



Манон Хеденборг Уайт

КРАСНОРЕЧИВАЯ КРОВЬ

Манон Хеденборг Уайт

КРАСНОРЕЧИВАЯ КРОВЬ

Богиня Бабалон и формирование
женственности в западном эзотеризме



Касталия
Москва
2021

УДК 133.4
ББК 86.41

Манон Хеденборг Уайт
КРАСНОРЕЧИВАЯ КРОВЬ. Богиня Бабалон и формирование женственности в
западном эзотеризме. — М: «Касталия», 2021. — 386 с.

ISBN 978-5-521-16193-5

© Манон Хеденборг Уайт
© Лариса Шемет, перевод, 2021
© Полина Багаева, обложка, 2021
© Андрей Кичо, оформление, оригинал-макет, 2021
© «Касталия» (Москва), 2021



ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ КЛУБ «КАСТАЛИЯ»

ЮНГИАНСТВО. ОККУЛЬТИЗМ.
ТРАНСГРЕССИЯ.

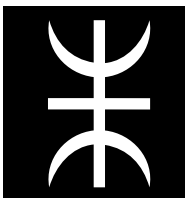
КАСТАЛИЯ

«Касталия» - многомерный культурно-просветительский проект, целью которого является ментальное и духовное обогащение личности посредством синтеза самого широкого спектра знаний - от глубинной психологии до оккультных традиций - оттого, не имеющий аналогов в информационном пространстве.

«КАСТАЛИЯ» - ЭТО:

- **ИЗДАТЕЛЬСТВО**, выпускающее уникальные книги, большинство из которых впервые доступны для русскоязычного читателя благодаря нашим усилиям.
- **ЛЕКТОРИЙ** с регулярно проходящими лекциями в Москве, Санкт-Петербурге и других городах России и ближнего зарубежья.
- **ВИРТУАЛЬНЫЙ ЛЕКТОРИЙ**, где собран весь массив наших видеолекций по юнгианской психологии, символизму таро, алхимии, астрологии и другим духовным наукам. Находясь в любой точке мира, вы можете связаться с нашим координатором и заказать заинтересовавшие вас лекции и курсы.
- **САЙТ**, ежемесячно пополняемый эксклюзивными переводами, авторскими материалами, видеозаписями, книгами и статьями - огромным количеством ценной информации, находящейся в открытом доступе, то есть предоставляемой совершенно бесплатно! Поэтому, даже если у вас нет денег для участия в собраниях нашего клуба или приобретения изданных нами книг, это не станет препятствием на пути познания.
- **ЛУЧШИЕ СПЕЦИАЛИСТЫ** в сфере психологии, астрологии и таро, готовые оказать помощь в преодолении духовного кризиса и расширить ваше представление о самих себе.

Наш проект - это, кроме того, **знак качества**. Сейчас, когда эзотерика в сознании даже образованных людей с трудом отличается от шизотерики, а "духовный эфир" заполнили лазаревы, трехлебовы, ахинеичи, торсуновы и прочие чумакователи и мошенники, наш проект дает уникальную возможность соприкоснуться с серьезными и аутентичными духовными и психологическими школами.



**КАСТАЛИЯ ПРИГЛАШАЕТ К СОТРУДНИЧЕСТВУ
АВТОРОВ, ПЕРЕВОДЧИКОВ, А ТАКЖЕ ОРГАНИЗАЦИИ
ДЛЯ РЕАЛИЗАЦИИ СОВМЕСТНЫХ ПРОЕКТОВ**

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	6
Благодарность	7
Глава 1. Знакомство с Алой Богиней.....	9
Глава 2. Божественные женщины, фэм и блудницы	26
Глава 3. Алая Богиня и вино ее блуда	44
Глава 4. Склоняющиеся персики и женщины с хлыстами.....	90
Глава 5. Ее знамя развернуто.....	133
Глава 6. Кундалини, калас и Кадешим.....	165
Глава 7. Интермеццо	202
Глава 8. «Все идет в чашу»	210
Глава 9. Женское различие.....	236
Глава 10. Обретение раскованности.....	270
Глава 11. Владение и отчуждение	299
Глава 12. «Порох и огонь».....	329
Библиография	353

*Посвящается алым женщинам,
блудницам, которые были,
есть и еще придут.*

Предисловие

В общепринятой дихотомии целомудрия «чистая Мадонна и распутная шлюха» — первая обычно рассматривается как идеальная форма женственности. Однако существует современное религиозное движение, в котором негативный стереотип блудницы инвертирован и превознесен. «Красноречивая кровь» фокусируется на меняющемся понимании женственности и женской сексуальности в интерпретациях богини Бабалон. Концепция центрального божества Телемы (религии, основанной известным британским оккультистом Алистером Кроули (1875–1947)) — Бабалон основана на новой интерпретации Кроули библейской Вавилонской блудницы и связана с освобожденной женской сексуальностью и духовным идеалом страстного союза с бытием.

Анализируя исторические и современные письменные источники, качественные интервью и этнографические полевые исследования в англо-американской эзотерической среде, исследование прослеживает интерпретации Бабалон — от работ Кроули и некоторых из его учеников, включая ученого-ракетчика Джона «Джека» Уайтсайда Парсонса, и загадочного британского оккультиста Кеннета Гранта — до наших дней. Это исследование показывает, что, начиная с 1990-х годов, эзотерики-женщины и эзотерики из ЛГБТ-сообщества оспаривают исторические интерпретации Бабалон, опираясь на феминистские и квир-идеи и концептуализируя женственность по-новому.

Проследивая путь определенного гендерного символа от конца XIX века до наших дней, Манон Хеденбург Уайт исследует изменяющуюся роль женщин в западном эзотеризме и показывает, как эволюционирующие гендерные конструкции повлияли на развитие эзотерики. Сочетая исследования исторического и современного западного эзотеризма с феминистской и квир-теорией, книга проливает новый свет на пути, которыми эзотерические движения и системы мысли развивались с течением времени по отношению к политическим движениям.

Благодарность

Помощь и поддержка, которые я получала на протяжении написания этой книги, были неотъемлемым вкладом в ее завершение. Кафедра богословия Уппсальского университета профинансировала мою докторскую диссертацию, на которой основана эта книга. Мои полевые исследования частично финансировались за счет грантов «Фонда Биргит и Гэда Раузингов для гуманитарных исследований» и Шведской королевской академии наук. Ценную помощь оказали сотрудники библиотеки института Варбурга, Центра Гарри Рэнсома и Исследовательского института Гетти. Маттиас Гарделл, Хенрик Богдан и Ульрика Даль оказывали мне неоценимую поддержку на протяжении всего процесса написания книги. Эгиль Аспрем и Лена Гемзо предложили вычитку текста и полезные отзывы о моей рукописи, а Дэвид Турнфельд, Улла Маннс и Лена Роос задавали мне «коварные» вопросы.

Билл Бриз проявил великодушие, предлагая свое время, ценные комментарии и доступ к архивным материалам. Скотт Хоббс любезно предоставил в мое распоряжение архивные материалы «Фонда Художественного Наследия Марджори Кэмерон и Джона Парсонса». Эта книга появилась благодаря множеству людей, которые участвовали в моем исследовании — служителям Красной Богини. Вы все проявляли исключительное великодушие, а ваше красноречие поражало меня. Многие оказывали мне практическую и эмоциональную поддержку на разных этапах: Амодали; Кэрри Силайн; Карл Абрахамссон; Жюстин Баккер; Кейт Канту; Алкистис Димех и Питер Грей; Гордан Джурджевич; Эрикаф Эдхольм; Мишель Гиллори, Джоан Гиллори и Крис Лейн; Магнус Хеделинд; Лу Хотчкисс-Найвз; Конрад Хертт и Эллен Надель; Ричард Качиньски; Стиан и Тай Кулыстины; Эрнилс Ларссон; София Линсе; Эвелина Лундмарк; Марита и Джон; Йохан Нильссон; Мадлен Перссон; Ми Шаффер; Мелисса и Пол Р.; Марк Шекоян; Венеция Робертсон; и Эрик Остлинг.

Я получила глубокие по содержанию комментарии к черновым главам от Малин Экстром, Пера Факснельда, Крис Джудис, Кеннета Гранхольма и Магнуса Хеделинда, а также от участников семинара по западному эзотеризму в Гетеборгском университете. Также я выражаю признательность участникам семинара по истории религий, проходившего на факультете теологии Упсальского университета, 2013–2017 гг.: Габриэлле Бир, Нильсу Биллингу, Биргитте Фарелиус, Руне Хьярно Расмуссену, Эрнилсу Ларссону, Дэну Лангстрему, Лейфу Норденшторму, Паулине Партанен, Кристиану Пелла, Кристиану Петтерссону, Томасу Полетти Лундстрему, Терезе Роден, Лене Роос, Софии Россхаген и Фердинандо Сарделла.

Я буду вечно благодарна своей семье, и особенно Сюзанне Хеденборг, Оге Радманну, Дамиану Уайту, Ингвару и Гунилле Хеденборг, Маргарет Уайт (в девичестве Дойл), Ребеке Тив и Бернадетт Уайт. Наконец, Фредрик

Грегориус проявил исключительное понимание и сочувствие на протяжении всего процесса. Спасибо за наши странные приключения, от «города Антихриста» до города на семи холмах.¹

Примечания

1. John W. Parsons, “The Black Pilgrimage”.

Глава 1

Знакомство с Алой Богиней

На гористом острове Патмос что в Эгейском море, в первом веке нашей эры, иудеохристианский пророк Иоанн зашел в пещеру. Во тьме его посетили видения — живые картины, предсказывающие неизбежный конец света. Иоанн видит снятие семи печатей, слышит звук семи труб, а также видит многочисленные небесные и адские предзнаменования. Затем ангел ведет Иоанна в пустыню. Свои видения он описывает следующим образом:

3. И повел меня в духе в пустыню; и я увидел жену, сидящую на звере багряном, преисполненном именами богохульными, с семью головами и десятью рогами.

4. И жена облечена была в порфиру и багряницу, украшена золотом, драгоценными камнями и жемчугом, и держала золотую чашу в руке своей, наполненную мерзостями и нечистотою блудодейства ее;

5. и на челе ее написано имя: ТАЙНА, ВАВИЛОН ВЕЛИКИЙ, МАТЬ БЛУДНИЦАМ И МЕРЗОСТЯМ ЗЕМНЫМ.

6. Я видел, что жена упоена была кровью святых и кровью свидетелей Иисусовых, и видя ее, дивился удивлением великим.¹

В библейских «Откровениях» Вавилонская блудница, также известная как «Мать мерзостей», предстает в виде величественной и сексуальной женщины, одетой в роскошные алые одежды и изысканные украшения, сидящей верхом на огромном звере. В «Откровениях», повествующих о ранней церкви, находящейся под гнетом упадочной, жадной и гневливой мирской власти, Вавилонская блудница представляет собой феминизированное и поразительно сексуализированное видение зла. Опыренная «кровью святых», она часто интерпретировалась историками как метафора деспотичного языческого Рима, преследующего христиан.² Перед возвращением Христа Великий Вавилон встречает смерть в огне, разорванный рогами зверя, который ее нес.

В 1909 году британский оккультист, поэт и альпинист Алистер Кроули (1875–1947) отважился забрести — буквально — в дикие места алжирской пустыни в сопровождении своего любовника и ученика-мага, поэта Виктора Б. Нойбурга (1883–1940). Опытный маг и самопровозглашенный «Зверь 666», Кроули был полон решимости изучить енохианскую магию и визионерскую космологию елизаветинских магов Джона Ди (1527–1608/1609) и Эдварда Келли (1555–1597). Почти каждую ночь Кроули читал заклинание чтобы войти в определенный Этир или потустороннее

царство. Вглядываясь в топаз, он описывал своему секретарю Нойбургу видения, в которых фигурировало поразительное множество природных ландшафтов, замков, руин и сверхъестественных существ. 4 декабря Кроули увидел возничего в золотых доспехах с чашей, излучающей мощное красное сияние.

Возничий говорит:

Позволь взглянуть на чашу тому, чья кровь смешана в ней, ибо вино чаши есть кровь святых. Слава Алой Женщине, Бабалон, Матери Мерзости, оседлавшей Зверя, ибо она полила их кровью каждую пядь земли, и созерцай! она смешала ее в чаше своего блуда.³

Высоко над ним Кроули увидел Вавилон, Мать мерзостей, оседлавшую Великого Зверя. Вскоре после этого в транскрипциях он изменил написание ее имени на «Бабалон», и она неоднократно появлялась в его видениях в течение следующих нескольких недель. В 1904 году Кроули расшифровал ключевой священный текст своей религии Телемы, *Liber AL vel Legis* (широко известный как «Книга Закона»). Впоследствии он интегрировал Бабалон в Телему как одно из центральных божеств, богиню, символизирующую магическую формулу страстного союза со всем сущим и инициатическую цель смерти эго через экстатическое соединение с божественным. В мистической системе Кроули этот процесс объясняется как насильственное, так и сексуальное действие — как слив крови в чашу Бабалон и принесение в жертву своей индивидуальности в эротическом союзе с любимым человеком. Точнее, Бабалон олицетворяет священность сексуального влечения и в особенности, освобождения женской сексуальности.

Открытый бисексуал, суровый критик буржуазной нуклеарной модели семьи и викторианско-эдвардианской сексуальной морали, Кроули считал себя пророком новой эры социального и сексуального освобождения. Протестуя против идеала женского целомудрия и пассивности конца 19-го века, Кроули выдвинул бесстыдную Алую Женщину (титул, впервые появившийся в *Liber AL*, которым он называл некоторых самых важных для него любовниц и магических партнерш), как квинтэссенцию телемитской женщины. После 1909 года понятие «Алая Женщина» все больше переплеталось с мистическими доктринами, окружавшими богиню Бабалон. В 1920 году швейцарско-американская школьная учительница Лия Хирсиг (1883–1975), секретарша Кроули, его заместительница и Алая Женщина, взяла на себя роль воплощения Бабалон; вместе они участвовали в серии эротических ритуалов, направленных на продвижение нового эона.

На протяжении двадцатого и двадцать первого веков Телема привлекала небольшую, но преданную группу сторонников со всего мира, а Бабалон привлекала еще больше новых приверженцев. В 1946 году ученый-ракетчик, телемит, и поклонник бульварного чтива Джон Уайтсайд «Джек» Парсонс (1914–1952) провел серию магических ритуалов, направленных на воплощение богини в физическом теле женщины — его возлюбленной и будущей жены, бывшей военно-морской картографки и художницы Марджори

Кэмерон (1922–1995) и Рона Хаббарда (1911–1986), плодовитого писателя-фантаста и будущего основателя Сайентологии.

Восхваление Бабалон как богини ведьмовства и женской эмансипации, а также ранняя кончина Парсонса привели к тому, что он был мифологизирован как «Джеймс Дин» оккультизма. После смерти мужа Кэмерон стала иконой контркультурной арт-сцены Лос-Анджелеса 1960-х годов, сыграв роль Алой Женщины в авангардном фильме режиссера Кеннета Энгера «Торжественное открытие храма наслаждений» (1954). Как и Хирсиг до нее, она утверждала, что была аватаром богини. Кэмерон вызвала восхищение у британского оккультиста Кеннета Гранта (1924–2011), тантриста и приверженца недуалистической философии Адвайт-Веданта, который некоторое время служил секретарем Кроули. В великолепном эклектичном видении Гранта Бабалон предстает тождественной богине Кали; она одновременно является космической силой, связанной с магической силой женских половых органов, и обученной сексуальной жрицей, способной производить особенно мощную магическую субстанцию. Сегодня эти исторические взгляды на Бабалон интерпретируются и критикуются оккультистами всех гендеров, они оживляют богиню при помощи магической практики, используя помаду и подвязки, ножи и флоггеры, пьют и танцуют, а также учатся и занимаются секс-работой.

Название этого исследования, «Красноречивая кровь», происходит от стихотворения Перси Биши Шелли (1792–1822) «Аластор, или Дух одиночества» (1815), которое любил Кроули.⁴ Кровь имеет отношение к символике Бабалон; Кроули описывает ее как опьяненную кровью «святых», которые убили свое эго, чтобы объединиться с ней. Кровь красная — это цвет мантии Алой Женщины. В стихотворении Шелли «красноречивая кровь» красивой женщины-инициатрикс рассказывает «невыразимую историю».⁵ Интерпретация Кроули и более поздние интерпретации Бабалон пытаются вербализовать невыразимое — размывание личностного и гендерного «я» при встрече с божественным.

На протяжении двадцатого и начала двадцать первого веков Бабалон интерпретировалась при помощи терминов любви и уничтожения, смерти и посвящения, крови и секса. Она представлена в разных ролях — как божественная любовница, шлюха, мать, лидер, воительница, дочь и доминатрикс. Хотя Бабалон поочередно описывается как жестокая и нежная, плотская и материнская, непостижимо космическая и глубоко антропоморфная, она (почти) всегда истолковывается как женщина — как богиня. Дискурс вокруг нее носит гендерный характер, и вопросы о значении женственности и женской сексуальности являются и всегда исторически были центральными для него. Она часто связана с представлениями о том, кем являются или должны быть женщины, с меняющимися ролями женщин в двадцатом и двадцать первом веках и женской ролью в оккультной магии. Можно утверждать, что женственность Бабалон, пожалуй, ее самая отличительная черта. Однако ее женственность не одиночна и не статична, но изменчива и многогранна.

Эта книга посвящена интерпретации Бабалон: как она описана в богословских трактатах; в дневниках, исписанных руками, дрожащими

от сверхъестественного опыта, веществ, изменяющих сознание, или сексуального освобождения; из слов, произнесенных шепотом друзьями и любовниками; из чувств, бушевавших в телах, будуарах и висках; из трезвых рассказов, которые я записала на магнитофон, и из моих заметок. Чтобы как-то определить исходный материал для этого исследования, я решила назвать все такие высказывания (вербальные и невербальные) как часть «дискурса Бабалон». ⁶ Это исследование направлено на анализ изменяющейся конструкции женственности и женской сексуальности в дискурсе Бабалон. В нем я пытаюсь понять, как дискурс вокруг богини воспроизводит и бросает вызов гегемонистским представлениям о женственности, и я спрашиваю, предлагает ли дискурс Бабалон альтернативные способы понимания гендера и сексуальности. Исследуемый период — конец XIX века и раннее возникновение религии Кроули, Телемы, по настоящее время. ⁷

Как показало предыдущее исследование, оккультизм конца XIX века не столько отклонялся от современности и не отвергал ее, сколько подчеркивал некоторые из своих основных тем: индивидуализм и свободу воли, а также участие в гендерной и сексуальной политике своего времени. ⁸ Историческая траектория дискурса Бабалон на протяжении двадцатого века нацелена на самую суть ряда подобных противоречий, включая связь женственности с сексуальностью; сексуализированную дихотомию девственницы и шлюхи; феминистскую критику гендерного эссенциализма; поиски концепции женственности, не определяемой в соотношении с мужественностью; квир-женственность; значение женского украшения; поиск теории женской сексуальности, которая прочно связана как с удовольствием, так и с опасностью; «вновь возникающую связь между сексуальным освобождением и более крупными целями социального, политического или психологического освобождения». ⁹ То, что кажется маргинальным, девиантным и диссидентским, раскрывает многое о доминирующей культуре, а меняющиеся интерпретации Бабалон резко высвечивают некоторые из наиболее спорных вопросов позднего западного модернизма, касающихся женственности и сексуальности.

У этой книги три основных цели. Во-первых, в ней объясняется, как древний женоненавистнический символ феминизированного зла был возведен в двадцатом век до уровня богини и сотериологического символа, а также гендерные последствия этих изменений. В исследовании будет проанализировано, что означает, когда греховный символ сексуализированной женственности конструируется как представитель активной угрозы (гендерно обусловленному) социальному порядку и символ идеи духовного восхождения через экстатическое принятие. В феминистских теориях женственность обозначена как проблема, часто концептуализируемая как изнуряющая маска, определяемая мужским взглядом, от которой женщины должны отказаться, стремясь к освобождению. ¹⁰ В этом исследовании, напротив, выдвигается мнение, что феминность многолика, что она не является исключительно гетеросексуальным конструктом и не ограничивается только лишь принадлежностью женщинам, и что она может быть проживаться и быть переработанной такими способами, которые бросят вызов гендерной системе. ¹¹ Анализируя то, как женственность конструируется

в рамках дискурса Бабалон, настоящая книга исследует гендерную деятельность, выходящую за рамки упрощенных бинарных систем подавления и сопротивления. Таким образом, это вклад в то, что антропологиня и исследовательница гендерных вопросов Ульрика Даль назвала «критическим исследованием женственности», которое анализирует взаимоотношения между видами феминности как позиционностями, которые никак не связаны с биологией или гетеросексуальностью.¹² Теоретики-феминистки, такие как Даль, Роза Брайдотти, Люси Иригарей, Донна Харауэй и Кэтрин Уолдби, выступали за необходимость фигураций или «политических фикций», определяющих новые способы решения вопросов гендера и сексуальности. Я проанализирую свой исходный материал, вдохновленный их работами, и вернусь в заключительной главе к вопросу о том, открывает ли дискурс Бабалон новые способы зарождения и существования женственности и сексуальности. Хотя те тысячи людей, которые относятся (или относились) к Бабалон как к богине, немногочисленны по сравнению с представителями мировых религий, этот вопрос имеет более широкое значение для понимания гендерной инверсии в религии и того, как религиозные символы могут генерировать новые способы изображения гендера.

Во-вторых, эта книга вносит свой вклад в изучение западного эзотеризма и оккультизма, анализируя и контекстуализируя наследие одного из его самых влиятельных и противоречивых сторонников двадцатого века. Магическая система Алистера Кроули и его религия Телема представляют собой красочный пример того, как эзотеризм трансформировался под влиянием модернизма. Хотя его часто обвиняли в сексизме как критики, так и сторонники, Кроули внес свой вклад в теологическую концепцию истории западного эзотеризма, который — особенно в позднюю современность — был сформулирован как часть феминистских стремлений бросить вызов гегемонистской гендерной системе. Более того, я утверждаю, что дискурс Бабалон дестабилизирует идеал ограниченной, рациональной и имплицитно мужской субъектности, связывая секс и смерть, экстаз и уничтожение таким образом, который предлагает феминизированное, эротически разрушенное «я» как сотериологический идеал. Проследив развитие теологической концепции в опубликованных и неопубликованных письменных источниках, интервью и этнографических полевых исследованиях, это исследование усложняет представления о гендере и сопротивлении в системе Кроули и ее более поздних интерпретациях, тем самым внося свой вклад в понимание западного эзотеризма как живого и развивающегося религиозного явления.

В-третьих, эта книга делает вклад в изучение гендера в западной эзотерике. Начиная с 1980-х годов, все большее число исследовательниц-феминисток привлекают внимание к роли женщин и гендерным проблемам в религии. Исследования выдвинули на первый план женскую свободу воли (агентность), оспаривая представление о женщинах как о периферийных элементах религиозной жизни.¹³ Однако, за некоторыми заметными исключениями, гендерная проблематика оставалась недостаточно изученной в исследованиях западного эзотеризма.¹⁴ Это исследование стремится показать, как гендерные конструкты формируют эзотерические движения как

на социальном, так и на институциональном уровнях с точки зрения того, как приписываются роли и статусы, а также на уровне символизма и космологии. Проследивая изменение понимания женственности с течением времени, эта книга показывает, как эзотерические мировоззрения меняют и бросают вызов доминирующим представлениям о гендере, и как меняющиеся представления о гендере могут способствовать трансформации эзотерических верований и практик.

