаткина Оксана Владимировна (Москва) – науч. сотрудник Центра проблемного анализа и государственно-управленческого проектирования при Отделении общественных наук РАН, аспирант Центра изучения религий РГГУ.

Левченко Елена Викторовна (Москва) – канд. филос. наук, ст. науч. сотрудник Отдела научного сотрудничества и международных связей Института научной информации по общественным наукам РАН.

Махлина Светлана Тевельевна (Санкт-Петербург) – доктор филос. наук, проф. кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств.

Метилка Дмитрий Викторович (Запорожье) – независимый исследователь, председатель религиозной общины прогрессивного иудаизма «Шалом».

Морозов Виталий Николаевич (Санкт-Петербург) – студент кафедры философской антропологии факультета философии и политологии СПбГУ.

Пахомов Сергей Владимирович (Санкт-Петербург) – канд. филос. наук, доцент кафедры философии и культурологии Востока факультета философии и политологии СПбГУ.

Печурчик Юзеф Юзефович (Санкт-Петербург) – канд. филос. наук, доцент, докторант кафедры истории философии факультета философии и политологии СПбГУ.

Скородум Никита Всеволодович (Санкт-Петербург) – член редакции «Альманаха постюнгианской психологии и культуры», независимый исследователь.

Смазнова Ольга Федоровна (Новгород) – канд. филос. наук, доцент кафедры философии Новгородского государственного университета.

Смирных Сергей Владиславович (Санкт-Петербург) – независимый исследователь, член Санкт-Петербургского общества немецкой классической философии.

Стрелкова Анастасия Юрьевна (Киев) – канд. филос. наук, мл. науч. сотрудник Института философии НАН Украины.

Струговщиков Евгений Валерьевич (Санкт-Петербург) – канд. богословия, священник РПЦ МП.

Титаренко Елена Станиславовна (Полтава) – аспирант Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург).

Титомир Евгений Геннадьевич (Киев) – магистр религиоведения, аспирант кафедры религиоведения философского факультета Киевского национального университета.

Халтурин Юрий Леонидович (Екатеринбург) – аспирант кафедры истории философии Уральского государственного университета, ассистент кафедры онтологии и теории познания УрГУ.

Хлезов Александр Алексеевич (Санкт-Петербург) – доктор филос. наук, доцент, зав. кафедрой религиоведения РХГА.

Щепановская Елена Михайловна (Санкт-Петербург) – независимый исследователь, соискатель степени канд. филос. наук на факультете философии и политологии СПбГУ.

Grünwedel Heiko (Erlangen) – M. A., PhD student, Institute of the study in religion, University of Erlangen-Nuernberg, Deutschland).

**МИСТИКО-ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ В ТЕОРИИ
И ПРАКТИКЕ**

История. Психология. Философия

ВТОРАЯ МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
Санкт-Петербург, 23—24 октября 2008 г.

Ответственный редактор *С. В. Пахомов*
Компьютерная верстка *В. В. Волковой*

Подписано в печать 10.06.2009.
Формат 60*84 1/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 19,64.
Заказ №

Отпечатано в типографии «Град Петров»
ООО ИД «Петрополис»
197101, Санкт-Петербург, ул. Б. Монетная,
д. 16, офис-центр 1, пом. 12, тел.: 336-50-34.