Западные эзотеризм, окультизм и магия

Кроули, Телема и дискурс Бабалон принадлежат к семейству религиозных и философских течений, называемых в академической науке «западным эзотеризмом». Этот сложный обобщающий термин отклонился от общепринятых определений и ряда явлений, обычно включаемых в научные обзоры этой категории: герметизм эпохи Возрождения, алхимия и магия; немецкая натурфилософия; Таро; некоторые ветви масонства; розенкрейцерство; теософия; церемониальная магия; спиритизм; и оккультизм XIX века.¹⁵ Многие ученые включают в него ряд связанных течений, таких как позднеантичный неоплатонизм и герметизм, современный сатанизм и неоязычество, а также движения Нового века (Нью-эйдж).¹⁶ Хотя многие из этих явлений сильно различаются по размеру, траектории и мировосприятию, они подчеркивают эмпирическое и трансформирующее знание, или гнозис, связанное с пониманием скрытых секретов вселенной и отношений между человечеством и божественным.¹⁷

Ученые по-разному разграничивают западный эзотеризм. В данном исследовании я буду полагаться на концептуализацию западного эзотеризма Воутером Дж. Ханеграафом как «мусорной корзины современности», включающей набор мировоззрений и эпистемологий, противоположную доминирующей европейской интеллектуальной культуре с ее концептуализацией истинной религии, чистой науки и рациональности Просвещения. Ханеграаф определяет западный эзотеризм как «отвергнутые знания», изначально полученные в результате полемических процессов выхода из эпистемологии и систем знаний, которые протестантские антиапологеты сначала отвергли как ересь или грех, а мыслители Просвещения позже осудили как иррациональные или суеверные.¹⁸ Эта модель (которая меньше связана с определением того, что характеризует эзотеризм как объект, чем с изучением его восприятия на протяжении всей истории) поднимает вопрос о том, что общего у различных выражений «эзотеризма», если у них вообще есть что-то общее.¹⁹ Однако Ханеграаф подчеркивает, что содержимое «мусорной корзины современности» не было отвергнуто случайным образом, но имеет важные характеристики, в частности то, что Ханеграаф называет космотеизмом или панентеизмом и понятием спасительного гнозиса.²⁰ Эти представления играют важную роль в мировоззрении и учениях Кроули, а также в дискурсе Бабалон.

В эпоху Возрождения и раннего модернизма многие сторонники этих «еретических» или суеверных верований не признавали друг друга частью единого движения. Однако благодаря вышеупомянутому процессу культурного разъединения сторонники этих «отвергнутых» эпистемологий все больше и больше осознавали себя частью контркультурной традиции. Таким образом, в девятнадцатом веке эзотеризм превратился в самосознающую и самостоятельную религиозную субкультуру. Это движение, которое можно идентифицировать как отдельную ветвь эзотеризма, обычно называют оккультизмом, и его появление тесно связано с французским церемониальным магом Альфонсом Луи Константом (1810–1875), также известным как Элифас Леви.²¹ В соответствии с Ханеграафом, я рассматриваю оккультизм как совокупность «всех попыток эзотериков прийти к соглашению с расколдованным миром, попытки обычных людей найти смысл в эзотеризме с точки зрения расколдованного светского мира».²² Это определение указывает на специфические формулировки западного эзотеризма в модернизме, точно охватывающие Телему и связанные с ней явления. В этом исследовании я анализирую работы исторических и современных религиозных практиков, как эзотериков в целом и оккультистов в частности, начиная с главы 3 и далее — в хронологическом порядке, начиная с Кроули и тех, кто позже интерпретировал его идеи. Для стилистического разнообразия я иногда буду использовать эти термины попеременно, когда говорю о современном эзотеризме.

В последние годы определение «западный» в термине «западный эзотеризм» стало предметом пристального внимания.²³ Признавая проблемы, присущие этой концепции, я считаю, что можно сохранить определение «западный», признавая «запад» как изменчивую и аморфную территорию, чьи точные границы не могут быть окончательно определены, и которая связана с другими частями мира.²⁴ Это видно в исходном материале этого исследования, который включает концепции и символы извне, хотя является англоязычным и социально произведенным на геокультурном «западе». Тем не менее, требуются дальнейшие исследования эзотеризма за пределами Европы и Северной Америки, которые объяснили бы колониальную и расистскую динамику, имевшую фундаментальное значение для появления таких категорий, как иррационализм и суеверие.²⁵

Кроули назвал свою систему инициации «магией», определив эту концепцию как «науку и искусство вызывать изменения в соответствии с волей».²⁶ Почти все оккультисты, рассматриваемые в этом исследовании, используют некоторые вариации термина «магия» в отношении самих себя, имея в виду как всеобъемлющее мировоззрение, так и конкретные практики, включая формализованные ритуалы, прорицание, заклинания, астральную проекцию и медитацию. Концептуальная история магии, печально известной неуловимой категории, частично совпадает с историей западного эзотеризма. Антропологи девятнадцатого и начала двадцатого веков, такие как Э. Б. Тайлор (1832–1917) и Джеймс Г. Фрейзер (1854–1941), качественно различали магию, религию и науку, хотя с тех пор эта трехсторонняя модель была отвергнута как сомнительная и идеологическая. Как искусственно созданная категория, магия пересекается с колониализмом и очернением

социальных практик женщин, бедняков и «цветных» людей.²⁷ Однако самореферентное использование термина «магия» на Западе восходит к поздней античности. Таким образом, религиовед Бернд-Кристиан Отто предлагает термин «западная научная магия» как ярлык для исторически и культурно расположенной на Западе и специализированной традиции, которую он считает одним из основополагающих дискурсов западного эзотеризма.²⁸

В модернизме социально сконструированное разделение между религией, наукой и магией имело продуктивные последствия.²⁹ Многие из оккультистов, с которыми я говорила, неявно опираются на инвертированное определение Фрейзера магии как отдельной от религии. Тем не менее, большинство из тех, с кем я разговаривала, не особо озабочены окончательным разграничением понятий. Таким образом, в настоящем исследовании я определяю термин «магия» в соответствии с эмическим его использованием в моем исходном материале, используя его для обозначения *набора (в основном неинструментальных) практик, направленных на создание нуминозного опыта или осуществление изменений, материальных или духовных, в соответствии с волей мага, а также лежащей в основе эпистемологии, которая ставит под сомнение гегемонистское разделение природы и культуры, агентов и объектов, описательным, перформативным языком и субъектами, и которая подчеркивает потенциал отдельного субъекта для духовной самотрансформации.*³⁰ Я не стремлюсь определять магию как существенно или функционально отличную от религии или западного эзотеризма, а скорее стараюсь оставаться как можно ближе к эмическому использованию этого термина.

О методологии

Мое исследование включает несколько разновидностей исходного материала.

Во-первых, я проанализировала исторические труды, как опубликованные, так и неопубликованные, а также современные оккультные тексты, которые включают описания и сценарии ритуалов. Я оценивала релевантные письменные материалы для этого исследования на предмет тематического содержания, богатства и относительной важности конкретного текста для последующего развития дискурса Бабалон. Также я анализировала, какие тексты чаще всего упоминались в других текстах, которые я изучала. Например, некоторые тексты Кроули прямо или косвенно упоминаются почти во всех более поздних текстах, касающихся Бабалон, и они были изучены мной более тщательно. Я проанализировала тексты, написанные до 30 июня 2016 года. К письменным исходным материалам и записанным интервью был применен качественный контент-анализ.³¹ Соответственно, мой метод заключался в чтении и перечитывании (по мере появления новых тематических элементов и вопросов) соответствующих текстов и выявлении сходств, разногласий, центральных тем «и точек напряжения».

Во-вторых, я провела полуструктурированные интервью с 18 оккультными практиками.³² Каждое интервью, записанное и затем расшифрованное,

длилось примерно от 40 минут до 2 часов 30 минут. В этом исследовании мои собеседники цитируются как Алан, Алкистис Димех, Амодали, Эми, Эш, Шарлотта, Эрика М Корнелиус, Фрейя, Хелен, Генри, IA0131, Мэри, Майк, Питер Грей, Сэм, Сандра, Софи и Стив. Десять моих собеседников идентифицируют себя как «женщина», семь как «мужчина» и один как «гендерквир». На момент интервью их возраст составлял от 26 до 59 лет. Десять были связаны с Ordo Templi Orientis (OTO), а трое были в прошлом членами этой организации.³³ Некоторые из моих респондентов на момент интервью, либо ранее, были связаны с другими телемитскими или эзотерическими группами. Чаще всего, помимо ОТО, респонденты заявляли о связи с организациями, ведущими начало от Ордена Кроули АА.³⁴ Другие практиковали магию в неформальных группах — с друзьями или партнерами, или (реже) в одиночку.

Большинство моих собеседников имели вовлеченность в оккультизм и / или телему на уровне выше среднего.³⁵ На момент интервью как минимум пятеро из моих собеседников были рукоположены в духовный сан Ecclesia Gnostica Catholica (EGC) — Гностической Католической Церкви — церковной ветви ОТО. Один был епископом. Некоторые из моих собеседников с тех пор были рукоположены в сан.³⁶ Среди посвященных ОТО несколько занимают или занимали руководящие должности в своих местных организациях. В 2018 году более половины моих собеседников были активно практикующими эзотериками уже более десяти лет, при этом небольшое число практиковало уже более 20 лет. Некоторые из них являются авторами или издателями письменных эзотерических материалов. Почти у всех респондентов есть или раньше были романтические партнеры, которые являются оккультистами, и почти все подтверждают, что ежедневно совершают те или иные магические действия. Большинство из них имеют университетское образование, почти половина из них имеет ученую степень. Мои собеседники — это студенты или профессионалы, работающие в сфере психического и физического здоровья, образования, искусства, издательского дела, ИТ/программирования и секс-бизнеса. Примерно треть моих собеседников состоят или ранее состояли в немоногамных отношениях по обоюдному согласию, и, по крайней мере, столько же не идентифицируют себя как «исключительно гетеросексуальные».

Я анонимизировала почти всех собеседников и всех людей, с которыми я разговаривала в более неформальной обстановке (см. следующий абзац). Исключение составляют, во-первых, Амодали и IA0131, которые публикуют оккультные труды под этими магическими именами (не являющимися их официальными именами), и просили цитировать их именно так. После получения явного согласия я также сделала исключения для трех интервьюируемых, которые открыто заявляют о своем статусе оккультистов и опубликовали многочисленные оккультные труды под своими «настоящими» именами. Это Эрика М Корнелиус, Питер Грей и Алкистис Димех. Мои интервью с этими людьми касались тем, обсуждаемых в их работах, поэтому я проанализировала сами интервью и работы интервьюируемых в сочетании друг с другом.

В-третьих, я провела пять месяцев этнографических полевых исследований в телемитской среде США, включая наблюдение и неформальные беседы с бесчисленным множеством телемитов. Мои полевые исследования в основном проводились в Северной Калифорнии, где я взаимодействовала с членами шести телемитских групп, включая три местных организации ОТО и три независимые группы. Долголетие, географическая близость и преобладание телемитских групп в этом районе сделали полевые исследования плодотворными.³⁷ Во время моего визита я посещала ритуалы, классы, семинары, беседы и общественные мероприятия, иногда несколько раз в неделю, и я периодически жила дома у телемитов.

В этнографических исследованиях социальная позиционность самих ученых признается влияющим фактором при сборе исходного материала. Я шведско-австралийская (цисгендерная) женщина, феминистка и историк религии с университетским образованием, из среднего класса. Таким образом, моя социальная позиционность близка тем людям, которых я интервьюировала или с которыми я общалась иным способом, а также тому, что типично для современного оккультизма, как показало предыдущее исследование.³⁸ Я проводила свои полевые исследования как сторонняя наблюдательница и не искала инициации ни в одной из групп, с которыми взаимодействовала. По этическим и практическим причинам я постоянно заявляла о том, что провожу исследования.

Технические термины и демаркация

В этом исследовании термины «трансгендер» и «транс» будут использоваться (и взаимозаменяться) для обозначения лиц, которые не идентифицируют себя с полом, установленным при рождении, включая тех, кто желает пройти или прошел гормональную и / или хирургическую терапию, направленную на изменение своей внешности или конституции в соответствии с гендерной идентичностью, а также лиц, которые не подвергались такому лечению и не желают этого. Термин «цисгендер» будет применяться к лицам, гендерная идентичность которых совпадает с полом, определенным при рождении. Я буду использовать термин «гендер-квир» для обозначения лиц, которые не идентифицируют себя ни с мужчинами, ни с женщинами.³⁹ Я буду применять термин «квир» в более широком смысле к конфигурациям пола и сексуальности, которые вытесняют и «беспокоят» доминирующие концепции гетеросексуальности и бинарного гендера (при этом признается, что социальные конфигурации могут воспроизводить и ниспровергать доминирующую гендерную логику). Однако я намеренно воздерживаюсь от более точного определения термина «квир», поскольку это противоречит его цели — бросить вызов гегемонистским категориям.⁴⁰

Основной священный текст Телемы, полученный Кроули в 1904 году, именуется «Книгой Закона» или «Тройной Книгой Закона».⁴¹ Оригинальное полное название книги *Liber AL vel Legis, sub figura CCXX*,

as delivered by XCIII=418 to DCLXVI.⁴² Факсимиле рукописи было впервые опубликовано в периодическом издании Кроули The Equinox I, no. 7, в 1912 году.⁴³ В 1919 году Кроули изменил латинское название работы на *Liber AL vel Legis* после открытия, сделанного его учеником и «магическим сыном» Чарльзом Стэнсфелдом Джонсом (1886–1950), он же Брат Ахад.⁴⁴ Я буду называть эту работу *Liber AL* или просто AL на протяжении всего исследования, в том числе ссылаясь на текст до 1919 года. *Liber AL* была опубликована в многочисленных изданиях, которые различаются по нумерации страниц, но остаются неизменными в нумерации стихов, и поэтому я буду цитировать работу по главам и стихам (например, AL III:43)⁴⁵. Для своей ссылки я использовала издание 2004 года, приуроченное к столетию книги (издательство Weiser / Red Wheel).⁴⁶

Исследования Енохианских Видений Кроули сохранены в книге «Видение и голос» (сокращенно «Видение»). Оригинал рукописи хранится в Центре Гарри Рэнсома Техасского университета в Остине.⁴⁷ Текст был впервые опубликован как приложение к книге The Equinox I, no. 5 в 1911.⁴⁸ Впервые он был переиздан с комментарием Кроули в 1952 году, а затем в 1972 году.⁴⁹ Все цитаты в этом исследовании взяты из издания Сэмюэля Вейзера 1998 года (издано Numenaeus Beta), которое остается наиболее точной версией текста.⁵⁰ Ключевые отрывки были сопоставлены с оригинальной рукописью для обеспечения точности. Как упоминалось выше, Кроули не использовал имя «Бабалон» по отношению к богине до 1909 года. В 12-м Этире впервые упоминается ее имя — обычно оно пишется как Babylon, а после пересмотра 10-го Этира Кроули изменил написание на Babalon.⁵¹ Поскольку Кроули точно отождествлял Babylon 12-го Этира с Babalon, я, чтобы избежать путаницы, я буду использовать последнее написание — Бабалон — рассматривая «Видения» в главе 3.

Во многих текстах Кроули использует местоимения мужского рода по отношению к человечеству, отдельному гипотетическому человеку или духовному исследователю.⁵² Это согласуется с давней традицией английского языка относить местоимения мужского рода к гендерно нейтральным, а женского рода — гендерно маркированным. Феминистки отмечают, что эта лингвистическая традиция дает привилегии маскулинности, позиционируя ее как нормативность, а феминность — как отклонение. Дискурс Бабалон существует в религиозном контексте, в котором полу или гендерной идентичности иногда придается большое значение. Таким образом, уместно провести различие между общим использованием местоимений мужского рода и тем, когда автор или практик конкретно ссылается на исследователя-мужчину. На протяжении всего исследования я буду использовать множественное число — они / им / их, когда пол упомянутого человека неясен или не имеет значения.⁵³

Эта книга анализирует оккультизм и дискурс Бабалон в основном применительно к Соединенным Штатам и Великобритании. Все проанализированные исходные тексты написаны на английском языке. Мои выводы могут отличаться в зависимости от геокультурной направленности источника, и я надеюсь, что различия между эзотерическими движениями по всему миру будут изучены в моих следующих исследованиях. Хотя я иногда

ссылаюсь на онлайн-материалы, я не проводила систематических онлайн-исследований.

Наконец, дискурс Бабалон возник из телемитской среды (и пересекается с ней), в которой существуют многочисленные концепции божественности, включая божественное женское начало. Сосредоточение внимания на другой телемитской богине, вероятно, выявит различные проблемы и противоречия, которые, возможно, будут изучены в будущих исследованиях.

Краткое содержание книги

В главе 2 излагается теоретическая основа этого исследования. В главах с 3 по 6, более или менее хронологически, рассматриваются исторические интерпретации Бабалон, иногда они наслаиваются друг на друга из-за того, что обсуждаемые люди жили в один и тот же период времени. Учитывая, что Кроули — самый плодовитый оккультный писатель, обсуждаемый в настоящем исследовании, а также из-за того, что центральное место в его более поздних сочинениях занимает Бабалон, две главы настоящей книги (3 и 4) посвящены Бабалон в системе Кроули. В этих главах освещается период 1898–1947 гг., с особым акцентом на период 1909–1924 гг. Глава 3 завершается на 1909 году — это год написания «Видения» и первых явных упоминаний Кроули о богине.⁵⁴

В главах 5 и 6 анализируются два наиболее важных исторических оккультиста в дискурсе Бабалон после Кроули: Джек Парсонс и Кеннет Грант. Первая из этих глав посвящена в основном периоду 1946–1952 гг., а вторая в первую очередь освещает серию литературных произведений, созданных в период 1972–2002 гг. В главе 7 представлена справочная информация о современной Телеме и дискурсе Бабалон. В главах 8–11 анализируется мой современный исходный материал, исследуются тексты, этнографические данные и интервью. Хотя определение «современный период» проблематично, я соглашаюсь с историком религии Эгилем Аспремом, который отмечал его начало в 1990-х годах (когда окончание холодной войны и наступление цифровой эпохи произвели революцию в коммуникации, в том числе в сфере оккультных идей).⁵⁵ Хронология несколько нарушена: большая часть материала, проанализированного в этих главах, была подготовлена после 2002 года, но некоторое количество обсуждаемых работ было написано во второй половине 1990-х годов (до конца главы 6). Главы 8–11 структурированы не хронологически, а тематически, в соответствии с точками напряжения, которые я обнаружила в современном дискурсе Бабалон. Это идея (женского) принятия (глава 8); гендер-критический пересмотр женственности (глава 9); женская сексуальность (глава 10); тело и технологии гендера, основанные на описаниях четырех ритуалов (глава 11). Глава 12 завершает это исследование анализом траектории дискурса Бабалон в связи с изменением представлений о женственности и сексуальности с XIX века до наших дней.

Примечания

1. «Откровение Иоанна» 17:3–6. В своих исследованиях Кроули использовал Библию короля Якова (переведенную на английский под патронажем короля).
2. Richard Bauckham, “Revelation” в *The Oxford Bible Commentary*, под ред. John Barton и John Muddiman (Oxford: Oxford University Press, 2007), 1287–1305; Paul Brooks Duff, *Who Rides the Beast? Prophetic Rivalry and the Rhetoric of Crisis in the Churches of the Apocalypse* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2001). Протестантские антипаписты ассоциировали Блудницу с Римской церковью. Эллис Хэнсон, «Оскар Уайльд и Алая женщина», *Journal of Homosexuality* 33, вып. 3–4 (1997): 121–137.
3. Aleister Crowley, *The Vision and the Voice: With Commentary and Other Papers: The Equinox, Volume IV Number II*, изд. Hymenaeus Beta (York Beach, ME: Samuel Weiser, 1998), 149.
4. Percy Bysshe Shelley, “Alastor, or the Spirit of Solitude”, в *The Complete Poetical Works of Percy Bysshe Shelley*, под ред. Thomas Hutchinson (London; New York; Toronto; Melbourne: Oxford University Press, 2014), 18. Эта фраза изначально появилась в произведении Джона Донна (1572–1631) «Элегия о госпоже Элизабет Друри».
5. Aleister Crowley. *The Confessions of Aleister Crowley: An Autohagiography* (London: Arkana, 1989), 228, 334, 415, 653.
6. Я буду использовать минимальную дефиницию дискурса как «особого способа говорить о мире и понимать мир (или аспект мира)». Marianne W. J rgensen and Louise Phillips, *Discourse Analysis as Theory and Method* (London: SAGE Publications, 2002), 1.
7. В 2016 году я закончила сбор материалов.
8. Например: Hugh B. Urban, *Magia Sexualis: Sex, Magic and Liberation in Modern Western Esotericism* (Berkeley: University of California Press, 2006); Alex Owen, *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern* (Chicago: University of Chicago Press, 2004).
9. Urban, *Magia*, 257.
10. Susan Brownmiller, *Femininity* (New York: Ballantine Books, 1985); Catharine A. MacKinnon, “Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory”, вып. 7, no. 3 (1982): 515–544; Sandra Bartky, “Foucault, Femininity and the Modernization of Patriarchal Power”, в *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, под ред. Irene Diamond and Lee Quinby (Boston: Northeastern University Press, 1988), 61–86; Iris Marion Young, “Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality”, *Human Studies* 3, no. 2 (1980): 137–156.
11. Mimi Schippers, *Rockin’ Out of the Box: Gender Maneuvering in Alternative Hard Rock* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2002); Mimi Schippers и Erin Grayson Sapp, “Reading Pulp Fiction: Femininity and Power in Second and Third Wave Feminist Theory”, *Feminist Theory* 13, no. 1 (2012): 27–42; Mimi Schippers, “Recovering

- the Feminine Other: Masculinity, Femininity, and Gender Hegemony”, *Theory and Society* 36, no. 1 (2007): 85–102.
12. Ulrika Dahl, “Turning Like a Femme: Figuring Critical Femininity Studies”, *NORA — Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 20, no. 1 (2012): 57–64.
 13. Cp.: Ursula King, “Gender and Religion: An Overview”, в *Encyclopedia of Religion*, под ред. Lindsay Jones (Detroit: Macmillan Reference, 2005), 3296–3310; Lena Gemz e и Marja-Liisa Keinanen, “Contemporary Encounters in Gender and Religion: Introduction”, в *Contemporary Encounters in Gender and Religion: European Perspectives*, под ред. Lena Gemz e, Marja-Liisa Keinanen, и Avril Maddrell (Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2016), 1–28.
 14. Cp.: Jay Johnston, “A Deliciously Troubling Duo: Gender and Esotericism”, в *Contemporary Esotericism*, под ред. Egil Asprem и Kennet Granholm (Abingdon; Oxon.: Routledge, 2014), 410–425; Jay Johnston, “Gender and the Occult”, в *The Occult World*, под ред. Christopher Partridge (Abingdon, Oxon.; New York: Routledge, 2015), 681–691. See Owen, *Place; Urban, Magic*; Joy Dixon, *Divine Feminine: Theosophy and Feminism in England* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001); Siv-Ellen Kraft, *The Sex Problem: Political Aspects of Gender Discourse in the Theosophical Society 1875–1930* (PhD diss., University of Bergen, 1999); Gibbons, *Gender in Mystical and Occult Thought*; и Timbers, *Magic and Masculinity*.
 15. Например: Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism* (Albany: State University of New York Press, 1994); Arthur Versluis, *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2007); Kocku von Stuckrad, *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge* (London; Oakville, CT: Equinox, 2005); Nicholas Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2008); Henrik Bogdan, *Western Esotericism and Rituals of Initiation* (Albany: State University of New York Press, 2007), 5.
 16. Например: Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (Leiden; New York: E. J. Brill, 1996).
 17. Wouter J. Hanegraaff, “Introduction” в *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, под ред. Wouter J. Hanegraaff (Leiden: Brill, 2005), II–XIV.
 18. Wouter J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
 19. Cp.: Olav Hammer, “Deconstructing ‘Western Esotericism’: On Wouter Hanegraaff’s *Esotericism and the Academy*”, *Religion* 43, no. 2 (2013): 241–251; Marco Pasi, “The Problems of Rejected Knowledge: Thoughts on Wouter Hanegraaff’s *Esotericism and the Academy*”, *Religion* 43, no. 2 (2013): 202.
 20. Hanegraaff, *Esotericism*.
 21. Wouter J. Hanegraaff “Occultism” в *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, под ред. Wouter J. Hanegraaff (Leiden: Brill, 2005), 887–888.

22. Hanegraaff, New, 422.
23. Например: Kennet Granholm, "Locating the West: Problematizing the Western in Western Esotericism and Occultism" в *Occultism in a Global Perspective*, под ред. Henrik Bogdan и Gordan Djurdjevic (Durham; Bristol, CT: Acumen, 2013), 17–36; Egil Asprem, "Beyond the West: Towards a New Comparativism in the Study of Esotericism", *Correspondences* 2, no. 1 (2014): 3–33; Wouter J. Hanegraaff, "The Globalization of Esotericism", *Correspondences* 3 (2015): 55–91.
24. Ср.: «западный» у Bernd-Christian Otto, "Historicising 'Western Learned Magic': Preliminary Remarks", *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism* 16 (2016): 161–240.
25. Ср.: Stephen C. Finley, Margarita Simon Guillory и Hugh R. Page, "Introduction: Africana Esoteric Studies. Mapping a New Endeavor" в *Esotericism in African American Religious Experience: "There Is a Mystery"*, под ред. Stephen C. Finley, Margarita Simon Guillory и Hugh R. Page (Leiden: Brill, 2015), 1–22.
26. Aleister Crowley, *Magick: Liber ABA*, под ред. Hymenaeus Beta (York Beach, ME: Samuel Weiser, 1994), 128.
27. Книги по истории магии, например: Michael Stausberg and Bernd-Christian Otto, под ред., *Defining Magic: A Reader* (Sheffield; Bristol: Equinox, 2013); Randall Styers, *Making Magic: Religion, Magic, and Science in the Modern World* (New York: Oxford University Press, 2004); Henrik Bogdan, "Introduction: Modern Western Magic", *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism* 12 (2012), 1–16.
28. Otto, "Historicising".
29. Ср.: Bogdan, "Modern Western Magic", 11–12.
30. Ср.: Styers, *Making*.
31. Ср.: Alan Bryman, *Social Research Methods* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2016), 694.
32. Методология моих интервью основана на Steinar Kvale, *Den kvalitative forskningsintervju* (Lund: Studentlitteratur, 1997).
33. История и важность Ordo Templi Orientis (OTO) объясняется в главах 4 и 7.
34. Структура A...A... (Argentum Astrum) описана в главе 3.
35. См. главу 7.
36. Исторические корни Ecclesia Gnostica Catholica (Гностической Католической церкви) исследуются в главе 4, разделе «Чаша, Грааль и Эвхаристия».
37. См.: J. Edward Cornelius, под ред., "In the Name of the Beast: A Biography of Grady Louis McMurtry, a Disciple of Aleister Edward Crowley: Volume One, 1918–1962", *Red Flame* 12 (2005).
38. См. главу 7.
39. Для контекстуализации этих терминов см.: Julia Serano, *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity* (Emeryville, CA: Seal Press, 2007).
40. Ср.: Michael Warner, под ред., *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

41. AL I:35; 11:38; 111:39.
42. Aleister Crowley, *ΘΕΛΗΜΑ [Thelema]*, том 3 (London: privately printed, 1909).
43. Факсимиле было включено в Aleister Crowley, "The Temple of Solomon the King (Continued)", *The Equinox* I, no. 7 (1912): 355–400a.
44. Мнение Кроули о восприятии текста: Aleister Crowley, *The Equinox of the Gods* (London: OTO, 1936). Слово "AL" обсуждается в Crowley, *Magick: Liber ABA*, 422–425. Также, см.: *Frater Achad, Liber 31 and Other Related Essays* (San Francisco: Level Press, 1974).
45. Cp.: Richard Kaczynski, *Perdurabo: The Life of Aleister Crowley*, 2-е изд. (Berkeley, CA: North Atlantic Books, 2010); Henrik Bogdan и Martin P. Starr, под ред., *Aleister Crowley and Western Esotericism* (New York: Oxford University Press).
46. Aleister Crowley, *The Book of the Law: Liber Al vel Legis: With a Facsimile of the Manuscript as Received by Aleister and Rose Edith Crowley on April 8, 9, 10, 1904 E.v. Centennial Edition* (York Beach, ME: Red Wheel/Weiser, 2004).
47. Aleister Crowley и Victor B. Neuburg, "The Vision and the Voice, Being the Cries of the Thirty Aethyrs", 1909, коллекция Алистера Кроули, серия 1, коробка 5, Центр Гарри Рэнсома, Техасский университет в Остине.
48. Aleister Crowley, "The Vision and the Voice. Liber XXX Aerum vel Saeculi sub figura CCCXVIII, Being of the Angels of the 30 Aethyrs", *The Equinox* I, no. 5 (1911).
49. Aleister Crowley, *The Vision and The Voice: Liber XXX Aerum sub figura CCCXVIII Being of the Angels of the 30 Aethyrs* (Barstow, CA: Thelema Publishing Company, 1952); Aleister Crowley, *The Vision and the Voice*, под ред. Israel Regardie (Dallas: Sangreal Foundation, 1972).
50. Aleister Crowley, *The Vision and the Voice: With Commentary and Other Papers: The Equinox, Volume IV Number II*, под ред. Hymenaeus Beta (York Beach, ME: Samuel Weiser, 1998).
51. См.: "The Cry of the 10th Aethyr, That Is Called ZAX" in Aleister Crowley and Victor B. Neuburg, "The Vision and the Voice, Being the Cries of the Thirty Aethyrs", 1909, коллекция Алистера Кроули, серия 1, коробка 5, папки 1–3, Центр Гарри Рэнсома, Техасский университет в Остине. Также, см: Crowley, *Vision*, 170.
52. Например, см.: Aleister Crowley, "Liber B vel Magi sub figura I", *The Equinox* I, no. 7 (1912): 5–9; Aleister Crowley, "Liber Cheth vel Vallum Abiegni sub figura CLVI", *The Equinox* I, no. 6 (1911): 23–27; Aleister Crowley, "Liber Nu sub figura XI", *The Equinox* I, no. 7 (1912): 11–20; Aleister Crowley, "Liber V vel Reguli", в Aleister Crowley, *Magick: Liber ABA*, под ред. Hymenaeus Beta (York Beach, ME: Samuel Weiser, 1994), 561–571; Aleister Crowley, "Liber LXXVII, OZ", в Aleister Crowley, *Magick: Liber ABA*, под ред. Hymenaeus Beta (York Beach, ME: Samuel Weiser, 1994), 677.
53. Cp.: Anna Livia, *Pronoun Envy: Literary Uses of Linguistic Gender* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2001).

54. Также совпадает с периодом становления магической карьеры Кроули, во время которого он перешел от внимания к своему личному посвящению к своей самопровозглашенной роли пророка и основателя Телемы. Ср.: Marco Pasi, *Aleister Crowley and the Temptation of Politics* (Durham, UK: Acumen, 2014), 26.
55. Egil Asprem, “Contemporary Ritual Magic”, in *The Occult World*, под ред. Christopher Partridge (Abingdon, Oxon.; New York: Routledge, 2015), 382–395.

Глава 2

Божественные женщины, фэм и блудницы

Теоретическое обоснование множественной женственности

Цель этой главы — очертить теоретическую основу исследования, основанного на критическом изучении феминности. Заявление Симоны де Бовуар о том, что «женщиной не рождаются, а становятся» отражает преобладающую парадигму гендерных исследований и смежных областей, о том, что концепции мужественности и женственности являются социальными конструктами, а не вневременными проявлениями естественной сути.¹ Как отмечает Ульрика Даль, женственность «имеет плохую репутацию в феминистской теории; слишком часто она связана с явлениями, которые феминизм стремится устранить: подчинение, сексуализация, объективация, превращение в товар, уязвимость и так далее».² В 1982 году влиятельная американская радикальная феминистка и правозащитница Кэтрин МакКиннон определила феминность следующим образом:

В социальном плане женственность означает феминность, что означает привлекательность для мужчин, что означает сексуальную привлекательность, что означает сексуальную доступность на условиях мужчин. Что определяет женщину таким образом, то сексуально заводит мужчин.³

В интерпретации МакКиннон женственность приравнивается к привлекательности для мужского взгляда; женская гендерная социализация означает процесс, из-за которого женщины начинают видеть себя объектами мужского сексуального наслаждения. МакКиннон утверждает, что (гетеро)сексуальность заставляет мужчин и женщин возбуждаться от женской пассивности. Таким образом, она истолковывает взаимную гетеросексуальность по обоюдному согласию как логическую невозможную в патриархальном обществе. Строя выводы на различных эпистемологических основах, но приходя к аналогичным пессимистическим выводам, теоретики-

феминистки, такие как Сандра Бартки и Айрис Марион Янг, также указывали на модифицирование и украшение женственности как в первую очередь на ограничивающие и искусственные практики.⁴

Некоторые феминистские движения в 1970-х и 1980-х годах, наоборот, старались делать вклад в переоценку «женской» деятельности, ценностей и поведения, создавая такие школы мысли, как этика заботы, экофеминизм, теология и феминизм богини.⁵ Эти подходы часто ассоциировались с термином «культурный феминизм». Этот ярлык, довольно тонко, часто применяется к феминистским движениям, утверждающим, что мужское превосходство стремится к «девальвации женских характеристик», и которые пытаются переоценить «женские» черты, основанные на концепции «эссенциальной женщины».⁶ Культурный феминизм был описан как приравнивание «женского освобождения к развитию и сохранению женской контркультуры».⁷ Культурных феминисток обвиняли в закреплении романтизированного и биологического представления о женственности, которое скрывает различия во власти между женщинами. Однако не все мыслители, связанные с культурным феминизмом, придерживаются эссенциалистских концепций женственности.⁸

Представление о том, что женственность всегда ориентирована на мужской взгляд или приравнивается к сексуальной привлекательности и доступности для мужчин подразумевает что желание всегда является гетеросексуальным и реализуется во вневременных и транскультурных отношениях между единичной мужественностью и единичной женственностью, маргинализируя желание квир-женщины.⁹ Такой подход превращает отношения между женщинами, а также расовые и классовые властные различия, в малоизученную территорию.¹⁰ Концептуализация женственности просто как реализации социально подчиненного положения «размывает» тот факт, что женственность можно реализовывать и описывать множеством разных способов. То, что подразумевается как подобающая женственность, опосредовано не только отношениями мужчины и женщины, но и сложным пересечением норм, которые отдают предпочтение белой, гетеросексуальной, бинарной гендерно-конформной, трудоспособной и респектабельной женственности высшего или среднего класса по отношению к другим вариантам. Эти пересекающиеся структуры власти не просто подавляют гипотетическую, предискурсивную культуру феминности или женственности, но также имеют продуктивное влияние. Более того, женщины-лесбиянки, транс-женщины, трансвеститы и «плохие девчонки» часто воспринимаются как проявляющие женственность неправильно или чрезмерно, но при этом не рассматриваются как маскулинные. Наконец, представление о том, что женская эмансипация должна влечь за собой отход от феминности, является проблематичным, поскольку предполагает возможность нейтральной в гендерном отношении субъектной позиции или того, что мужественность ближе к этому нейтральному стандарту.¹¹ Однако широта и разнообразие феминизированных ролей в истории человечества оправдывают надежду на восстановление естественной универсальной женской культуры. Настоящее исследование стремится теоретизировать женственность за пределами упрощенного понимания последней как полностью

подчиненной субординации, либо исключительно «агентной и эмансипативной».¹² Я в долгу перед теоретиками-феминистками, которые стремились понимать женственность как позиционность, по существу не связанную ни с женщинами, ни с гетеросексуальностью, и считали что оба этих понятия связаны с существующей гендерной системой и содержат возможность ее разрушения. Кроме того, меня вдохновляют религиоведы, которые показали, как религиозные системы иногда предлагали женщинам возможность бросить вызов доминирующей гендерной логике.¹³

Феминизм и секс: страсть, проституция, удовольствие

Как и женственность, женская сексуальность составляет фундаментальную разделительную линию внутри феминистского движения. Спорный вопрос касается того, как определить основную проблему сексуального угнетения: закрепляет ли (гетеро)сексуальность женское подчинение, делая женщин жертвами мужских желаний или пороков, либо патриархальное общество ограничивает сексуальную свободу женщин? Является ли гиперсексуализация и объективация женщин определяющим фактором сексуальности в патриархате, или же женщинам было отказано в праве на сексуальность? В то время как феминистки первой волны (за некоторым исключением) были приверженками первого лагеря, феминистки 70-х и 80-х разделились на два лагеря в споре по этому вопросу. Радикальные феминистки, такие как Катарина МакКиннон, Робин Морган, Андреа Дворкин и другие, поддерживали старую позицию, считая порнографию, садомазохизм и секс-индустрию усиленными формами патриархальной эксплуатации.¹⁴ Секс-радикальные («секс-позитивные») феминистки, такие как Кэрол С. Вэнс, Шерри Морага, Эмбер Холлибо и Эллен Уиллис, напротив, выступали против того, что они считали эссенциализмом, морализмом и прескриптивизмом радикальных феминистских взглядов на сексуальность, подчеркивая, что феминистская теория сексуальности должна учитывать опасность, которую представляет для женщин мужское насилие, и серьезно относиться к женскому сексуальному желанию и удовольствию. Антропологиня и теоретик сексуальных радикалов Гейл Рубин утверждала, что одного феминизма недостаточно для анализа динамики сексуального угнетения, поскольку сексуальность регулируется другой логикой расслоения, помимо угнетения мужчиной женщины.¹⁵

Настоящее исследование обязано секс-радикальному феминизму за утверждение, что теория сексуальности должна учитывать как удовольствие, так и власть. Хотя, я согласна с историком религий Хью Б. Урбаном в том, что сексуальное освобождение «само по себе волшебным образом не приносит социальной или политической свободы», меня вдохновляют писательницы-феминистки, которые указали на сексуальность как на потенциальный источник (женского) творчества.¹⁶ Следуя предупреждениям секс-радикальных феминисток о сексуальном прескриптивизме в феминизме, я с осторожностью отношусь к предположениям о том, что сек-

суальные практики по обоюдному согласию по своей сути угнетают или раскрепощают. Вместо этого, я буду считать, что такие явления, как гетеросексуальные, однополые, и квир желания, садомазохизм, секс, проникновение и порнография не монолитны, но переплетаются с властью, а также возможностями для свободы выбора. Сексуальность структурирована множеством факторов, помимо притеснения мужчинами женщин, и исключительное внимание к ним скрывает квир желание, а также динамику расы и класса. Очень важно рассмотреть, как иерархическая оценка различных сексуальных практик или наклонностей как более или менее здоровых, полезных или эгалитарных, приводит к признанию других форм сексуальности как девиантных. Такое расслоение может преднамеренно или непреднамеренно способствовать регулированию культурно приемлемой женственности, приводя к восприятию иных проявлений феминности или сексуальности как нежелательных.¹⁷

Различия, божественность и различные формы женственности

Присоединяясь к Джудит Батлер и другим квир-теоретикам, я критически отношусь к оценке влияния нейтральной, пре- или экстрадискурсивной гендерной модальности, к которой субъекты могут прибегать, независимо от того, концептуализировано это потенциальное направление движения как восстановление «утраченных корней или забытой земли» естественной женственности, или как бегство от женственности к маскулинному или гендерно «нейтральному» образу существования.¹⁸ Меня вдохновляют ученые, которые предположили, что надежная концепция феминной субъектности лежит в основе будущности, особенно теория половых различий французской феминистки, психоаналитички и философи Люс Иригарей. Работа Иригарей объединяет критику идеи мужественности как нейтрального явления и женственности как «иного» явления с антифундационалистским подходом, предполагающим необходимость поиска новых способов представления о гендере.

Один из основных моментов состоит в том, что фаллоцентрический язык предлагает только возможность мужской субъектности; женщинам отказано в субъектности как женщинам, поскольку женственность последовательно определяется по отношению к мужественности. Иригарей утверждает, что фаллоцентрическая культура лишена концепции истинного полового различия; в то время как мужская субъектность представлена и символизируется, женщина изображается как низшая «иная», дефективная или «зеркало» мужчины. Хотя Иригарей поддерживает общественные движения за права женщин, включая борьбу за право на аборт, доступ к противозачаточным средствам и защиту от насилия, она утверждает, что нынешние требования равенства в конечном итоге ограничены тем, что стандарт равенства устанавливается по мужским стандартам. Истинное равенство полов, утверждает Иригарей, невозможно без концепции полового различия,

которая определяет женственность по отношению к самой себе, не зависимо от мужественности.¹⁹ Стремясь разработать концепцию половых различий, Иригарей предлагает ряд стратегий, таких как создание женского языка и переоценку отношений между женщиной и женщиной, особенно отношений матери и дочери.²⁰

В фаллоцентрической культуре, пишет Иригарей, сексуальное желание и удовольствие конструируются как собственность мужчины. Женщины же, напротив, должны олицетворять пассивные, красивые объекты мужских желаний. Иригарей отмечает, что стереотипно женские роли матери, девственницы и проститутки характеризуются на патриархальном языке как занимающие разные позиции в беседе между мужчинами, и все они символизируют ценности, которые фаллоцентрическая культура придает женской сексуальности: «размножение и уход; верность; скромность, незнание и даже отсутствие интереса к сексуальному удовольствию; пассивное принятие мужской активности; соблазнительность ... в отсутствие удовольствия для самой женщины».²¹ Иригарей подчеркивает важность выхода за рамки разделения труда, согласно которому мужчины производят, а женщины — воспроизводят потомство, ограничивая женщин функцией, в которой они не являются ни полноправными женщинами, ни полноправными гражданами. Она подчеркивает важность продуктивности женщин в таких сферах, как «любовь, желание, язык, искусство, социальная сфера, политика, религия».²² Иригарей подразумевает, что универсализация материнства как высшей женской добродетели затеняет роль женщин в создании культуры, истории и общества, делая женщин пассивными воспроизводителями мужского творчества. Чтобы перейти к концептуализации женской субъектности, Иригарей подчеркивает необходимость признания генеалогии женщин, которые сформировали историю, а также важность того, чтобы женщины открывали свою сексуальность.²³

В эссе «Божественные женщины» Иригарей обращается к немецкому философу Людвигу Фейербаху, который утверждал, что человек осознал свою субъектность через отождествление с (мужским) Богом. Иригарей утверждает, что в традиционной христианской теологии отсутствует концепция женского божества и что женщинам предлагается только возможность отождествляться с девственной матерью, которая рождает сына Бога-мужчины. «Чтобы стать, — пишет Иригарей, — необходимо иметь пол или сущность ... как перспективу».²⁴ Поэтому Иригарей подчеркивает важность развития женских концепций божественности. Эта перспектива женской субъектности должна охватывать иллюзорную дихотомию «мать и возлюбленная, а также союз между ними».²⁵ Иригарей предполагает, что через отождествление с богом-женщиной женщины смогут развить свою женскую субъектность. Иригарей утверждает: «Это важно — женская божественность должна отражать бесконечность, которая пребывает внутри нас и среди нас... а не трансцендентную сущность, существующую вне становления».²⁶

Идеи Иригарей о преобразовании языка и создании женской символики совпадают с идеями работ по теологии и феминистской теологии.²⁷ Однако ее идеи о женской божественности также подвергались критике.²⁸ Я скептически отношусь к нормативным заявлениям, таким как заявле-

ние Иригарей, о том, что феминизму требуются образы женского божества, т.к. история религий дает множество примеров концепций женских божеств, комфортно сосуществующих с патриархальными властными структурами. Построение концепций о женском божестве может включать в себя статический и ограничивающий взгляд на женский потенциал, сакрализируя женские роли, которые поддерживают гегемонистские гендерные отношения, и в этом исследовании будет уделено внимание таким возможным последствиям дискурса Бабалон. Однако представления о божественности «я» занимают центральное место в Телеме и многих формах современного оккультизма. Многие оккультисты формулируют свое понимание божеств, включая Бабалон, через сложные структуры воплощений, где различие между человеческим и божественным потенциалом, по крайней мере, проницаемо. По этой причине актуально исследование о способности такого символа, как Бабалон, выполнять функцию, аналогичную функции божественной женственности Иригарей, поддерживая развитие более устойчивых форм женственности.

Обеспокоенность Иригарей половыми различиями была воспринята как эссенциалистская, и этот вопрос особенно выражен в ее более поздних работах.²⁹ Однако я согласна с Тимом Р. Джонстоном, который утверждает, что Иригарей не обязательно эссенциалистка или гетеросексистка, поскольку ее утопическое видение сексуальных различий не является «обычным делом» для гетеросексуальности, а указывает на радикально новые способы существования. Ее представление о женском божестве связано с ее утопическим видением будущего общества, которое отражает сексуальные различия, указывая способы бытия, которые еще невообразимы, а не романтизацию и сакрализацию нынешних представлений о гендере. Иригарей не поддерживает овеществление нынешних представлений о мужественности и женственности, но выражает надежду на возникновение совершенно новых способов существования гендера, которые существуют и ценятся независимо друг от друга. Что более проблематично, подчеркивает Джонстон, — видение Иригарей неуменьшаемых половых различий не учитывает трансгендерный, межгендерный и квир гендерный опыт.³⁰ Признавая обоснованность этой критики, я буду выборочно упоминать аспекты ее мышления, которые полезны для рассматриваемого предмета, а именно ее проблематизацию фаллоцентрического мышления и теоретизацию того, как представления о божественной женственности могут поддерживать новые способы мышления о женственности. Меня вдохновляют попытки переоценить Иригарей с квир-точек зрения, которые выделили что ее концепция полового различия может рассматриваться как нечто, происходящее не от «естественного» тела, а скорее, как утверждает Даниэль По, от культуры — в настоящее время в будущем — реализация которых предоставит возможности для всех, включая трансгендеров и квир-гендерных персон, проживать гендер радикально новыми способами. Таким образом, пишет По, работа Иригарей может быть расширена за счет включения в нее трансгендерного и квир-гендерного опыта.³¹ Линн Хаффер настойчиво читает Иригарей через призму Фуко, подчеркивая антифундационализм, общий для обоих мыслителей, как нечто, способное

разрешить противоречия между фем- и квир-исследованиями. По мнению Хаффер, концепция Иригарей гетеросексуальной пары в культуре, которая утверждает сексуальные различия, представляет собой своего рода «квир-гетеросексуальность», выходящую за рамки представлений, которые в настоящее время можно вообразить.³²

Работа Иригарей предоставляет аналитические инструменты для размышлений о том, как конструируется женственность в интерпретациях Бабалон, помимо упрощенных антиномий эссенциализма и антиэссенциализма.³³ Ее критика фаллоцентрической культуры и идеи что мужественность более нейтральна, чем женственность, ценна при оспаривании утопических концепций ухода женщин от женственности к андрогинным или мужским гендерным перформансам, подчеркивая, что современные концепции мужественности в равной степени являются продуктом гендерной системы, подчиняющей женщин.³⁴ В то же время работа Иригарей предостерегает от ностальгической романтизации черт, действий и способов существования, которые в настоящее время кодируются как женские, что указывает на то, как современные представления о женственности вовлечены в фаллоцентрическую логику. Ее акцент на важности независимой концепции женственности как чего-то отдельного, не определяемого по отношению к мужественности, может быть плодотворно объединен с фем- и квир-взглядами на то, что женственность может измениться и дестабилизировать существующую гендерную систему. Вместо того чтобы анализировать приписывание конкретных черт или ролей Бабалон, я исследую, способствуют ли такие высказывания развитию альтернативных форм женственности (я объясню этот термин в следующем разделе) — как позиционностей, которым принадлежат не только люди, считающиеся женщинами с рождения.

Мое понимание Иригарей и ее теории женской божественности обязано концепции феминистских фигураций философи-феминистки Розы Брайдотти.

Брайдотти считает, что феминизм в настоящее время больше нуждается в обнадеживающих образах, отображающих разные способы реализации гендера и сексуальности, чем в новых теоретических системах, она концептуализирует феминистскую фигуру как «политически обоснованное мнение об альтернативной субъектности».³⁵ Брайдотти утверждает, что фигурации — это не только вымышленные абстрактные фигуры, но они также воплощены через плоть и эмоции. Она подчеркивает, что дело не в «прославлении подлинной, архаичной женской силы или хорошо скрытой “истинной” сущности» или в возвращении «утраченных корней или забытой земли», а в том, чтобы двигаться вперед. Она говорит об острой необходимости создания «формы репрезентации, которая опиралась бы на тот факт, что быть женщиной — значит иметь позитивную силу самоутверждения».³⁶ Учитывая, что настоящее исследование сосредоточено скорее на женственности, чем на женщинах, я нахожу концепцию фигурации Брайдотти, которая, по выражению Нины Ликке, направлена на «запуск динамического процесса, который может создать пространство для возникающих разнообразия и множественности», полезной для моего материала и для толко-

вания концепции божественного женского начала Иригарей.³⁷ Концепция фигуры будет важным «пробным камнем» при исследовании вопроса о том, порождает ли дискурс Бабалон альтернативные способы представления и проживания женственности.

Меня вдохновили работы других ученых, которые разработали понятие феминистских фигураций, и особенно работа Ульрики Даль, которая предложила рассматривать понятие «женщина» как политический вымысел или метафору «трикстера», что открыло новые разные пути понимания женственности.³⁸

Женственность, фэм и уязвимая диверсия

Как упоминалось в предыдущей главе, меня вдохновил призыв Даль к «критическим исследованиям женственности», выходящим за рамки идеи женственности как недостатка, и теоретизирования конструкций и взаимодействий множественных женских свойств.³⁹ Теоретизация квир-женственности, и, вероятно, особенно женственность фэм, внесла важный вклад в проблематизацию упрощенного понимания женственности как свойства единственного, по своей сути подавляющего, и определяемого гетеросексуальной логикой. Термин «фэм», происходящий из лесбийской культуры рабочего класса 1940-х годов, он традиционно использовался для обозначения «женственной» лесбиянки, чей интерес и желание ориентированы на «бутч» или «маскулинную» лесбиянку.⁴⁰ Во время феминистских сексуальных войн некоторые ветви феминизма рассматривали отношения между бутч и фэм как копирование гетеронормативных паттернов отношений, а фэм обвинялись в том, что они погрязли в гетеросексуальности.⁴¹ В ответ многие фэм связывали себя с секс-радикальными феминистками, утверждая, что (квир)фэм сознательно проявляют радикальную и преувеличенную женственность, которая в корне отличается от белой, гетеросексуальной, буржуазной женственности и идет в разрез с ней. Гетеросексуальные женщины, наоборот, рассматривались как жертвы гендерного порядка.⁴²

Эта дихотомия активной, подрывной квир-(фэм)женственности и пассивной, подчиненной гетеросексуальной женственности была проблематизирована.⁴³ Сегодня, замечает Даль, термин «фэм» должен обозначать не только тех кто: женщина, лесбиянка или кто желает женщин-бутч (хотя это часто бывает), но также и охватывать широкий спектр (квир)женских модальностей.⁴⁴ Важно отметить, что Даль предлагает рассматривать фэм как часть более широкой категории женственности, которая не полностью определяется доминирующей гендерной системой и не полностью от нее свободна. Даль утверждает, что представление о *femme-ininity* как о более подрывной, чем «нормативная» женственность, основанная на идее, что фэм сознательно выбрали женственность, которая опирается на либеральную идеологию интенциональности. Она ставит под сомнение стратегию

пересмотра (кажущейся) пассивности стереотипно женственных модальностей с точки зрения активности, подчеркивая, что это может непреднамеренно привести к усилению редуктивных бинарных структур, которые она стремится ниспровергнуть.⁴⁵ В своем анализе дискурса Бабалон я вдохновляюсь интересом Даль к уязвимости и воплощению *femme-ininity*, а также тем, что я понимаю как ее стремление концептуализировать свободу действий за пределами дихотомии активного и пассивного. Вместо того чтобы рассматривать женскую уязвимость с точки зрения принятия мужского насилия, Даль пишет, что уязвимость в ее «квир-женственных» формах представляет собой «сложность и постоянство уязвимости как открытости миру».⁴⁶

Понимание уязвимости Ульрикой Даль частично совпадает с концепцией рецептивности [здесь и далее этот термин употребляется в смысле принятия, готовности и способности принимать в себя что-либо], важным тропом в дискурсе Бабалон.⁴⁷ Принятие в его сексуальном и социальном аспектах часто ассоциируется с пассивностью, помечая стереотипную женственность, на которую воздействуют, но не она действует сама по себе. Однако меня вдохновляет работа Даль об уязвимости, тем, что в ней утверждается, что женская рецептивность может означать нечто более многогранное, не полностью определенное и не полностью свободное от гегемонистских гендерных отношений. В своей работе об уязвимости Даль опирается на работу ученой Энн Цветкович, которая использовала нарративы о сексуальности бутч/фэм, чтобы бросить вызов нормативным представлениям об опыте пенетрации и принимающей роли в сексе как о феминизирующих, унижительных и пассивных. Подвергнуться пенетрации, утверждает Цветкович, традиционно считалось эквивалентом пассивности, также она рассматривает гомофобные страхи перед анальным проникновением как мощное выражение стереотипной связи между феминизацией и беременностью.⁴⁸ Опираясь на опыт фэм в качестве отправной точки, Цветкович бросает вызов стереотипным представлениям о рецептивности как о пассивности, подчеркивая «силу и труд рецептивности», которые влекут за собой активную коммуникацию, реакцию и ответное желание любовницы.⁴⁹

Цветкович подчеркивает, что это фэм-теоретическое понимание проникновения может быть применено к опыту гетеросексуальных женщин и геев.⁵⁰ При моем стремлении сделать это и понять последствия того, как принятие и сексуальность понимаются в дискурсе Бабалон, меня вдохновляет концепция «эротического разрушения» австралийской ученой-социолога Кэтрин Уолдби, которую она использует для обозначения опыта лишения собственности через сексуальность и описания «нежного насилия и ужасов, связанные с сексуальной практикой и отношениями, видов насилия, применяемых по отношению к любому ощущению “я” как автономного».⁵¹ Уолдби концептуализирует этот опыт как форму «разрушения эго», влекущую за собой «слом сопротивления».⁵² Хотя она считает, что эротика неразрывно связана с возможностью лишения собственности, Уолдби подчеркивает, что преобладающие нарративы субъектности и воплощения имеют гендерный характер. Согласно господствующей гендерной логике, эротическое разрушение причиняется мужчинами женщинам, а не нао-

борот. Доминирующий образ мужского тела — «фаллический и непроницаемый... тело воина, одновременно вооруженное и бронированное, оснащенное для победы», в то время как женское тело рассматривается как «проницаемое и принимающее».⁵³ Фаллоцентрическая культура подразумевает страх эротического разрушения, отвергая способность женщин воплотить это нежное насилие, и социализируя мужчин в сторону стремления занять положение «разрушителя, переделывающего своих женщин в своих интересах, но сопротивляющегося такому изменению».⁵⁴ Приравнивание мужественности к фаллическому потенциалу причинять разрушение и непроницаемости для взаимного уничтожения воплощается в доминирующих нарративах о проникновении и гомофобных страхах перед ним. Это также отражено в повторяющемся нарративе о гетеросексуальном половом акте как о чем-то, совершаемом с женщинами мужчинами, лингвистически отраженном в бинарных противопоставлениях активного и пассивного, таких как «трахнуть» и «дать».

Фаллоцентрический дискурс стремится отрицать мужское желание и склонность к эротическому разрушению, то есть потенциально приятному, временному разрушению ограниченного самовосприятия. Однако Уолдби подчеркивает, что не всякая маскулинность или феминность одинаково укладываются в эту логику «невзаимности», и указывает, что нарратив разрушителя и разрушенного нестабилен. Важно отметить, что Уолдби говорит о «фантазиях о принимающих эротических возможностях мужского тела» и «фаллической женщине» как обладающей силой бросить вызов этому нарративу.⁵⁵ Сексуальная символика, указывающая на возможность взаимного эротического разрушения, может включать образы, связанные с мужским эротическим принятием и «пассивным» желанием, а также образы женственности, действующей с позиции разрушителя. Уолдби предполагает, что феминистская теория, основанная на академической трезвости, лишена возможности создавать такие образы, и вместо этого предлагает использовать «ресурсы извращенности и фантазии».⁵⁶ Я полагаю, что религия может аналогичным образом выполнять эту функцию. Работа Уолдби среди прочего предоставляет аналитические инструменты для обсуждения того, как может выглядеть «квир-гетеросексуальность». Я проанализирую гендерное определение эротического разрушения в дискурсе Бабалон как с точки зрения физических сексуальных актов, так и с точки зрения метафизических метафор.

При анализе агентности меня интересует не только преднамеренная и агентная переработка женственности, но и то, как все проявления пола и сексуальности переплетаются с возможностью разрушения. Как убедительно доказывает Джудит Батлер в книге «Отмена гендера» (2004), гендерная субъектность является относительной, поскольку часть того, что составляет субъект, всегда находится вне его. Проще говоря, наши пол и сексуальность обсуждаются, формулируются и становятся понятными нам через наши отношения с другими людьми — отношения, которые составляют основу того, кем мы себя воспринимаем. Ни сексуальность, ни гендер не являются «именно ... принадлежностью, но ... должны пониматься как способы лишения принадлежности, способы существования

для другого или при помощи другого человека».⁵⁷ Точно так же исследовательница гендера Маргрит Шилдрик заявляет, что сексуальность связана со страхом и желанием разрушения замкнутого, автономного тела, который характерен для современной западной (маскулинной) субъектности. Физическое прикосновение, по мнению Шилдрика, влечет за собой копроментирование индивидуальности, поскольку человек, касающийся — независимо от намерения — всегда касается и себя.⁵⁸ Шилдрик утверждает, что эротическое прикосновение сигнализирует о проницаемости границы между собой и другим, она пишет, что «сексуальность парадигматически представляет собой пространство, которое вызывает чувство уязвимости ... взаимодействие, которое мы привыкли рассматривать как место удовольствия, так и опасности».⁵⁹ Это беспокойство смягчается с помощью обширной сети регулирующих и нормативных практик, управляющих сексуальностью, и проецирования монструозности на тех, чьи тела, кажется, дестабилизируют границы автономной, воплощенной личности.⁶⁰ Шилдрик утверждает, что этот процесс всегда безуспешен, учитывая уязвимость всех тел, и ее объяснение эротического прикосновения предполагает, что сексуальность подчеркивает нестабильность фиктивно либерального, автономного субъекта.

Разными способами Батлер, Шилдрик и Уолдби указывают на фаллоцентрическую тенденцию проецировать уязвимость или эротическое разрушение на женственность. Используя утверждения Цветкович и Даль о принятии и уязвимости, я буду руководствоваться их работами при анализе дискурса Бабалон и того, как эти концепции соотносятся с гегемонистскими представлениями о женственности и сексуальности. Изображения Бабалон часто подразумевают как агентность, так и проницаемость. Работа вышеупомянутых ученых полезна для теоретического обоснования этих нарративов и выхода за рамки представления о том, что отношения, открытость или готовность поддаваться влиянию других по своей сути являются угнетающими модальностями.

«Пол, который не единичен»:

концепция множественной женственности

В предыдущих разделах я наметила свое понимание того, как женственность, будучи вовлеченной в существующую гендерную систему, может быть переработана и использована для дестабилизации этой системы. Изменчивость и поливалентность гендерных позиций, а также идея того, что женственность не является (единичным) воплощением подчинения, связаны с предположением, что женственность не является единой (единичной). Австралийский социолог Р.В. Коннелл предложил концепцию множественной маскулинности в знаменитой работе *Masculinities* (1993). Критикуя идею о том, что отношения между мужчинами и женщинами находятся в напряжении между единичной маскулинностью и единичной женственностью, Коннелл предположил, что любая заданная социальная

система содержит множественные маскулинности, которые иерархически связаны друг с другом, а также с феминностью. Коннелл постулирует гегемонистскую маскулинность как наиболее привилегированную в культурном отношении форму проявления мужественности, которая включает в себе легитимность мужского доминирования над женщинами. По мнению Коннелла, женственность никогда не может быть такой гегемонистской, как мужественность, поскольку все женские качества подчиняются мужскому господству. Вместо этого Коннелл предлагает концепцию «подчеркнутой женственности» как формы женственности, ориентированной на удовлетворение мужских желаний и воплощающей в себе такие качества, как забота, тихий нрав и пассивность.⁶¹

Теория Коннелла вдохновила на создание теории множественной женственности, в том числе и американскую социологиню Мими Шипперс. Следуя Шипперс, я понимаю конфигурации маскулинности и феминности как расположенные на уровне значения — как символические конструкции, связанные с группами характеристик и черт, которые воспринимаются мужскими и женскими. Шипперс утверждает, что мужественность и женственность «обеспечивают легитимирующее обоснование» для «олицетворения и поведения», а также для регулирования и построения социальной практики.⁶² Сосредоточившись на отношении между мужественностью и женственностью, и основываясь на представлении о том, что гегемония служит интересам правящего класса, Шипперс утверждает, что гегемонистскими являются те (приписываемые) гендерные качества или характеристики, которые структурируют отношения между мужчинами и женщинами как взаимодополняющие (комплементарные) и иерархические.⁶³ Она определяет гегемонистскую женственность так: «Гегемонистская женственность состоит из таких характеристик, определяемых как женских, которые устанавливают и узаконивают иерархические и комплементарные отношения с гегемонистской маскулинностью и тем самым гарантируют доминирующее положение мужчин и подчинение женщин».⁶⁴

По мнению Шипперс, господство гегемонистской маскулинности сохраняется за счет очерчивания определенных характеристик, доступных только мужчинам, таких как физическая сила, авторитет и желание в отношении женщин. Другие «конфигурации женских характеристик» подвергаются стигматизации и маргинализации.⁶⁵ Женщины, которые желают других женщин, или которые являются «неразборчивыми», «фригидными» или агрессивными, воплощают отказ от надлежащих комплементарных отношений с гегемонистской маскулинностью, тем самым угрожая мужскому доминированию.⁶⁶ Таким образом Шипперс утверждает, что гегемонистская женственность стоит выше «феминностей-изгоев», таких как «шлюха», «лесбиянка» и «стерва», которые считаются отравляющими правильные отношения между маскулинностью и феминностью. Таким образом, женственности-изгои являются «на самом деле качественным содержанием гегемонистской мужественности, установленной женщинами».⁶⁷ И наоборот, Шипперс определяет «мужскую феминность» как качества гегемонистской женственности, проявляемой мужчинами.

Шипперс отмечает, что некоторые характеристики, связанные с мужественностью или женственностью в конкретном контексте, могут не легитимизировать иерархическую взаимодополняющую динамику между мужчинами и женщинами. Она называет такие конфигурации пола «альтернативными» феминностями и маскулинностями. Идея Шипперс об альтернативных феминностях, хотя и строится на иных предположениях, имеет параллели с представлением Иригарей о женственности, определенной по отношению к самой себе. Предлагая направления исследования множественности феминности, Шипперс также предлагает выяснить, какие характеристики и/или практики понимаются как женские в данном контексте, и какие из них служат для определения «женственности как взаимодополняющей и низшей по отношению к мужественности». Это поможет ответить на вопрос, какие маскулинности и феминности не являются гегемонистскими, т.е. связанными с гендерными позиционностями без легитимизации иерархических отношений между мужчиной и женщиной, а также какие феминности-изгои являются действующими.⁶⁸ Как подчеркивает Шипперс, важно отметить, что черты и роли, ассоциируемые с гегемонистскими, «неприкасаемыми», альтернативными феминностями и маскулинностями, зависят от контекста.

Выделяя символический уровень черт и характеристик, модель Шипперс помогает анализировать мой текстовый и вербальный исходный материал. Помещая мужественность и женственность в конфигурации ролей и характеристик, связанных со сконструированными категориями «мужчина» и «женщина», Шипперс обеспечивает основу для понимания того, как мужественность и женственность символически связаны с этими категориями, но не возникают из них. Я предполагаю, что субъекты, которые проживают или которым приписывают женственность, не всегда являются женщинами (цис- или трансгендерными); иными словами, мужчины и квир-гендерные субъекты также могут воплощать феминность. Я не интерпретирую термин «женственности» как относящийся в первую очередь к определенным типам людей; скорее как символические конфигурации, связанные с группами черт и ролей, которые воспринимаются как женские, и которые структурируют, легитимизируют и придают смысл (воплощенной) социальной практике. Хотя можно идентифицировать себя, проживать или приписывать себе такие женственности, как «мать», «доминатрикс», «шлюха» или «дочь», но эти конфигурации также существуют как мыслефигуры или дискурсивные конструкции независимо от субъектов, их выполняющих.

Сосредоточивая внимание на гендере как на относительном явлении, концепция Шипперс поддается теоретическому обоснованию локализованных гегемоний, альтернатив и изгоев. В ходе этого исследования я буду выяснять, какие характеристики и черты, приписываемые Бабалон и Алой Женщине, легитимизируют иерархические и взаимодополняющие отношения между мужественностью и женственностью, а какие дестабилизируют эту динамику. Концепция феминностей-изгоев является наглядной, поскольку в настоящем исследовании я утверждаю, что Бабалон часто приписывают качества, ассоциируемые с гегемонистской мужественностью.

В то же время, она часто ассоциируется с ярлыками, которые Шипперс связывает с феминностью-изгоем, а именно: «шлюха» и «блудница». Эти ярлыки понимаются особым образом в дискурсе Бабалон, и я воспользуюсь концепцией Шипперс, чтобы понять последствия пересмотра концепции феминности-изгоя. Я исследую, предоставляет ли дискурс Бабалон возможность женщинам взаимодействовать с парияподобными или другими схожими феминностями и, если да, способствует ли локализованное восхваление Бабалон порождению других локализованных феминностей-изгоев.

Эта книга аналитически сфокусирована на пересечении гендера и сексуальности, хотя я коснусь и того, как факторы расы и класса влияют на определение феминностей. Поскольку нарративы о сексуальном подавлении и освобождении женщин являются повторяющимися темами в дискурсе Бабалон (особенно см. главу 10), важно, что сексуальная активность «белых» женщин из среднего класса и «цветных» женщин исторически часто различалась.⁶⁹ Феминизированные интерпелляции, такие как девственница, шлюха, шалава, хорошая девочка и плохая девочка, имеют разные истории в разных группах женщин, что влияет на последствия идентификации с Бабалон как «блудницей» или «шлюхой». Класс и раса, а также пол являются важными факторами, повлиявшими на то, кто смог присвоить и ниспровергнуть стигматизированные и сексуализированные в культурном отношении символы и мировоззрения, и это часто было наиболее проблематично для бедных и «цветных» женщин.⁷⁰ При анализе последствий преднамеренной повторной импликации феминизированных, сексуализированных оскорблений, я рассмотрю, почему такие позиции не обязательно одинаково возможны — или желательны — для всех групп женщин.

Примечания

1. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, пер. Helen Parshley (Harmondsworth, UK: Penguin, 1984), 267.
2. Ulrika Dahl, “Queering Femininity”, *Lambda Nordica* 21, no. 1–2 (2016): 7–20. См. также: Catrine Andersson, “Om queer femininitet och iscensättande av kön”, *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 2–3 (2006): 19–28.
3. MacKinnon, “Feminism”, 531.
4. Bartky, “Foucault”; Young, “Throwing”.
5. Например: Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Womens Development* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982); Sara Ruddick, *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace* (London: Women’s Press, 1990). Термины «экофеминизм» и «феминизм богини» обсуждаются в: Magdalena Raivio, Gudinnefeminister, Monica Sjöös och Starhawks berättande — subjektsskonstruktion, idéinnehåll och feministiska affiniteter (Karlstad: Karlstad University, 2014).
6. Linda Alcoff, “Cultural Feminism Versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory”, *знак авторского права* 13, no. 3 (1988): 407–408.

7. Alice Echols, "The New Feminism of Yin and Yang", в *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, под ред. Ann Snitow, Christine Stansell, и Sharon Thompson (New York: Monthly Review Press, 1983), 439–459.
8. Alcoff, "Cultural", 411–414.
9. Cp. Ulrika Dahl, "Ytspänningar: Femininiteter, Feminismer, Femmefigurationer", *Tidskrift för genusvetenskap* 1 (2011): 12; Andersson, "Queer».
10. Cp. bell hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism* (Boston, MA: South End Press, 1981); Patricia Hill Collins, *Black Feminist thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (Boston: Unwin Hyman, 1990); Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?" в Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1999); Chandra Talpade Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", *Boundaries* 2, no. 12.3–13.1 (1984): 333–358. Однако Клэр Хеммингс (2005) ставит под сомнение нарративы феминизма второй волны как игнорирующие расу и класс. Clare Hemmings, "Telling Feminist Stories", *Feminist Theory* 6, no. 2 (2005): 115–139.
11. Cp. Beverly Skeggs, "The Toilet Paper — Femininity, Class and Misrecognition", *Women's Studies International Forum* 24, no. 3 (2001): 295–307.
12. Dahl, "Queering", 14.
13. Например, Caroline Walker Bynum, "... And Woman His Humanity": Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages", в *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*, под ред. Caroline Walker Bynum, Steban Harrell, и Paula Richman (Boston: Beacon Press, 1986), 257–288; Lena Gemz e, *Feminine Matters: Women's Religious Practices in a Portuguese Town* (Stockholm: Dept, of Social Anthropology, Stockholm University, 2000); Owen, Place; Kelly E. Hayes, *Holy Harlots: Femininity, Sexuality, and Black Magic in Brazil* (Berkeley: University of California Press, 2011).
14. См. например: Andrea Dworkin и Catharine A. MacKinnon, *Pornography and Civil Rights: A New Day for Womens Equality* (Minneapolis: Organizing Against Pornography, 1989); Robin Morgan, "Theory and Practice: Pornography and Rape", в *Take Back the Night*, под ред. Laura Lederer (New York: William Morrow, 1980).
15. Carol S. Vance, под ред., *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* (London: Pandora Press, 1992); cp. Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", в *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, под ред. Carole S. Vance (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984), 267–321.
16. Urban, *Magia Sexualis*, 265. Выделено в оригинале. О таких феминистских подходах см. например: Audre Lorde, "Uses of the Erotic: The Erotic as Power", в *Sister Outsider: Essays and Speeches* (Trumansburg, NY: Crossing Press, 1984), 53–59.

17. См. Angela Willey, "Constituting Compulsory Monogamy: Normative Femininity at the Limits of Imagination", *Journal of Gender Studies* 24, no. 6 (2015): 621–633. Также см. Mimi Schippers, *Beyond Monogamy: Polyamory and the Future of Polyqueer Sexualities* (New York: New York University Press, 2017).
18. Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory* (New York: Columbia University Press, 1994), 130. Также см. Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1999).
19. Luce Irigaray, "Equal or Different", в Luce Irigaray, *The Irigaray Reader*, под ред. Margaret Whitford (Oxford: Blackwell, 1991), 30–33.
20. Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985); Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One* (New York: Cornell University Press, 1985).
21. Irigaray, *This*, 186–187.
22. Luce Irigaray, "The Bodily Encounter with the Mother", в Luce Irigaray, *The Irigaray Reader*, под ред. Margaret Whitford (Oxford: Blackwell, 1991), 43.
23. Irigaray, "Bodily", 34–46.
24. Luce Irigaray, "Divine Women", в Luce Irigaray, *Sexes and Genealogies* (New York: Columbia University Press, 1993), 61.
25. Irigaray, "Divine", 63.
26. Там же.
27. См. например, Carol P. Christ и Judith Plaskow, под ред., *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1992); Mary Daly, *Gyn/ Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (London: Womens Press, 1979); Gloria Anzaldua, *Borderlands: La Frontera: The New Mestiza*, 4-е издание. (San Francisco: Aunt Lute Books, 2012); Irene Lara, "Goddess of the Americas in the Decolonial Imaginary: Beyond the Virtuous Virgen/Pagan Puta Dichotomy", *Feminist Studies* 34, no. 1/2 (2008): 99–127.
28. Cp. Marsha Aileen Hewitt, "Do Women Really Need a 'God/ess' to Save Them? An Inquiry into Notions of the Divine Feminine", *Method and Theory in the Study of Religion* 10 (1998): 149–156.
29. Toril Moi, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, 2-е издание (London; New York: Routledge, 2002); Alison Stone, Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006).
30. Tim R. Johnston, "Questioning the Threshold of Sexual Difference: Irigarayan Ontology and Transgender, Intersex, and Gender-Nonconforming Being", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 21, no. 4 (2015): 617–633.
31. Danielle Poe, "Can Luce Irigaray's Notion of Sexual Difference Be Applied to Transsexual and Transgender Narratives?" в *Thinking with Irigaray*, под ред. Mary C. Rawlinson, Sabrina L. Horn, and Serene J. Khader (Albany: State University of New York Press, 2011), 111–128.

32. Lynne Huffer, "Are the Lips a Grave?" *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 17, no. 4 (2011): 517–542.
33. Cp. Alcoff, "Cultural"; Hemmings, "Telling".
34. Cp. Skeggs, "Toilet".
35. Braidotti, *Nomadic*, 1.
36. Там же, 130.
37. Nina Lykke, *Feminist Studies: A Guide to Intersectional Theory, Methodology and Writing* (New York; London: Routledge, 2011), 37.
38. См. например: Braidotti, *Nomadic*, Rosi Braidotti, "In the Sign of the Feminine: Reading Diana", *Theory & Event* 1, no. 4 (1997); Donna J. Haraway, "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century", в Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991); Ulrika Dahl, "Notes on Femme-inist Agency", в *Sexuality, Gender and Power: Intersectional and Transnational Perspectives*, под ред. A. G. J nasd ttir, V. Bryson, и K. B. Jones (New York: Routledge, 2010), 172–188; Dahl, "Ytsp nningar"; Ulrika Dahl, *Skamgrepp: femme-inistiska ess er* (Stockholm: Leopard f rlag, 2014).
39. Dahl, "Turning", 61–62.
40. См. например: Elizabeth Lapovsky Kennedy и Madeline D. Davis, *Boots of Leather, Slippers of Gold: The History of a Lesbian Community* (New York; London: Routledge, 1993).
41. См. например: Sheila Jeffreys, "Butch and Femme: Now and Then", *Gossip* 5 (1987), 65–95.
42. См. например: Lisa Duggan и Kathleen McHugh, "A Fem(me)inist Manifesto», *Women & Performance: A Journal of Feminist Theory* 8, no. 2 (1996): 153–159.
43. Sue O'Sullivan, "I Don't Want You Anymore: Butch/Femme Disappointments", *Sexualities* 2, no. 4 (1999): 465–473; Elizabeth Galewski, "Figuring the Feminist Femme", *Women's Studies in Communication* 28, no. 2 (2005): 183–206; Lisa Walker, "The Future of Femme: Notes on Femininity, Aging and Gender Theory", *Sexualities* 15, no. 7 (2012): 795–814.
44. Dahl, "Ytspänningar", 9.
45. Dahl, "Notes". Cp. Walker, "Future".
46. Ulrika Dahl, "Femmebodiment: Notes on Queer Feminine Shapes of Vulnerability", *Feminist Theory* 18, no. 1 (2017): 35–53.
47. См. главу 8.
48. Ann Cvetkovich, "Recasting Receptivity: Femme Sexualities", в *Lesbian Erotics*, под ред. Karla Jay (New York and London: New York University Press, 1995), 129–130.
49. Cvetkovich, "Receptivity", 130–131.
50. Там же, 128. Cp. Christine Cassidy, "Walt Whitman: A Model Femme», в *The Persistent Desire: A Femme-Butch Reader*, под ред. Joan Nestle (Boston: Alyson Publications, 1992), 392–393.
51. Catherine Waldby, "Destruction: Boundary Erotics and the Refigurations of the Heterosexual Male Body", в *Sexy Bodies: The Strange Carnalities*

- of Feminism, под ред. Elizabeth Grosz and Elspeth Probyn (New York: Routledge, 1995), 266.
52. Waldby, "Destruction", 267.
53. Там же, 268.
54. Там же, 267.
55. Там же.
56. Waldby "Destruction", 275.
57. Judith Butler, *Undoing Gender* (New York; London: Routledge, 2004), 19. Выделено в оригинале.
58. Margrit Shildrick, "Unreformed Bodies: Normative Anxiety and the Denial of Pleasure", *Womens Studies* 34, no. 3–4 (2005): 327–344.
59. Shildrick, "Unreformed".
60. Там же, 330–331.
61. R. W. Connell, *Masculinities*, 2-е издание (Berkeley: University of California Press, 2005). Коннелл отмечает, что для других феминностей характерно «сопротивление или формы неподчинения» или «комбинации уступчивости, сопротивления и сотрудничества». R. W. Connell, *Gender and Power: Society, the Person, and Sexual Politics* (Cambridge: Polity; Blackwell, 1987), 183.
62. Schippers, "Recovering".
63. Там же, 90–91.
64. Там же, 94.
65. Там же, 94–95.
66. Там же, 95.
67. Там же.
68. Там же, 100.
69. Cp. Rennie Stinson, "The Afro-American Female: The Historical Context of the Construction of Sexual Identity", в *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, под ред. Ann Snitow, Christine Stansell, и Sharon Thompson (New York: Monthly Review Press, 1983), 229–235.
70. Cp. bell hooks, "Madonna: Plantation Mistress or Soul Sister?" в *bell hooks, Black Looks. Race and Representation* (Boston: South End Press, 1992), 157–164.

Глава 3

Алая Богиня и вино ее блуда

Кроули, Бабалон и *femme fatale* 1898–1909

1875 год стал поворотным в истории современного оккультизма, совпав с появлением Теософского общества и рождением Алистера Кроули. Интерпретация Кроули Бабалон и Алой Женщины воспроизвела и переработала преобладающие культурные мотивы конца XIX века, имплицитно общественное беспокойство, связанное с сексуальностью и одержимостью сексуальной распущенностью и развращенной феминностью. Цель этой и следующей главы — проследить и обсудить, какие роли и черты Кроули приписывает Бабалон и Алой Женщине, и как они соотносятся с гегемонистскими представлениями о женственности и женской сексуальности в конце девятнадцатого и начале двадцатого веков. Эта глава будет построена вокруг хронологического обзора заинтересованности Кроули темой греховной сексуальной женственности с 1898 по 1909 гг., начиная с его ранней декадентской поэзии и заканчивая видениями Бабалон, записанными в 1909 году в книге «Видение и голос» (далее «Видение»). В следующей главе рассматриваются последующие работы Кроули о Бабалон до его смерти в 1947 г.

Моя попытка хронологического описания осложняется тем, что Кроули, пытаясь систематизировать свое обширное творчество, неоднократно возвращался ко многим своим ключевым работам, делая комментарии, в которых он цитировал свои работы и в которых отсылал читателя как к старым, так и к новым материалам. Например, Кроули написал, по крайней мере, четыре важных комментария к *Liber AL*, три из которых представляют интерес для данного исследования: «Старый комментарий», написанный в 1911 году и впервые опубликованный в 1912 году; «Новый комментарий», в основном составленный между 1919 и 1922 годами; и «Djeridensis Working», также известный как «Комментарий под названием D», написанный в 1923 году.¹ Он также подготовил комментарий к «Видению». Я буду рассматривать комментарии Кроули и как отдельные работы, и в сочетании с исходными текстами, на которые они ссылаются, но я постараюсь разделять их.

Эта глава начинается с обзора культурного контекста конца XIX века, с особым акцентом на беспокойстве, связанном с гендером и сексуальностью, особенно с феминностями-изгоями. Затем я перейду к проследованию интереса Кроули к художественному и литературному тропу *femme fatale* в его ранних стихах. Не говоря конкретно о Бабалон или Алой

Женщине, я считаю эти стихи важными для последующего развития дискурса Бабалон, поскольку они предвещают более поздние взгляды Кроули на феминности-изгой, женскую сексуальность, грех и искупление посредством эротического разрушения. Затем я рассмотрю появление Алой Женщины в *Liber AL* в 1904 году, обязанной феминности-изгою роковой женщины и тесно связанной с Бабалон, после чего я анализирую интерес Кроули к порочной женственности как в поэтических, так и в магических произведениях. Также я тщательно исследую роль Бабалон в «Видении», первой работе, в которой она появляется в образе богини. Глава завершается обсуждением того, как ранние произведения Кроули, касающиеся, во-первых, тропа роковой женщины, во-вторых, Алой Женщины и, в-третьих, Бабалон, представляют собой постепенную переработку страха конца XIX века перед феминностью-изгоем, угрожающей рациональной мужской субъектности, достигая высшей точки с превознесением ее как сотериологической цели в рамках эротического разрушения.

Хорошая, плохая, Алая: феминности конца XIX века

Как писал Мишель Фуко, для конца XIX века было характерным не замалчивание сексуальности, а, скорее, интенсивное обсуждение, внимание и озабоченность классификацией и патологизацией.² В медицинской литературе девятнадцатого века и сексуальных руководствах сексуальность рассматривалась как в высшей степени могущественная сила, которая при правильном направлении укрепляла узы буржуазной нуклеарной семьи.³ Репродуктивная, супружеская гетеросексуальность воспринималась как основа здоровой социальной среды и самореализация буржуазного индивида, в то время как нерепродуктивная, внебрачная сексуальность — особенно мастурбация, проституция и гомосексуальность — рассматривалась как угроза общественному благополучию. Следовательно, неконтролируемая, плотская распущенность была связана с болезнями, социальными беспорядками и расовым вырождением.⁴ Конец девятнадцатого века совпал с так называемой первой волной феминизма, и защитницы и защитники прав женщин участвовали в дискуссиях об опасностях неконтролируемой сексуальности. Некоторые социалисты-утописты утверждали, что сексуальная свобода — это неотъемлемая часть социального освобождения, а радикальные голоса считали очень важным повышение ценности женской сексуальности.⁵ Однако уязвимость женщин перед генитальными заболеваниями, неконтролируемыми беременностями и материнской смертностью вынудила многих феминисток первой волны стремиться в первую очередь к ограничению сексуального доступа мужчин к женщинам, добившись значительных побед в отношении изнасилований и возраста согласия за счет акцентирования внимания на предположительно более низком либидо женщин и более высоких духовных качествах женщин.⁶

Индустриализация, урбанизация, рост капитализма и обострение классовой напряженности привели к фундаментальной проблематизации гендерного порядка в девятнадцатом и начале двадцатого веков. Возникновение движения за права женщин, приход эволюционизма и снижение рождаемости породили тотальную тревожность. В растущем среднем классе место женщины все больше определялось как за ведением домашнего хозяйства. То, что считалось подходящим для мужских и женских социальных ролей, часто формулировалось в терминах биологической взаимодополняемости. Пассивная, кроткая жена и мать считались буржуазным женским идеалом, гегемонистской женственностью викторианской эпохи. Перефразируя романистку конца XIX века Лауру Мархольм (1854–1928), историк идей Карин Йоханниссон отмечает, что идеализация чистой, целомудренной и замужней хозяйки дома представляет собой новый культ Мадонны во все более секуляризованной современности.⁷ В то время как любая немоногамия представлялась угрозой для буржуазной семьи, женская распущенность презиралась особенно. Ученый-литературовед Брэм Дейкстра определяет культурный стереотип сладострастной, хищной роковой женщины как темную тень гегемонистской женственности викторианской эпохи. Часто в искусстве и литературе девятнадцатого века *femme fatale* проецировалась на образы языческой древности или иные, не-западные образы, а библейские злодейки, такие как Саломея, Иезавель и Цирцея играли роль феминной угрозы европейскому христианскому мужчине.⁸ С точки зрения Шипперс, роковая женщина представляет собой стереотип феминности-изгоя, рассматриваемой как нечто постороннее в гегемонистских мужско-женских отношений, проникая в такие аспекты мужественности, как независимость, сексуальное желание и доступ к публичной сфере. В культуре конца XIX века декаданс, религиозное идолопоклонство и феминность-изгой дискурсивно накладывались друг на друга и часто связывались друг с другом простой ассоциацией.⁹

Вавилон был важным культурным мотивом конца девятнадцатого века. С древности до наших дней цивилизации древней Месопотамии ассоциировались с богатством, пороками и экзотической чувственностью.¹⁰ Этот мифологизированный образ древнего Ближнего Востока проявился в трудах историка V века Геродота (484–425 до н.э.) о возможной культовой проституции в древнем Вавилоне, где он предполагает, что женщины продавали свои тела в служении великой богине.¹¹ Хотя его мнение отвергают большинство современных ученых, повествование Геродота стало источником широко распространенных фантазий в западной культуре, повторяющихся в трудах ассириологов и антропологов XIX века.¹² Британский историк и кабинетный антрополог Джеймс Дж. Фрэнсис (1854–1941) утверждал, что храмовая проституция практиковалась в Западной Азии вплоть до II века нашей эры в честь великой богини, которую звали Астарта, Иштар или Афродита. Фрэнсис отождествлял эту богиню и ее культ храмовой проституции с мифической вавилонской царицей Семирамидой.¹³

В то время Вавилонская блудница была постоянным символом в антикатолической риторике. В Англии конца XIX века начались интенсив-

ные дебаты по поводу возобновления интереса к католическим ритуалам и догмам в англиканской церкви и восстановления католической церкви в Британии. Движение «Долой папство», которое в основном привлекало евангелистов, выпустило бесчисленное количество листовок, брошюр и проповедей, предостерегающих от распущенности и развращенности «Алой Женщины». Этот термин возник как уничижительный эвфемизм для Римско-католической церкви, а позже стал обозначать сексуально аморальную женщину или проститутку. Значение женственности для тропа Вавилонской блудницы очевидно в этом антикатолическом дискурсе, а католицизм концептуализируется как своего рода роковая женщина — феминизированная, сексуализированная и соблазнительная сила, угрожающая развратить и веру, и нацию.¹⁴ В «Плимутских братьях» (консервативная религиозная группа протестантской направленности), к которым принадлежали родители Кроули, символ Вавилон часто использовался для обозначения упадка.¹⁵

Слияние феминизированного искушения с религиозным загрязнением через Вавилонскую блудницу проиллюстрировано в книге пресвитерианского богослова Александра Хислопа «Два Вавилона», впервые опубликованной в виде брошюры в 1853 году и выпущенной в исправленной и расширенной версии в 1858 году. В книге «Два Вавилона», которую много читали в «Плимутских братьях», а также и сам Кроули, утверждается, что католицизм является завуалированным продолжением вавилонского язычества и что слово «тайна» на лбу блудницы отсылает к халдейскому мистическому культу.¹⁶ Хислоп связывает «халдейские» мистерии с царицей Семирамидой, «образцом безудержной похоти и распутства». Подобно Фрэзеру, Хислоп считал, что Семирамида основала культ, в котором ей поклонялись как Рее и Венере, и что она управляла своим городом как «величественным местом идолопоклонства и священной проституции».¹⁷ Хислоп называет Семирамиду прототипом Вавилонской блудницы, рассматривая богинь Иштар и Астарту как обожествленные формы царицы и интерпретируя католическое почитание Марии как продолжение ее культа.¹⁸ Связывая Блудницу с Семирамидой, Хислоп усилил коннотации роковой женщины и парии в этом образе, опираясь на классические тексты, которые представляли Семирамиду как сексуально ненасытную убийцу.¹⁹ Ссылки на Иштар, Астарту и храмовую проституцию указывают на непреходящую важность культурной памяти Вавилон для концептуализации Блудницы.

Британия конца XIX века была домом для жизненно важной оккультной среды, где официальные ордена, такие как Теософское общество и Герметический орден Золотой Зари, конкурировали с популярными движениями, такими как спиритуализм. Продолжающиеся дискуссии о гендере и сексуальности нашли свое отражение в оккультной среде, которая породила ряд альтернативных концепций гендера. Утопизм Теософского общества привлек защитников прав женщин, стремящихся к социальным изменениям, и многие спиритуалисты Великобритании и Соединенных Штатов поддержали суфражистские и аболиционистские идеи.²⁰ Некоторые сторонники феминизма с более позитивным взглядом на женскую сек-

суальность, были оккультистками, например Ида Крэддок (1857–1902), Флоренс Фарр (1860–1917) и Анни Безант (1847–1933).²¹ Ряд оккультных писателей, в том числе Крэддок, пришли к выводу, что сексуальная энергия может использоваться в магических целях. Афроамериканский врач, спиритуалист-медиум и аболиционист Паскаль Беверли Рэндольф (1825–1875) разработал систему сексуальной магии, основанную на идее о противоположных полярностях мужчины и женщины и магическом использовании оргазмической энергии. Несмотря на свой утопический взгляд на сексуальность, Рэндольф поддерживал ее нормативность, считая, что только гетеросексуальные супружеские пары должны практиковать сексуальную магию вместе.²² Хотя более подробное обсуждение сексуальных взглядов оккультистов конца XIX века выходит за рамки данной главы, Кроули был продуктом своего времени. Будучи одним из оккультистов викторианско-эдвардианской эпохи, искавших альтернативные подходы к сексуальности, он пошел дальше других в своем восхвалении свободной сексуальности как для мужчин, так и женщин, а также контрнормативных сексуальных практик.

Священное Писание и бичевание: библия короля Якова и феминность-изгой до Бабалон

Кроули родился в 1875 году у родителей, которые были членами «Плимутских братьев», христианского диспенсационалистского движения, исповедующего буквальное толкование Библии. Он был одержим «Откровением» с раннего возраста. Рассказывая о своем детстве в так называемой автоагиографии «Признания Алистера Кроули», Кроули подтверждает, что Библия была очень важна для его родителей. Вспоминая, что Библия была «его единственной книгой» в детстве, Кроули пишет, что он быстро обратился к «Откровению», симпатизируя «противникам неба». Устав от небесных сил, мальчик Кроули предпочел «Дракона, Лжепророка, Зверя и Алую Женщину», и он начал идентифицировать себя как Зверя 666 с раннего возраста.²³ По его собственным словам, Кроули не сомневался в буквальности истины Библии, а просто «перешел на сторону Сатаны».²⁴

Библия короля Якова в целом и «Откровение» в частности сильно повлияли на многие работы Кроули. Это, безусловно, верно в отношении *Liber AL*, в которой заимствованы персонажи Алой Женщины и Зверя.²⁵ Еще одно вероятное влияние на личную вселенную Кроули со стороны «Плимутских братьев» — это «Два Вавилона» Хислопа, с которыми Кроули, возможно, познакомился в детстве.²⁶ Хотя Кроули явно понимал теории Хислопа диаметрально противоположно идеям автора, вполне вероятно, что созданная связь между языческим политеизмом, необузданной сексуальностью и Вавилонской блудницей (через образ Семирамиды) понравилась бы Хислопу. Как я покажу позже, Кроули связал Семирамиду с женской властью и автономией — ассоциация, которую он, возможно, почерпнул у Хислопа.²⁷

«Свежие цветы из сердца ада»: Иезавель и влияние декаданса

Кроули приобщился к литературному движению декаданса во время учебы в Кембриджском университете, где он познакомился с литературным кружком, сосредоточенным вокруг издателя Леонарда Смитерса (1861–1907). Он также подружился с Гербертом Джеромом Поллиттом (1871–1942), загадочным персонажем, который работал женским имперсонатором и был знаком с Оскаром Уайльдом и Обри Бердсли. Кроули сравнивал Поллитта, с которым, похоже, у него были романтические отношения, с Жаном дез Эссентом, главным героем романа Жориса Карла Гюисманса «Наоборот» (1884), и утверждал, что Поллитт познакомил его с «работами Уистлера, Ропса и Бердсли в искусстве и так называемой декадентской литературе».²⁸ Кроули начал хорошо разбираться как в британском, так и во французском декадансе, и его ранние произведения включали общие декадентские темы, такие как религиозная непочтительность, гедонизм, сексуальные прегрешения и моральная двусмысленность.²⁹ Зловещие, сладострастные и, часто, сверхъестественные роковые женщины — выдающаяся тема в жанре декаданса — часто появлялись в произведениях Кроули.³⁰

В 1898 году Кроули был посвящен в Герметический Орден Золотой Зари. Несмотря на то, что он быстро продвигался по ступеням, в 1900 году он был исключен из ордена после ряда разногласий. В 1898 году был опубликован эпический стих Кроули «Иезавель», в котором рассказывается еврейская библейская история о царице идолопоклоннице, титулованной женщине, антигероине, сквозь призму *femme fatale*. Кроули описывает Иезавель как своего любимого персонажа из Священного Писания.³¹ Повторяющийся мотив и символ роковой женщины в искусстве конца века, Иезавель заставляет своего мужа, царя Израиля Ахава, воздвигнуть храм Баалу.³² Стих Кроули развивает персонаж царицы, в значительной степени опираясь на троп *femme fatale*, но он отходит от большинства современных трактовок, а также от библейского повествования, намекая на иницирующий потенциал греховных сексуальных действий. Рассказчик — пророк, который ищет царя Ахава, чтобы наказать его за его проступки, — описывает Иезавель одновременно как порочную и неотразимую.³³ Описание Иезавели и ее одежды напоминает рассказ Иоанна из «Откровения» о Вавилонской блуднице; языческая царица, как и Бабалон, одета в пурпур и покрыта драгоценными камнями, и она также ассоциируется с блудодействием.³⁴ Пророк выражает смесь противоречивых чувств: горячее желание к Иезавели, вызванное ее яркой физической красотой и уверенностью; глубокая ненависть к себе, вызванная его похотью, которая мешает ему действовать против царской четы; и, как следствие, ненависть к объекту его преступного желания. Гиперженские украшения Иезавели — ее накрашенные губы, голая, подкрашенная грудь, насыщенный парфюм, пурпурные предметы одежды и золотые украшения — одновременно переплетаются с ее оскверняющей силой и мучительным желанием пророка обладать ею. Тело царицы стало синонимом проклятия и смерти, ее запах описан как «пары яда в воздухе».³⁵ Рассказчик заявляет о своем желании плотского союза с Иезавелью:

Мы с ней с глубоким восторгом / Высасываем из чрева смерти
адскую боль, / Ее огонь пожирает, уничтожает, поглощает / В нена-
сытные часы ночи.

И вместе с тем наполнено любовью, / И вместе с тем наполнено
грехом, / Искры и шорохи появляются и исчезают над ее нежной
кожей. / ...Свежие цветы сердца ада / И тайная услада Иезавели.³⁶

В конце концов, рассказчик поддается искушению, теряя себя в объ-
ятиях Иезавели.³⁷ Позже он с ужасом наблюдает, как пророк Ииуй, не впе-
чатленный красотой царицы, бросает Иезавель на смерть.³⁸ Рассказчик
ищет свою возлюбленную и, когда она умирает, желает отдать ей свою
душу. Иезавель прокусывает его губу как вампирша и пьет его кровь, пре-
жде чем жизнь покидает ее. Затем пророк поедает ее мертвое тело, остав-
ляя ее голову, ладони и ступни для поклонения и поцелуев, и он слышит
шепот ее духа: «Мой грех совершен в твоей крови, Ты и я — мы победи-
ли Бога».³⁹ Наконец, пророк ложится, чтобы умереть, стремясь соединить
свою душу с ее душой и соединиться со своей возлюбленной в смерти.
Он произносит: «Теперь дай и мне умереть, чтобы воссоединиться в аду /
С тобой, блудница Иезавель».⁴⁰

Иезавель в стихе Кроули представляет собой идеальное воплощение
феминности-изгоя роковой женщины XIX века. Невзирая на праведные при-
зывы святого человека, она действует как желающий сексуальный субъект,
который подвергается эротическому разрушению, соблазняя пророка к мо-
ральному проклятию и смерти через ее ненасытную сексуальность. Кроме
того, она угрожает иерархической взаимодополняемости гегемонистских
мужско-женских отношений, выступая в качестве стороны, имеющей бо-
лее весомый голос, в своем браке с Ахавом. Ставя под угрозу благоразумие
и нравственность двух мужчин, она воплощает собой тему оскверняющей
феминности-изгоя. Однако, что более нетрадиционно для того времени,
Кроули ссылается на сексуальное прегрешение как на инициацию. В рам-
ках эротического разрушения сверхженственное тело Иезавели предста-
ет как ворота к трансценденции, где переплетаются границы рая и ада,
искупления и проклятия. Каннибалистическое поедание пророком плоти
Иезавели, посредством которого он становится единым целым с царицей
и ее грехом и побеждает Бога, выглядит как акт (не)святого единства, по-
средством которого царица фактически проникает в пророка.

Интерпретация девятнадцатого века истории Саломеи, прототипа сим-
вола феминности-изгоя роковой женщины, является возможным интертек-
стом для «Иезавели».⁴¹ Историк I века Иосиф Флавий называет Саломею
дочерью царя Ирода II и его жены Иродиады.⁴² Однако современный рас-
сказ о Саломее как о роковой женщине основан на Новом Завете, в котором
не названная дочь Иродиады танцует перед Иродом в его день рожде-
ния, как часть плана Иродиады для получения обезглавленной головы
Иоанна Крестителя.⁴³ В то время как Библия изображает дочь Иродиады
как невинную пешку, многие современные произведения сосредоточены
на собственном стремлении Саломеи к Иоанну Крестителю, изображая ее
как символ женского упадка и похоти, угрожающих мужскому благополу-

чию. Одноименная трагедия Оскара Уайльда — одна из самых известных трактовок Саломеи этого периода (и источник термина «Танец семи покрывал», называющего выступление Саломеи перед Иродом). В «Саломее» Уайльда главная героиня желает пророка Иоканаана, который отвергает ее знаки внимания. Получив его обезглавленную голову, Саломея целует и кусает холодные губы, заявляя, что «тайна любви больше, чем тайна смерти», прежде чем ее убивает царская армия.⁴⁴ В «Иезавели» роли меняются местами: безымянного святого человека мучает желание, а его поклонение голове мертвой Иезавели напоминает кульминационную сцену в «Саломее». Однако, в отличие от трагедии Уайльда, Иезавель и ее возлюбленный находят трансцендентный союз в смерти, к которой охотно стремится безымянный святой. Что характерно, Кроули позже написал, что «Иезавель» исследует идею «оправдания грехом», предвещая его последующее осознание того, что «каждое действие — это таинство и что даже самые отталкивающие ритуалы могут быть в некотором смысле наиболее эффективными».⁴⁵ Эта идея позже стала центральной в личной магической практике Кроули.

Femme fatale интерпретировалась как мизогинный стереотип, олицетворяющий предполагаемую угрозу буржуазной рациональной маскулинности, связанную с волнениями девятнадцатого века, окружавшими меняющуюся роль женщин в социальной сфере.⁴⁶ В «Иезавели» и других произведениях того же периода Кроули исследует навязчивую тоску и ненависть к демонической, но опьяняющей женщине, а также идею инициации через якобы греховные действия.⁴⁷ Хотя ранняя поэзия Кроули воспроизводит ассоциацию между уверенной женской сексуальностью и моральным развращением через феминность-изгоя роковой женщины, он перерабатывает этот троп. В то время как безымянный пророк якобы отклонился от своего духовного призвания из-за сверхженственности Иезавели, этот очевидный грех приводит его к сверхъестественному опыту через потерю себя в союзе с чудовищным другим существом. Тема роковой женщины, представляющей угрозу эротического разрушения или (по крайней мере, временного) искоренения автономной, буржуазной маскулинности, таким образом, сохраняется в стихе, хотя Кроули намекает на уничтожение как на духовную цель. Эротическое самопожертвование пророка, которое привело к смертельному стиранию различий между ним и его возлюбленной, имеет большое значение, предвосхищая более поздние работы Кроули о Бабалон, Алой Женщине и сексуальной магии.

«Работа беззакония»: Алая Женщина в *Liber AL vel Legis* (1904)

В 1904 году, во время медового месяца в Каире со своей первой женой Роуз (урожденной Келли, 1874–1932), Кроули получил то, что он считал текстом божественного вдохновения, продиктованным ему бестелесной сущностью по имени Айвасс. Текст знаменует начало нового эона в духовной эволюции человечества с Кроули в качестве его пророка. Он вводит центральную максиму новой эпохи: «Твори, что ты желаешь, да будет

то Законом», что выражается словом «Телема» (от древнегреческого — «воля»), и соответствующей фразой: «Любовь есть Закон, Любовь, послушная Воле». ⁴⁸ Кроули не истолковал «твори, что ты желаешь» как указание действовать по импульсивным прихотям, но связал этот постулат с тем, что он позже назовет «истинной волей» — уникальной целью каждой индивидуальной жизни. Позже Кроули писал, что предписание «твори, что ты желаешь» представляет собой суть его собственной миссии. ⁴⁹ Он резюмировал цель каждой отдельной жизни как поиск и исполнение своей воли. ⁵⁰ Кроули писал, что любовь, истолкованная как эквивалент закона, — это «вещь, которую не видели глаза буржуа», и что это не любовь в мелком личном смысле, а скорее «смысл изменения». По мнению Кроули, «любовь, делающая двоих одним целым, является двигателем, посредством которого даже окончательные Двое — Я и Не-Я — могут стать Одним». ⁵¹ Таким образом, Кроули интерпретирует любовь как нечто, относящееся к постоянным изменениям, связанным со стремлением к единению с тем, что является внешним по отношению к себе самому.

Liber AL состоит из 220 стихов, разделенных на три главы, которые посвящены, соответственно, божествам Ньюит, Хадит и Ра-Хор-Хуит. Ньюит представляет собой адаптацию Кроули египетской богини неба Нут и отождествляется с бесконечным пространством или космическим женским принципом; Хадит — это бесконечно сжатая жизненная сила каждого индивидуума или мужской принцип; и Ра-Хор-Хуит, их божественное дитя, которое является провозглашенным владыкой новой эпохи, концептуализированное как активный компонент Херу-Ра-Ха (Гора). ⁵² Первая глава текста представляет персонажей Зверя и Алой Женщины следующим образом:

Знайте же, что избранный жрец и апостол бесконечного пространства есть высокородный жрец Зверь, и в женщине его, называемой Багряной Женою, сосредоточена вся сила. Они соберут детей моих в свое лоно, они принесут сияние звезд в сердца человеческие. ⁵³

Титул «Алая Женщина», а также смежная ссылка на Зверя указывают на влияние «Откровения» на Кроули, который истолковывает титул «принц-жрец Зверя» как относящийся к нему самому. ⁵⁴ В то время как в библейском повествовании эти фигуры означают религиозное и мирское разложение, Кроули заново изобретает их как мессианские силы нового эона. Алая Женщина, описанная в третьей главе *AL* как «Багряная наложница его [т.е. Зверя] желаний» ⁵⁵, также появляется позже в третьей главе, и получает более длинное — и более напыщенное — описание другой роли:

43. Пусть поостережется Багряная Жена! Если жалость, и сострадание, и чувствительность посетят сердце ее, если оставит она работу мою ради забавы со старыми сантиментами, тогда познаете возмездие мое. Я убью для себя ее ребенка, я ожесточу ее сердце, я сделаю ее отверженной среди людей; согбенной и пре-

зренной шлюхой поползет она по сумеречным сырým улицам и умрет в холоде и голоде.

44. Так пусть же восстанет она в гордости! Пусть следует за мной на пути моем! Пусть трудится трудом порока! Пусть уймет свое сердце! Пусть будет вызывающей и прелюбодейной! Пусть покроет себя драгоценностями и богатыми одеяниями, и пусть не стыдится ни перед кем!

45. Тогда я вознесу ее на вершины власти, тогда дам ей родить ребенка более могущественного, чем все цари земные. Я наполню ее радостью; силой моею она станет видящей и сражающейся в служении Ню; она достигнет Хадита.⁵⁶

Этот отрывок подразумевает двойственное понятие женственности. Примечательно, что в тексте позже говорится: «Да будет Мария непорочная разорвана на колесах; да будут в ее честь безмерно презираемы среди вас все целомудренные женщины!»⁵⁷ Здесь целомудрие Девы Марии подерживается как негативный образ женственности, в отличие от бесстыдного и прелюбодейного идеала Алой Женщины. Жалость, сострадание и чувствительность — которые Алая Женщина не должна проявлять — это аспекты гегемонистской женственности начала двадцатого века. Эти феминизированные черты узаконивают иерархические и комплементарные отношения между полами по сравнению с (воображаемой) маскулинной рациональностью и строгостью. Напротив, Алая Женщина поощряется в злобном и бесстыдном поведении, как любая классическая *femme fatale*. Ее побуждают с гордостью носить свои роскошные одежды и украшения, подчеркивается, что она восстанет к славе через беззаконие, продолжая тему преступления, греха и нарушения (гендерных) социальных табу как пути к духовному достижению. Таким образом, приведенный выше отрывок из *Liber AL* читается как гимн феминности-изгою конца XIX века, воплощенной в библейской Вавилонской Блуднице и переосмысленной в качестве наложницы пророка нового эона.

В свою очередь, перейдя «на сторону Сатаны» и переосмыслив антагонистку «Откровения» как богиню, Кроули занялся тем, что можно назвать контр-чтением, протестной экзегезой или герменевтическим принципом восстания. Есть множество примеров того, как такие стратегии интерпретации применялись на протяжении всей истории. Однако они были особенно распространены в конце восемнадцатого и в девятнадцатом веках, когда ряд выдающихся интеллектуалов, особенно в Англии и Франции, переосмыслил Дьявола в позитивном свете, основываясь на контр-чтении «Потерянного рая» (1667, 1674) Джона Мильтона (1608–1674). Критика религиозных и мирских авторитетов была постоянной темой для этих так называемых, романтических сатанистов.⁵⁸ Контр-чтения «Вавилонской блудницы», кажется, происходили реже, но они не были беспрецедентным явлением.⁵⁹ Поэтесса Кристина Россетти (1830–1894) исследовала Бабалон в лирической форме, намекая на искупление Блудницы через открытие небес.⁶⁰ Позднее, эзотерическое освещение Вавилон представлено в книге американского

теософа Джеймса Прайса (1859–1942) *The Apocalypse Unsealed* (1910). Прайс пишет, что порочная Вавилон представляет собой деградацию духа в материю.⁶¹ Она олицетворяет «низшую душу мира ... насыщенную сексуальностью».⁶² Прайс сетует, что в настоящее время Вавилон «остаётся на престоле» и падёт только тогда, когда человечество научится «ненавидеть желания плоти».⁶³

Россетти и Прайс амбивалентно изображают Вавилон, а Прайс чётко связывает сексуализированную феминность-изгоя с духовным развращением. Под псевдонимом Ник Лэмб, в обзоре, опубликованном в *The Equinox I, no. 6* (1911 г.), Кроули рекомендует книгу Прайса называя его «одним из лучших в своем роде» и указывая на те аспекты работы Прайса, которые Кроули считал подтвержденным «Видением».⁶⁴ Хотя Кроули опирался на существующие культурные мотивы в своей первоначальной формулировке основной идеи Вавилон как Алой Женщины из *Liber AL*, его работы на эту тему демонстрируют значительную оригинальность, подчеркивая сексуальные коннотации фигуры как выражение ее священности. Здесь путь Алой Женщины к искуплению — как в поэзии Россетти — не через отречение от своих порочных путей, а через взаимодействие с феминностью-изгоем.

На мой взгляд, переделка Кроули Вавилонской блудницы и феминности-изгоя роковой женщины в мессианских терминах может быть связана с его пренебрежением к христианской ортодоксальности и викторианской сексуальной морали. Его отстаивание Алой Женщины как феминного идеала является частью отрицания идеологии супружеской моногамии как основы социальной стабильности и широко распространенных опасений по поводу неуправляемой женской сексуальности.⁶⁵ Обратясь к точке зрения Юханниссон о целомудренном и пассивном женском идеале викторианской буржуазии как олицетворению секуляризованного культа Богородицы, возможно и неудивительно, что Кроули, резкий противник христианства, превозносил культурный символ, который представлял одну из самых сильных угроз буржуазной семьи: безудержную женскую сексуальность. Спустя годы он назвал семью «врагом общества № 1».⁶⁶ Однако, инвертируя традиционную дихотомию девственницы и шлюхи, *Liber AL* воспроизводит тенденцию конструирования женских ценностей по сексуальным признакам.

В более поздних работах Кроули связывал Бабалон и Алую Женщину, иногда описывая Алую Женщину как мирскую функцию, связанную с богиней, которую могут выполнять земные женщины.⁶⁷ Таким образом, хотя имя богини и не упоминается в оригинальном тексте, *Liber AL* и комментарии к нему имеют отношение к дискурсу Бабалон. Позже Кроули установил, что несколько отрывков из *AL* относятся к Бабалон, включая отрывок из первой главы, произносимый Нюит, которая заявляет, что Кроули узнает ее тайное имя, когда узнает ее полностью. Позже Кроули решил, что этот предсказанное имя было «Бабалон».⁶⁸ Третья глава содержит высказывание «Да препояшется жена мечом предо мною», которое Кроули позже истолковал как ссылку на Алую Женщину и женскую эмансипацию в более общем смысле.⁶⁹

«В неизвестные бездны»: Лола адского блаженства

Хотя Кроули изначально не был уверен в послании *Liber AL*, его магические эксперименты продолжались.⁷⁰ В 1907 году Кроули стал соучредителем Ордена А...А... со своим бывшим наставником из Золотой Зари Джорджем Сесилом Джонсом (1873–1960). Хотя его структура степеней основана на структуре Золотой Зари, А...А... опирается на личные отношения между учителем и учеником. В рамках А...А..., сочетающего йогу с церемониальными магическими техниками, Кроули систематизировал свою Магию и разработал модель духовного роста, неотъемлемой частью которого впоследствии стала Бабалон. А...А... состоит из одиннадцати ступеней, чья структура посвящения разработана как восхождение по каббалистическому Древу Жизни, причем каждая ступень соответствует сефире.⁷¹ Самая низкая ступень, Послушник ($0^\circ = 0$), находится вне ордена и Древа Жизни, и связанная с ней работа состоит исключительно из подготовки к посвящению в Степень Неофита ($1^\circ = 10$). Степени А...А... делятся на три ордена (коллегии): Орден G...D... (Золотая Заря), Орден R...C... (Крест Розы) и Орден S...S... (Серебряная звезда). Восхождение за пределы степени Неофита в первом (внешнем) ордене выглядит следующим образом: Ревнитель ($2^\circ = 9$), Практик ($3^\circ = 8$), Философ ($4^\circ = 7$) и Dominus Liminis, который является переходом или мостом ко второму ордену. Орден R...C... начинается со ступени Младшего Адепта ($5^\circ = 6$), связанной с Познанием и Собеседованием со Священным Ангелом-Хранителем, за которым следуют Старший Адепт ($6^\circ = 5$) и Свободный Адепт ($7^\circ = 4$). Третий, высший орден был доступен так называемым Тайным Вождям, которые поднялись на более высокий план бытия, а Свободные Адепты считались наивысшим достижимым уровнем для смертного человека.⁷² В системе Кроули задача Adeptus Exemptus состоит в том, чтобы подготовиться к переходу через Бездну, уничтожить все, чем он являлся, чтобы мистическим образом возродиться в качестве Мастера Храма или Magister Templi ($8^\circ = 3$). Кроули связывает Бездну с сефирой Даат.⁷³ За степенью Magister Templi следует ступень Мага ($9^\circ = 2$) и Совершеннейшего ($10^\circ = 1$) — высшая ступень.⁷⁴

Увлечение Кроули мотивом роковой женщины и идеей освобождения через сексуальное прегрешение не прекратилось и после 1904 года, но Алая Женщина не сразу стала главным воплощением этой концепции в его работах. Вдохновленный своей любовницей Верой Снепп (1888/1889 —?) и скульпторшей Кэтлин Брюс (1878–1947), Кроули дополнительно раскрыл эту тему в серии стихов, написанных в 1907 году.⁷⁵ Описывая Брюс как обладательницу потрясающей красоты, «опутанную зловещей извращенностью», Кроули пишет, что ей нравилось склонять женатых мужчин к неверности своим женам и «приобщать [их] к мучительным удовольствиям алголагнии [то есть мазохизма] в духовном плане».⁷⁶ Опубликованные в сборнике «Безводные облака» (1909), многие стихотворения Кроули сосредоточены на многостороннем персонаже Лоле, которая описывается как небесная и демоническая. Подобно «Иезавели», стихи часто ссылаются на эротические боль и унижение, и указывают на возможность духовного экстаза через физическое умерщвление. На первый взгляд фарс, «Безводные

облака» публикуются под псевдонимом священника, стремящегося предупредить мир об искушениях сатаны. Однако подлинная личность автора и искренний тон стихов предполагают, что Кроули, возможно, вложил в книгу троянского коня — роковую женщину под лирической маской, призванную сбить с пути благочестивых людей, намекая на идею экстаза через грех. Стихи полны библейских и мифологических отсылок, и Кроули во введении к сборнику саркастически отмечает:

Беззастенчиво, старый Змей вздымает свой гребень к небу; без стыда, Зверь и Алая Женщина воспевают кощунственные литании своего блудодеяния. Несомненно, чаша их мерзостей почти полна!⁷⁷

Хотя читатель, не знакомый с предысторией Кроули, возможно, интерпретировал бы этот отрывок как сетование, отождествление со Зверем и мессианские роли, предусмотренные для него и Алой Женщины в *Liber AL*, указывают на обратное понимание книги как панегирика девиациям. Первая часть, названная «Авгур», продолжает тему эротического греха и последующего за ним спасения. Кроули обращается к любовнице с очерченными алыми губами, раздающими кровавые поцелуи, следующим образом:

Смешаем боль, сумев сосуд наполнить
Пьянящей жидкостью, что ярче жизни,
Печальней смерти. Эликсиром брызни
Чтобы мечты о небесах исполнить.⁷⁸

Опьяняющий сосуд может быть истолкован как намек на Блудницу из «Откровения». Далее любовь и боль, а также экзальтация и проклятие становятся все более взаимосвязанными, и Кроули заявляет, что он и его возлюбленная восстанут через грех:

В презрении мы попираем почву
И давим кровь ее в пурпурное вино,
Чья пена обволакивает точно
Любовь и покрывает ступни ног,
Святыня чувств: божественность живет
В твоих устах, струя свои лобзанья.⁷⁹

В стихе говорится о популярной мифологии ведьмовства, что неудивительно, учитывая частичное совпадение между тропом роковой женщины и фигурой ведьмы в культуре конца XIX века.⁸⁰ Кроули описывает помазание себя и его возлюбленной «пасленом, аконитом и вербеной», мазью, которая «отнесет нас туда, где в нечистых камнях Несвятая Суббота в разгаре».⁸¹

Вы знаете: не можем мы испечь
Из пыли хлебной высшую награду —

Причастие для инобытия,
Божественный нектар из адского сырья.⁸²

Подобно более раннему декадентскому творчеству Кроули, в стихах «Безводные облака» переплетаются навязчивое желание и опьянение, проклятие и искупление, грех и спасение, приводя библейские, мифологические и фольклорные ссылки. Кроули снова и снова намекает на духовный потенциал эротического блаженства — или, в действительности, эротического разрушения — в союзе с якобы оскверняющей женственностью. Кроули неоднократно сравнивает свои чувства к Лоле с опьянением, подчеркивая, что феминность-изгой угрожает рациональной субъектности. Он опирается на сатанинские темы, например в стихотворении «Черная Месса», в котором упоминается человеческое жертвоприношение. В этом стихотворении навязчивая идея Кроули о Лоле сочетается с темами экстаза через боль, например, в следующем отрывке:

Отходите — и завиток кнута
На страждущее тело опустился.
О, девушка, чья скачет нагота!
Наездницей я вдоволь наслаждался...
...Еще! Еще хлещите, все мне мало!⁸³

Поэма говорит о Лоле как о воплощении «фаллической» женственности и о мужском желании эротического разрушения в ее руках. Она предваряет темы эротизированной боли, доминирования и подчинения, которые также присутствуют во многих более поздних стихотворениях Кроули. Спустя годы он исследовал эти идеи более тщательно в поисках духовных достижений.⁸⁴ Во многих стихотворениях Лола предстает как жестокая, но неотразимая женщина, его проклятая «товарка» в абсолютной бездне, которая высосал его кровь и управляет им.⁸⁵ Она описана как ненасытная вампирша, от которой он тщетно пытается сбежать, и с которой он вместе «пьет нектар отчаянья».⁸⁶ Однако он также изображает ее милой девушкой, утешающей его нежными ласками.⁸⁷

Как упоминалось ранее, ученые расценивали *femme fatale* как угрозу автономии буржуазного маскулинного субъекта, отчасти вызванную сдвигом гендерных ролей в то время. В «Безводных облаках», как и в «Иезавели», оскверняющая и гиперсексуальная женственность главных героинь действительно уводит духовно настроенных мужчин от их миссии.⁸⁸ Это явное сходство с доминантными образами роковой женщины противоречит основной теме работы Кроули: просветление обнаруживается в нарушении буржуазных викторианско-эдвардианских социально-сексуальных норм и это эротическое разрушение духовно востребовано.⁸⁹ Более десяти лет спустя в своих «Признаниях» Кроули пишет:

Моя сексуальная жизнь была очень интенсивной, любовь являлась вызовом христианскому вероисповеданию, которое было деградацией и проклятием. Суинберн научил меня доктрине оправ-

дания грехом. Каждая женщина, с которой я встречался, позволяла мне магически подтвердить, что я бросил вызов тирании Плимутских братьев и евангелистов. В то же время женщины были источником романтического вдохновения; и их ласки освободили меня от рабства тела.⁹⁰

Ссылка Кроули на писателя-декадента Элджернона Чарльза Суинберна (1837–1909) говорит о том, что он интересуется инверсией доминирующих религиозных и сексуальных табу. В трудах Кроули роковая женщина представляет собой врата к сверхъестественному, хотя и ужасающему, опыту эротического разрушения рационального мужского эго. Взаимодействуя с декадентским тропом роковой женщины, Кроули отошел от современных литературных интерпретаций, приписав сотериологическое значение женственности-изгою. В то время как Алая Женщина менее противоречивый персонаж, чем Лола или Иезавель, этот мотив также бросает вызов страхам конца XIX века перед необузданной женской сексуальностью.

**«Я действительно вышла замуж»:
боль и эротическое подчинение в ранних работах Кроули**

Ранние стихи Кроули на тему роковой женщины часто затрагивают понятия эротической боли, подчинения и доминирования.⁹¹ Похожие темы присутствуют в эссе «Мир Пробуждения», опубликованном в сборнике *Konx Om Pax: Essays in Light* в 1907 году. Эссе представляет собой аллегорический доклад об инициации, построенный на символике Каббалы и Таро, рассказывающий историю восхождения на Древо Жизни. Хотя рассказчицу сказки зовут Лола, ее персонаж — не роковая женщина-вампир, а 17-летняя девушка, глубоко влюбленная в Сказочного Принца, который считается ее Святым Ангелом-Хранителем. В эссе отношения между душой и Ангелом изображаются как страстное увлечение и последующий брак, закодированный в гетеросексуальных терминах и включающий иерархические властные отношения и элементы самоуничтожения, боли и унижения. Лола подчеркивает свое невежество, молодость и неопытность, и описывает Сказочного Принца как красивого и внушающего трепет. Она довольно болезненно выражает свою преданность ему на астральном плане. Лола так описывает свою свадьбу с Ангелом:

Вход в гигантское здание столь мал, что в эту дверку с громадным трудом можно протиснуться, только ползя на локтях и коленях, и даже тогда вы, как было со мной, обдерете до крови всю спину.

Следующее, что с вами происходит внутри: вас прибивают гвоздями на красный щит с четырьмя оконечниками, и в центре его большой круг из чистого золота. Боль при этом неопишима. Затем меня заставили отречься от любых, самых священных вещей и понятий, что я знала, и принести клятву верности Принцу и принести

клятву не желать ничего больше в жизни, кроме как познавать его все больше и больше с каждым днем.

Гвозди больше не причиняли мне боли — я висела на этом щите и осознавала, что теперь я замужем.⁹²

В этом отрывке подчеркивается связь между любовью и болью, уязвимостью и потерей контроля даже над собой. Чтобы выйти замуж за своего Прекрасного Принца, Лола должна пролить собственную кровь. Впоследствии она входит в брачный зал, где ее приковывают цепью и протыкают гвоздями.⁹³ Позже она бичует и режет себя.⁹⁴

На текстуальном уровне «Мир Пробуждения» постулирует мужественность (Ангела) как доминирующую, а женственность (Лолу) как подчиняющуюся. В то время как фигура Лолы в «Безводных облаках», очевидно, обозначает личность «за пределами» Кроули, ее идентификация в «Мире Пробуждения» менее ясна. Хотя биограф Кроули Ричард Качински предполагает, что главная героиня Лола создана по образцу любовницы Кроули Веры Снепп, рассказ можно рассматривать как общее описание продвижения инициации любого соискателя и его отношений со Святым Ангелом-Хранителем.⁹⁵ Кроули часто описывал себя феминизированными терминами по отношению к своему Ангелу.⁹⁶ Таким образом, Лола в «Мире Пробуждения» может пониматься как альтер-эго Кроули, означающее то, как он использовал женственность, чтобы обозначить уязвимость и принятие, которые он считал желательными чертами для духовного искателя, и указать на его желание эротического разрушения руками его Святого Ангела-Хранителя. Это указывает на то, как Кроули превозносил аспекты доминирующей женственности. Существуют многочисленные параллели с историческими аспектами христианской мистической и теологической традиции, в которых индивидуальная душа рассматривается как женская и, следовательно, пассивная или принимающая по отношению к божественному.⁹⁷ Примечательно, что многие из так называемых Священных Книг Телемы, серии якобы вдохновленных текстов, написанных Кроули примерно в то же время, содержат похожие темы эротизма, власти и гендерной инверсии.⁹⁸

Хотя и искренняя, пусть и наивная, Лола из «Мира Пробуждения» кажется отличающейся от своей роковой тезки из «Безводных облаков», использование Кроули того же имени для персонажей подрывает эту дихотомию. Идея инициации через согрешение — повторяющаяся тема в трудах Кроули, а в «Мире Пробуждения» Лола совершает греховные действия как таинства.⁹⁹ В более поздних работах Кроули продолжал связывать сексуальное и духовное подчинение с достижением инициации, часто в сочетании с понятием просветления через прегрешение.¹⁰⁰ Подобные идеи присутствуют в некоторых магических текстах Кроули, написанных примерно в то же время.¹⁰¹ Однако «Мир Пробуждения» менее неоднозначен в отношении результата греховных действий Лолы и эротического подчинения, ясно заявляя, что она восходит на трон небесных дворцов.

«Мир Пробуждения» представляет концепцию перехода через Бездну. В системе А...А... Кроули испытание связано с достижением степени Magister

Templi. На Древе Жизни Бездна составляет пространство между тремя верхними сефирами и семью нижними, она связана с расстоянием между нуминозным и материальным. Кроули пишет, что для того, чтобы соединиться с божественным, посвященному необходимо «уничтожить все, чем он являлся, и все, чем владел».¹⁰² Бездна — это ужасающая пустота бессмысленного заблуждения, управляемая демоническим существом Хоронзоном. 1909 год ознаменован добровольным церемониальным прохождением Кроули через Бездну и принятием степени Magister Templi. Это было одним из самых важных магических трансформаций в жизни Кроули, и его описание этого процесса является источником более поздних мистических доктрин, касающихся Бабалон.

Танцующий Бог и врата пирамиды: Бабалон в «Видении и Голосе»

Ранее я выделила ряд ключевых тем и мотивов в трудах Кроули о женственности, которые появлялись до 1909 года. Хотя Кроули часто опирался на стереотип роковой женщины, он делал это нестандартно, связывая призрачную феминность-изгоя сексуально неразборчивой, напористой и независимой женщины, которая угрожала автономной мужской субъективности с представлениями о духовных достижениях через нарушение буржуазных социосексуальных норм и эротическое разрушение индивидуального «я» в союзе с «другим». Кроули колеблется между пониманием женственности как пария-подобного разрушителя и как того, что разрушается, или того и другого одновременно. Таким образом, хотя Кроули в некоторых текстах отвергает доминирующую женственность, но он превозносит ее аспекты, такие как принятие и уязвимость, когда она привязана к идеальному духовному искателю.

Хотя формулировка Бабалон основывалась на понимании женственности, проработанном в более ранних трудах, она впервые появилась как богиня в работах Кроули о его исследованиях енохианской магии. Уместно сделать отступление, чтобы проследить историю развития этой системы, разработанной астрологом королевы Елизаветы Джоном Ди (1527–1608/1609) в сотрудничестве с Эдвардом Келли (1555–1597). Ди использовал Келли как медиума, считая его экспертом духовных путешествий. Ди начинал с предварительных заклинаний, после чего Келли смотрел в «магический кристалл», описывая свои видения Ди, а тот задавал Келли вопросы и записывал результаты. Первые сеансы приводили в основном к рисованию ряда квадратов из букв и цифр, наибольшие из которых впоследствии использовались, чтобы получить invocations ангелов или «призывы». Деятнадцатый призыв invocates тридцать «Этиров» — смутное понятие, которое Эгиль Аспрем интерпретирует как относящееся к «определенным духам, духовным царствам или принципам, расположенным в различных частях воздуха, окружающего землю».¹⁰⁴ Слово «Бабалон» появляется в шестом енохианском призывании, где это не имя существа,

сущности, но переводится как «злой». Девятнадцатый призыв включает слово Babalond, которое переводится как «блудница».¹⁰⁵ Позднее енохианская система была интегрирована во второй уровень Герметического Ордена Золотой Зари; однако адептов ордена в первую очередь интересовала енохианская таблица, а космологию Этиров они в основном игнорировали.¹⁰⁷ Девять лет спустя, путешествуя по алжирской пустыне со своим учеником и любовником, поэтом Виктором Б. Нойбургом, Кроули решил возобновить работу.¹⁰⁸ Их техника была проста: Кроули декламировал девятнадцатый енохианский ключ, измененный в соответствии с конкретным Этиром, к которому он стремился получить доступ, а затем смотрел в топаз, диктуя видения и сообщения, которые он получал, Нойбургу, а тот их записывал. В течение четырех недель Нойбург и Кроули пересекали пустыню, наблюдая приблизительно один Этир в день. Записанные видения яркие и сложны, они основаны на обширном наборе символических соответствий, полученных из каббалы, Таро, мифологии и библейской апокалиптической традиции.¹⁰⁹ По мере того как опыт постепенно становился торжественнее и возвышеннее, Кроули описывает ощущение чего-то похожего на «легкую дрожь девушки перед женихом».¹¹⁰ Воплощая инверсию пола, которая довольно типична для сочинений Кроули, где он концептуализирует себя феминным по отношению к божественному, это утверждение отражает более широкие темы литературной истории западного мистицизма, где отношения между человечеством и божественным часто изображаются в романтической или эротической терминологии, когда набожный искатель толкуется как феминный.¹¹¹

Танцоры, быки и амфоры: Бабалон перед бездной

Бабалон играет важную роль в большей части «Видения и голоса» — записей Кроули о его енохианских исследованиях. Хотя существуют более ранние упоминания о женщине Апокалипсиса, богиня впервые упоминается по имени в 12-м Этире. Однако в более поздних комментариях Кроули идентифицировал некоторые из более ранних видений как аватары богини.¹¹² Комментарий будет обсуждаться здесь вместе с исходным текстом, хотя важно подчеркнуть, что Кроули написал свои комментарии несколько лет спустя, после того, как операция была завершена, и он потратил уже значительное время на обдумывание ее значения. Таким образом, комментарий связывает Бабалон с рядом видений, которые, возможно, не интерпретировались как таковые в 1909 году. Добавленные комментарии Кроули могут указывать на то, что со временем он стал рассматривать свои видения богини как все более важные для «Видений».

В 25-м Этире Кроули получает видение ангела с амфорой (или кувшином), закрывающего пасть льва. Лев рычит, спрашивая: «Кто оседлает меня, кроме Женщины Мерзостей?»¹¹³ Зверь несет «копье, которое является чашей блуда». Эти утверждения явно относятся к видению Иоанна о Вавилон и Звере. В комментарии Кроули позже идентифицирует ангела, который в первоначальном видении является мужчиной, как аватар Бабалон, а льва

как символ Зверя 666. Он связывает их взаимодействие с одиннадцатой старшей картой Таро — «Ату XI» (Вождеделение).

Похоже, это отсылка к карте, которая в классических колодах Таро обозначается как «Сила», и на которой обычно изображена женщина или андрогин со львом. Кроули пишет, что она — «Алая Женщина, верхом на нем в новой форме». По-видимому, это отсылка к изменению колоды Кроули, чтобы показать женщину верхом на льве.¹¹⁴ В комментарии он интерпретирует это видение как означающее, что Бабалон подготовила Кроули (или Зверя) чтобы произнести слово эона, «Телема».¹¹⁵ Таким образом, тема Алой Женщины как партнерши Зверя, представленного в *Liber AL*, по-видимому, продолжается в «Видении».

В 16-м Этире Кроули встречается видение «девственницы, оседлавшей быка». В комментарии Кроули связывает это видение с греческим мифом о дочери бога солнца Гелиоса Пасифае, которая спаривается с быком после проклятия Посейдона. Она рождает Минотавра, которого Кроули идентифицирует с быком в видении: «Все мифы содержат Тайну Женщины и Зверя как сердце культа».¹¹⁶ В комментарии к «Видению» Кроули отождествляет тайну женщины и быка с Ату XI: «Это предмет постоянного упоминания в высших эйрах».¹¹⁷ Дева снова появляется позже в Этире, на этот раз в сопровождении нескольких ангелов:

...и они танцуют вокруг нее с венками и букетами из цветов, просторные одежды и распущенные волосы развеваются на ветру. И она благоволит мне бесконечным сиянием, так, что весь Эфир наполняется теплом, и она говорит с тонким подтекстом, указывая вниз: Этим — то.¹¹⁸

В комментарии Кроули отождествляет эту женщину с Бабалон, сообщая, что она «настоящая хозяйка Зверя; для нее все его любовницы на низших планах — всего лишь аватары».¹¹⁹ Этот комментарий означает что Алая Женщина — посланница Бабалон на земле и партнерша Зверя. Кроули пишет в комментарии, что жест женщины, указывающий вниз, представляет собой «обещание Бабалон отдать себя Зверю».¹²⁰

Танцующая женщина снова появляется в начале 15-го Этира, и в комментарии идентифицируется как имеющая отношение к подготовке Свободного Адепта к посвящению в степень *Magister Templi*. Войдя в 15-й Эфир, Кроули встречается «огромный столб алого пламени, кружащего, скачущего, громко кричащего».¹²¹ При ближайшем рассмотрении оказывается, что «пламя — лишь юбка балерины, и эта балерина — могущественный бог». Видение продолжается:

Танцовщица кружит, она поет странным, медленным голосом, ускоряющимся с ее движением: Смотри! Я подбираю каждый чистый дух, и вплетаю его в свои пламенные одеяния. Я слизываю жизни людей, и их души искрятся из моих глаз. Я — могущественная чародейка, вождеделение духа. И своим танцем я собираю для своей матери Нюит головы всех тех, кто принял крещение вод жиз-

ни. Я — вождение духа, пожирающее душу человека. Я приготовила пир для адептов, и те, кто примут участие в нем, узрят Бога.¹²²

В комментарии Кроули идентифицирует кружащуюся танцовщицу, собирающую головы мужчин, как форму Бабалон, связанную с Саломеей, демонстрируя прямую связь с дискурсом конца XIX века о роковой женщине как феминизированной угрозе мужской рациональности и буржуазной, автономной субъектности. Однако переработка этого тропа Кроули — как это более тонко отображено в его более ранних стихах — показана при помощи утверждения, что женщина в видении собирает души мужчин для Ньюит, и что они «увидят Бога». Таким образом, эротическое разрушение себя обозначается как предпосылка для общения с божественным. Далее Кроули последовательно подвергается испытаниям и получает знания, относящиеся к следующим этапам его пути посвящения. Устанавливается, что он имеет право на степень *Magister Templi*, но еще не может претендовать на степень Мага.¹²³

3 декабря 1909 года Кроули призвал 14-й Этир, столкнулся с непроницаемой черной завесой, и был остановлен темной внушительной ангельской фигурой, которая приказала ему прервать видение. Когда он готовился покинуть гору, на которой совершал инвокацию, у Кроули возник внезапный порыв «пожертвовать собой». Он и Нойбург построили круг из камней и воздвигли каменный алтарь, на котором провели церемонию. Кроули описывает это событие так:

Огонь всевидящего солнца упал на алтарь, поглотив абсолютно каждую часть моей личности. Я обязан начертать иероглиф по этому поводу, потому что он касается вещей, о которых нельзя говорить открыто под страхом самого ужасного наказания; но я могу сказать, что суть дела заключалась в том, что до сих пор я придерживался определенных концепций поведения, которые, хотя и были совершенно правильными с точки зрения моей человеческой природы, не имели отношения к посвящению. Я не мог перейти через Бездну, пока не вырвал их из своего сердца.¹²⁴

Говоря более прозаично, Кроули и Нойбург занимались анальным сексом на каменном алтаре, причем Кроули выступал в роли принимающей стороны.¹²⁵ Кроули осмысливал этот половой акт как жертвоприношение богу Пану, которое привело к уничтожению его эго, что стало необходимой подготовкой к переходу через Бездну. После ритуала он описывает блуждание по пустыне с полностью изменившимся ощущением себя. Он пишет, что впоследствии смог должным образом наблюдать за Этиром, войдя в Город пирамид как *Nemo* («не человек»)¹²⁶ Этот случай иллюстрирует важность телесного (сексуального) опыта для енохианских исследований Кроули.

Принимая во внимание, что никакие, казалось бы, женские сущности не играют роли в этой части енохианских исследований Кроули, включая Бабалон или Алую Женщину, я хотела бы привлечь внимание читателей

к тому, как Кроули, истолковывает эротическое разрушение — разрушение рациональной, самодостатой субъектности — как духовную необходимость, процесс, через который адепт должен пройти на пути к единению с божественностью. Примечательно, что эта трансформация приравнивается к половому акту с проникновением, в котором Кроули выступал в качестве принимающей стороны. Таким образом, я утверждаю, что приведенный выше отрывок представляет собой эротически разрушенный образ мужественности. Учитывая преобладающую научную интерпретацию тропа *femme fatale* в конце XIX века, как представляющую угрозу мужской, рациональной субъектности, приравнивание растворения эго к духовному достижению проливает дополнительный свет на любовь Кроули к этой феминности. Его самостоятельное жертвоприношение на горе можно рассматривать как добровольную причастность к тревоге и ужасу, которые Маргрит Шилдрик связывает с разрушением устойчивых границ субъектности в контакте с «другим». Чтобы пересечь Бездну, Кроули сознательно стремился отказаться от «сепарации и автономного существования», и это важно, что Шилдрик подчеркивает связь между сексом с проникновением и нарушением «границ телесного бытия».¹²⁷ Шилдрик считает, что забота о сохранении границ субъектности связана с восстановлением европейской буржуазной маскулинности. В терминах Уолдби мы можем увидеть стереотипное представление о мужественности как об эротическом разрушителе, а о женственности как о разрушенной части, вложенной в поддержание гегемонистских мужско-женских отношений. Далее, в следующем разделе я исследую гендерные коннотации испытания Кроули Бездной.

Вход к Матери Мерзостей: Бабалон над Бездной

Войдя в 12-й Этир, Кроули видит колесницу из белого огня, которую он отождествляет с картой Таро «Колесница». Ею управляет колесничий — «человек в золотых доспехах... Его руки сжимают чашу, из которой исходит красное свечение». В комментарии Кроули пишет, что эта чаша представляет собой «истинный Священный Грааль, христианская легенда о котором является извращением».¹²⁸ Колесничий говорит:

Позволь взглянуть на чашу тому, чья кровь смешана в ней, ибо вино чаши есть кровь святых. Слава Алой Женщине, Бабалон, Матери Мерзости, оседлавшей Зверя, ибо она полила их кровью каждую пядь земли, и созерцай! она смешала ее в чаше своего блуда.¹²⁹

В этом отрывке вино и кровь снова ассоциируются друг с другом. Чаша Бабалон, определенная как истинный предмет из мифов о Граале, связана с ее блудом. Как упоминалось ранее, Кроули в 12-м Этире все еще использует написание «Вавилон». Приведенный выше отрывок сильно связан с «Откровением» 17:3–6, в котором Иоанн говорит следующее: «Вавилон

великая, мать блудницам и мерзостям земным», «сидящая на звере багряном» и «упоена была кровью святых». ¹³⁰ В «Видении» возничий заменяет ангела, который указывает Иоанну на Блудницу в «Откровении». В комментарии Кроули еще раз связывает эту часть видения с Ату XI. Здесь есть параллели с Откровением 18:2–3, где ангел заявляет, что «яростным вином блудодеяния своего она напоила все народы, и цари земные любодествовали с нею». ¹³¹ В этой части записей Кроули «Алая Женщина» — это эпитет Вавилона, а не существо. Далее монолог возничего расходится с библейским повествованием, намекая на мистическую функцию Бабалон:

Дыханием своих поцелуев она вызвала ее брожение, и стала она вином Причастия, вином Шабата; и в Собрании Святых она разливала его своим почитателям, и они опьянились им, так, что лицом к лицу они созерцали Отца моего. Так они стали достойными участниками Мистерии этого святого сосуда, ибо кровь есть жизнь. Такова она от века и навеки, праведники никогда не устанут от ее поцелуев, убийствами и блудом она искушает мир, в коем проявлена слава Отца моего, который есть истина. ¹³²

Этот отрывок подразумевает, что Бабалон, собирая кровь святых, позволяет претендентам встретиться лицом к лицу с божественным. Текст соединяет экстаз и страдание (даже смерть) в описании того, как кровь святых превращается в вино, отравляющее почитателей Бабалон. Мысли Кроули о чаше и ее содержимом заключаются в скобки:

(Это вино таково, что его сила излучается сквозь чашу, и я чувствую головокружение, опьяненный им. И каждая мысль им разрушена. Оно пребывает в одиночестве, и имя его — «Сострадание». Я понимаю «Сострадание» как причастие страдания, разделяемое истинными почитателями Всевышнего. И это экстаз, в котором нет и следа боли. Его инертность (= страсть) — словно отдаешься возлюбленному.) ¹³³

Принимая во внимание более раннее связывание чаши Бабалон с блудом, важно, что Кроули описывает этот сосуд как сияющий добродетелью, дестабилизирующий дихотомию (феминизированной) сексуальной безнравственности и моральной праведности. И снова важно, что экстаз концептуализируется в терминах эротического разрушения рациональной субъектности. Ссылка на пассивность, ее уравнивание со страстью и ее важность для магической формулы Бабалон указывает на то, как богине приписываются аспекты гегемонистской викторианской-эдвардианской женственности. Однако пассивность здесь приписывается не только Бабалон, но и высшим посвященным. Когда возничий возобновляет речь, он продолжает объяснять мистическое значение богини:

Это Мистерия Бабалон, Матери мерзостей. Это мистерия ее прелюбодений, ибо она отдается всему, что живо и стало участником

ее мистерии. И как она сделалась служанкой для любого, так она стала владицицей всех. Все же ты не можешь постигнуть ее славу.

Прекрасна ты, О Бабалон, и желанна, ибо ты отдалась всему, что живо, и твоя слабость подчинила их силу. Ибо в том союзе ты действительно понимаешь. Посему ты названа Пониманием, О Бабалон, Госпожа Ночи!¹³⁴

Этот отрывок раскрывает явную дихотомию рабства и господства; поскольку Бабалон «сделала себя служанкой каждому», она, фактически, «стала хозяйкой всех». Эта бинарность отражается в бинарности слабости и силы, где первое преодолевает второе. Поддавшись прелюбодеянию, без всякого различия, всем аспектам творения, Бабалон описывается как приобщенная к его тайне. Тот факт, что это склонение к прелюбодеянию истолковывается в сексуальных терминах, дополнительно подтверждается упоминанием Бабалон как «Повелительницы ночи» (имеется в виду проституция).¹³⁵ Голос продолжает говорить:

О Бабалон, Бабалон, ты могущественная Мать, оседлавшая коронованного зверя, дай мне опьяниться вином твоего блуда; да расточаются твои поцелуи до моей смерти, которую даже я, твой виночерпий, могу постичь.¹³⁶

Это упоминание вина — отсылка к «Откровению».¹³⁷ Экстаз, эротизм и смерть снова связаны с концепцией женственности как эротической разрушительницы через мольбу к богине убить ее последователя своими поцелуями. Кроули впоследствии видит Бабалон верхом на Звере, намного выше него. По мере того как чаша продолжает светиться все сильнее, видение овладевает им; его «восприятие неустойчиво, охваченное экстазом». Далее говорится что «Бабалон Прекрасная, Мать мерзостей клялась своей святой ктеис, каждая точка которой — острая боль, что она не будет отдыхать от своих прелюбодеяний до тех пор, пока кровь всего, что живо, не будет собрана в ней».¹³⁸

12-й Этир представляет Бабалон и ее чашу, наполненную кровью святых, осмелившихся отказаться от своей индивидуальности, чтобы объединиться с ней. Посредством символического слияния кровавой жертвы, сексуального союза и просветления текст подразумевает необходимость жертвовать эго или уничтожить границы замкнутой субъектности и стать пассивным по отношению к космосу, чтобы достичь общения с божественным, что приравнивается к сексуальному соединению. Таким образом, то, что Уолдби называет эротическим разрушением, имеет центральную функцию, а Бабалон очевидно играет двойную роль как разрушительницы, так и разрушенной, отдавшей себя всему. Сигнифицируя форму пассивности или принятия, Бабалон Кроули заключает в себе аспекты гегемонистской женственности. Этот метод считается желательным для всех, кто желает пересечь Бездну. Прелюбодейное подчинение Бабалон всем творениям — формула, которой должны подражать те, кто желает пересечь Бездну и объединиться с ней, — контрастирует с тем, что Кроули называет

«Темным Братством», которое боится забвения и смерти и поэтому отказывается отдать свое «я» Бабалон. Это братство можно понимать как тех, кто отказывается от перспективы эротического разрушения; таким образом, они являются болезненными карикатурами идеологии автономной самости и независимости, характеризующей европейскую буржуазную «маскулинность как разрушителя».¹³⁹ Кроули развивает эту концепцию в комментарии, отождествляя «Темное Братство» с «Черными братьями Путилевой Руки». Он пишет, что Свободный Адепт имеет выбор: пересечь Бездну и стать Magister Templi или построить «Ложную Башню Эгоизма» в пустоте. В конце концов, Черные Братья погибли, и Кроули пишет в комментарии, что смерть святых на самом деле является «продленной жизнью», и что формула Вавилон влечет за собой «постоянное совокупление или самадхи» во всем.¹⁴⁰

Дочь и богохульство: Бабалон над городом пирамид

Как будет подробнее рассмотрено в следующей главе, 12-й Этир является основным источником более поздних работ Кроули о мистическом значении Бабалон. Она появляется и в нескольких последующих видениях. Бабалон упоминается в записи 11-го Этира, где Кроули снова готовится пересечь Бездну (на этот раз сознательно) и до конца противостоять демону Хоронзону. Это испытание описано в записи 10-го Этира (более подробно — 6 декабря 1909 года), тогда Кроули и Нойбург отправились далеко в пустыню, найдя уединенную долину, где они начертили защитный магический круг на песке с божественными именами. Затем они нарисовали рядом треугольник, вдоль сторон которого были нанесены другие священные имена, а также имя Хоронзона.¹⁴¹ Кроули принес в жертву трех голубей по углам треугольника, после чего Нойбург встал внутри круга, вооруженный кинжалом и поклялся атаковать все, кто пытается пересечь его защитные барьеры. Затем Кроули пишет о его уходе в «тайное место».¹⁴² Затем Кроули произнес Зов Этиров, Хоронзон появился в треугольнике, и Кроули замолчал. Согласно записям, Нойбург увидел серию манифестаций внутри треугольника. Хоронзон вовлек Нойбурга в беседу, чтобы отвлечь его, в то же время незаметно стирая защитный барьер круга, а затем внезапно напал на Нойбурга, который заставил демона вернуться в треугольник, используя имена Бога и поразив его своим кинжалом. Кроули пишет, что на протяжении этой операции он отождествлял себя с Хоронзоном астрально, испытывая «всю боль, всю ярость, все отчаяние, каждый взрыв безумия».¹⁴³ После того, как манифестации исчезли, Кроули использовал свое кольцо, чтобы начертать имя «Бабалон» на песке, и это первое упоминание имени богини в таком написании. Здесь имя служит защитным заклинанием против рассеивающей силы Хоронзона.¹⁴⁴ Кроули использовал версию гематрии, чтобы передать это написание, записав имя в нумерологическом соответствии.¹⁵⁶ Он объясняет нумерологическое значение числа квадратов на енохианских таблицах Ди и Келли. Кроули пишет, что эти таблицы состоят из пирамид, что отождествляет их с Городом Пирамид.¹⁴⁵

Историк и специалистка по гендерным исследованиям Алекс Оуэн интерпретирует Хоронзона с точки зрения психоанализа как «темные, подавленные компоненты психики» или бессознательное. Оуэнс считает, что успешное прохождение испытания Бездны — как объяснял Кроули — зависит от «доминирующей силы магической воли» и от способности мага «проявлять бесконечно ясную и всемогущую магическую личность», контроля границ между сознательными и бессознательными аспектами личности.¹⁴⁶ Хотя аргументация Оуэнс красноречива, я утверждаю, что она неверно истолковывает последствия взаимодействия Кроули с Хоронзоном, сосредотачиваясь на том, что проявить волю важнее, чем сдаться. Примечательно, что запись 10-го Этира описывает злого Хоронзона, провозгласившего «Я есмь Я», что, по-видимому, является отсылкой к «Я есть тот, кто Я Есть» — слова, сказанные Богом Моисею в еврейской Библии.¹⁴⁷ Оуэн замечает эту параллель, и пишет, что Елена Блаватская использовала это утверждение для обозначения «истинной индивидуальности» человека, и что Кроули был знаком с ее работой.¹⁴⁸ Кроули наверняка был знаком с цитатой из «Исхода» и, возможно, с ее интерпретацией Блаватской. Однако я не уверена, что Кроули разделял положительное мнение Блаватской об этом заявлении, учитывая, что Кроули приписывает его высшему символу зла в своей системе инициации. После завершения испытания Кроули пишет, что «пока “я есть я”, все остальные, должно быть, враждебны».¹⁴⁹ Это заявление указывает на то, что Кроули рассматривал заявление Хоронзона как обозначение желания поддерживать индивидуальную ограниченную субъектность; это цель, которая понимается как суть зла демона. Например, демон объявляет, что он «закрылся», напоминая о концептуализации Кроули Черных братьев. В отличие от экстатической отдачи Бабалон себя всему, Хоронзон заявляет что «сделал каждое живое существо своей наложницей». Поскольку Хоронзон «есть он сам», считая себя отдельным, в записи утверждается, что всякое творение враждебно ему: он обожжен солнцем и источен ветром, и его жажда неутолима.¹⁵⁰

Магическое имя, защищающее от Хоронзона, — это не Телема («воля»), а Бабалон, женщина, которую Кроули на данном этапе связал со страстной уступчивостью, принятием и эротическим разрушением себя, а не с холодным самоконтролем. В «Видении» Хоронзон правит Бездной, населенной Черным Братством, опасаясь потерять себя. Эротическое уничтожение адепта, приравняемое к страсти и пассивности, рассматривается как предпосылка к способности преодолеть ужасающую пустоту. Я предполагаю, что встречу с Хоронзоном можно истолковать как отрицание буржуазного мужского эго как основы самости, и отказ от борьбы за то, чтобы остаться неприкосновенным перед лицом другого, как говорит Джудит Батлер.¹⁵¹ Маскулинный Хоронзон понимается как противоположность феминной Бабалон, как хрупкое эго, которое пытается избежать уничтожения страстью через союз с эротизированным, женственным «другим». Таким образом, в отличие от Оуэн, я интерпретирую запись 10-го Этира не как возвышение стереотипно маскулинных модальностей силы воли и полного контроля, а скорее как участие в эротическом разрушении как сотериологии.

Бабалон играет центральную роль в 9-м Этире. Кроули встречает посланника армии, который приветствует его как того, «чья кровь собрана в чашу БАБАЛОН». Кроули ведут во дворец, «каждый камень которого — драгоценный, застывший с миллионами лун на нем. И этот дворец — не что иное, как тело женщины, гордое и тонкое, и невообразимо прекрасное... Она обнажена; все ее тело скрыто блестящими золотыми волосами, они — электрические огни, они — копья могущественных и ужасных Ангелов, чьи кирасы — чешуя ее кожи. И волосы на голове ее, струящиеся к ее ногам, есть истинный свет самого Бога. Из всех великолепий, что созерцал провидец в Этирах, нет того, что было бы достойно малого ее ногтя». Кроули говорит что она — «это дочь Прекрасной БАБАЛОН, рожденная ей для Отца Всего. Ради этого всего породила она ее... Это та, взошедшая на Трон Понимания».¹⁵² В комментарии Кроули связывает это видение с «Женщиной, одетой в Солнце в Ату XIV». Это отсылка к Таро: четырнадцатая карта условно называется «Искусство» или «Умеренность» и обычно изображает молодую женщину или ангела, переливающего жидкость из одной чаши в другую. Однако комментарий, по-видимому, также является ссылкой на «Откровение» 12:1 — «жена, облеченная в солнце».¹⁵³

Бабалон упоминается в 8-м Этире¹⁵⁴, и ее имя появляется в комментарии к 7-му Этиру как наиболее вероятный вариант секретного слово из семи букв.¹⁵⁵ Более того, в 7-м Этире Кроули видит женщину, облик которой «подобен женщине в Апокалипсисе», которая обладает почти непереносимой красотой и сиянием.¹⁵⁶ Это также может быть отсылкой к Бабалон, как к женщине, одетой в солнце. Кажется разумным вывод, что эта женщина связана с Бабалон, поскольку говорится, что она обитает там, «где Мудрость может быть соединена с Пониманием». Далее в работе говорится что «летопись продолжает говорить, что она передает Слово к Пониманию, и посему она имеет много форм, и каждая богиня любви — всего лишь буква алфавита любви».¹⁵⁷

Далее Кроули пишет: «теперь весь Этир — ослепительно сверкающий павлиново-голубой цвет... теперь голова павлина вновь сменилась на сверкающую женскую голову, переливающуюся собственным светом драгоценных камней». Он видит «малые одинокие души, беспомощно снующие» у ее ног, это Черные Братья. Они описываются как «те, кто берут любовь и остаются верными ей, молясь вечно у колен великой богини. Они — те, кто запер себя в крепости Любви». Таким образом, Черные Братья снова ассоциируются со стремлением «остаться нетронутым» и избежать гибели.¹⁵⁸ Женщина-павлин отождествляется с Шакти.¹⁵⁹ Ближе к концу видения она возвращается верхом на дельфине, и Кроули снова видит одинокие души, которые не поняли, что «слово греха — ограничение». Раздается голос, объявляющий, что эти души закрылись, хотя они и отдали свою кровь Бабалон, и что они Черные Братья.¹⁶⁰ В 6-м Этире Кроули слышит голос, и голос вызывает:

Будь проклят тот, кто откроет наготу Высшего, ибо он пьян вином, которое есть кровь адептов. И БАБАЛОН убаюкала его, чтобы спал он на груди ее, и она сокрылась и оставила его нагим, и она

собрала своих детей вместе, говоря: настигните меня и давайте подвергнем осмеянию наготу Высшего.¹⁶¹

И первый из адептов покрыл Его позор тканью, пятась, и был белым. И второй из адептов покрыл его позор тканью, крадучись боком и был желтым. И третий из адептов осмеял наготу его, идя вперед; и был черным.¹⁶²

Бабалон упоминается в комментарии к 5-му Этиру, где Кроули пишет, что Бафомет — это Бабалон после «определенной мистерии». Этот отрывок неоднозначен и предполагает более гибкую гендерную идентичность Бабалон, чем указывалось ранее. Она снова упоминается в записи 5-го Этира, где голос говорит Кроули: «Кровь твоя смешана в чаше БАБАЛОН,— твое сердце есть вселенское сердце». ¹⁶³ Бабалон также упоминается в 3-м Этире, в котором она описана как «жена Хаоса», она «дала ему испить крови святых, собранной ею в золотую чашу; он породил девственницу, ту, что осквернил ныне». ¹⁶⁴ Далее ее имя снова упоминается в описании видения:

Кроме этого, есть Мария — богохульство против БАБАЛОН, ибо она сокрылась 13; и посему она — Королева всех нечестивых дьяволов, сошедших на землю...¹⁶⁵

Предыдущий комментарий представляет антагонистическую дихотомию между Девой Марией и Бабалон, очевидно, инвертируя общепринятый троп девственницы-проститутки.

Мария рассматривается как отрицательная противоположность Бабалон, поскольку она «сокрылась», в противовес прелюбодественному подчинению Бабалон тайнам вселенной. Показательно, что Мария, как и Хоронзон, описывается как намеренно закрывшаяся, и это является причиной, почему она — зло. Таким образом, бинарность Марии-Бабалон — это противостояние не только между гегемонистской женственностью и феминностью-изгоем, но также и между стремлением контролировать границы замкнутой субъектности и добровольным участием в ее эротическом разрушении. В комментарии Кроули пишет, что Мария «стремится противостоять Изменениям, которые есть Жизнь», и «отвергает Формулу “любовь, управляемая волей”». ¹⁶⁶ Подобно Хоронзону, Мария противится перспективе уничтожения эго в страстном союзе с другим. Таким образом, Мария, с точки зрения Кроули, представляет собой анафему Бабалон, закрывшись и не участвуя, как Бабалон, в постоянном «совокуплении ... со всем». Этот отрывок и комментарии перекликаются с AL III, 55: «Да будет Мария непорочная разорвана на колесах; да будут в ее честь безмерно презираемы среди вас все целомудренные женщины!»

В записи 5-го этира утверждается что «БАБАЛОН во власти Мага, она подчинилась работе; и она охраняет Бездну». ¹⁶⁷ Это утверждение предполагает, что ее важность меньше важности мага, который получит через нее доступ к божественности, прежде чем превзойти ее, и может указывать на то, что Бабалон, связанная со ступенью *Magister Templi*, находится ниже уровня Мага в инициатической иерархии ордена Кроули. «В ней совершенная чи-

стота того, кто выше; и она ниспослана как Избавитель тем, кто ниже. И нет иного пути к Божественной Тайне, но через нее, и Зверя, на коем верхом она; и за ней — Маг». ¹⁶⁸ Здесь Бабалон предстает как сотериологическая фигура — единственные врата к божественному. Что интересно, ей приписывается активная роль «искупительницы» и «наездницы Зверя».

В 3-м Этире Кроули получает несколько жестоких и ужасающих видений, по-видимому, связанных с иллюзией дулизма. Он встречается демоницу Лилит — «черную обезьяну, измазанную в грязи», покрытую ранами, язвами и изъеденную червями. ¹⁶⁹ В комментарии Кроули пишет, что эта манифестация Лилит на самом деле является искаженным образом Бабалон. В видении Кроули спасен черным треугольником с вершиной, направленной вверх, Лилит исчезает и сменяется златовласой девушкой с зеленым поясом. Кроули пишет в комментарии, что черный треугольник — это печать Бины, который разрушает образ Лилит и раскрывает ее истинную форму как телесный аватар Бабалон, напоминающий женщину из 9-го Этира. ¹⁷⁰ Бабалон также описана как «крепость твоя против беззакония Бездны», что еще раз подтверждает впечатление, что феминизированная модальность уступчивости или принятия, а не всемогущей силы воли и самоконтроля, является сотериологической целью. ¹⁷¹

На троне Вечности: Бабалон во 2-м Этире

Центральной фигурой 2-го Этира является Бабалон; однако он, по-видимому, был менее важен, чем 12-й Этир, как источник вдохновения для более поздних работ Кроули на эту тему. Кроули снова видит женщину верхом на быке, как в 16-м Этире. На этот раз он утверждает, что женщина олицетворяет Бабалон. ¹⁷² В записях Этира Кроули обсуждает «Откровение», полагая, что оно, вероятно, составлено из множества несвязанных друг с другом аллегорических повествований, собранных воедино и оформленных как изложение, которое поддерживало интересы раннего христианства. ¹⁷³ Кроули видит красивую женщину, и в комментарии он предполагает, что она может быть одной из его предыдущих Алых Женщин. ¹⁷⁴ Остаться в Этире оказывается трудно; после столкновения с Хоронзоном и полного пересечения Бездны, Кроули сообщает, что видения становятся все более загадочными, он сообщает, что испытывает все большее давление каждого Эйра и «ощущение препятствия». ¹⁷⁵ В комментарии Кроули пишет, что истощение сил произошло из-за того, что он не обладал необходимым уровнем посвящения, чтобы полностью постичь высшие Этиры в то время, он сообщает: «Только маг может по-настоящему проникнуть через Вуаль БАБАЛОН ... Поднять ее и смотреть через нее — это одно; владеть ею — другое!» ¹⁷⁶ Таким образом, Кроули предполагает, что он — еще не достигнув уровня, необходимого для полного понимания Этира — был неспособен стать равным Бабалон.

Затем Кроули делает перерыв, восстанавливаясь в горячих источниках. Вернувшись к работе, он видит черную пирамиду. В комментарии он связывает черный цвет с Биной и пишет, что пирамида представляет «Фаллос,

потому что Она тоже андрогин». Он соотносит пирамиду с Городом пирамид.¹⁷⁸ К Кроули обращается Тифон, Владыка Бурь:

Отчайся! Отчайся! Ибо ты можешь обмануть Девственницу, и ты можешь обольстить Мать; но что ты скажешь древней Шлюхе, восседающей на престоле Вечности? Ибо если она не захочет, никакая сила, хитрость, никакой ум не способен убедить ее.¹⁷⁹

Громоподобный голос сообщает Кроули, что он не может добиться Бабалон любовью, «ибо она есть любовь». Также ее невозможно добиться золотом, «ибо все Короли и полководцы земли, и все боги небесные низвергли свое золото на нее». Ее нельзя добиться знанием, «ибо знание есть вещь, отвергнутая ею». И ее невозможно добиться разумом, «ибо ее Владыка есть Разум».¹⁸⁰ Невозможно просить ее о жалости, любви и понимании, нельзя победить ее мечом, «ибо ее очи смотрят в глаза Тому, в чьих руках рукоять Меча».¹⁸¹ В комментарии Кроули еще раз сообщает, что хотя Magister Templi может приподнять Вуаль Бабалон и увидеть ее, он не в силах «встретить Ее как равную и обладать Ею».¹⁸² Представление о том, что тайна Бабалон раскрывается в несколько этапов, подчеркивает сложную линейность видений Кроули, подробно описанных в «Видении», которое связано с иерархической космологией енохианской системы. Отрывок также представляет триаду феминностей, аналогичную группе ролей, которые, пишет Иригарей, «фаллоцентрическая культура предлагает женщинам». В понимании Иригарей, все три роли по-разному связаны с обменом между мужчинами.¹⁸³ Однако в записанном Кроули видении фигура «древней блудницы», скорее, представляет собой образ (божественной) женственности, которая является достаточной и властной сама по себе, которую не может поколебать или оспорить наблюдатель Кроули, он может только надеяться «встретить Ее как равную и обладать Ею» после достижения необходимой ступени посвящения. Точно так же шлюха, в некотором смысле, понимается как «нарушающая гегемонистские мужские и женские отношения», будучи непроницаемой для чар и богатств королей и полководцев, поскольку она восседает над ними всеми.

Ближе к концу 2-го Этира Бабалон обращается к наблюдателю через своего министра, который поет Песнь Сфинкса. В тексте этой песни просматриваются явные следы Романтизма: «Молчание! Луна остановила (свое движение)». Богиня поет песню наблюдателю, ее образы пробуждают видения дикого, ночного мира. «...Я танцую в ночи, обнаженный на траве, в тенистых местах, управляя потоками».¹⁸⁴ Она описывает, как ступала по земле в образе нимфы:

Много тех, кто влюблялся в нимф лесов, и родников, и фонтанов, и холмов. И некоторые из них были зачарованы. Ибо это была не нимфа, но я сам, гуляющий по земле, получая удовольствие. Также было много изображений Пана, и люди поклонились им, и как прекрасный бог он сделал их оливковые деревья плодонося-

щими двойными плодами, и их виноградные лозы — множасьими;
но некоторые были погублены богом, ибо это я плел ему венки.¹⁸⁵

Этот отрывок объединяет Бабалон и Пана, описанного как нежного лесного бога, олицетворяющего величие природы, в терминах, напоминающих термины поэтов-романтиков.¹⁸⁶ В комментарии Кроули пишет, что Бабалон является женским или андрогинным эквивалентом Пана, а «не просто его дополнением».¹⁸⁷ Значение этого утверждения неясно, и, похоже, оно не было главной темой в более поздних интерпретациях Бабалон Кроули. Богиня поет сладкую песню, в которой «все вещи, манящие людей к недостижимому», она воплощает всю «страстную боль лунного света, и великий голод моря, и ужас пустынь».¹⁸⁸ Словесные образы становятся более жестокими:

Я — блудница, сотрясающая Смерть.
Это колебание рождает Мир Пресыщенной Страсти.
Бессмертие брызжет из моего черепа,
И музыка — из вульвы.
И из моей вульвы брызжет бессмертие,
Ибо мой Блуд — сладкий аромат, подобный семиструнному инструменту,
Поющему Богу Незримому, всеправителю,
Идущему вперед, даруя пронзительные вопли оргазма.¹⁸⁹

В очередной раз эта песня напоминает о спасении через греховную сексуальность. На этот раз Бабалон предлагает бессмертие — предположительно в форме неиндивидуализированного союза с божеством как всем сущим — через свое блудодеяние, представляя свое господство как формулу страстного подчинения и единения со всем существующим. Примечательно, что этот отрывок указывает на взгляд на женскую анатомию в репродуктивной части не как на недостаток, а как на источник бесконечной жизни. Описание 2-го Этира по-прежнему основывается на романтизме природы, и Бабалон рассказывает, как и где она появляется следующим образом:

...в углях пламени, и на гладкой белой коже женщины, и в постоянстве водопада, и в пустоте болот и пустынь, и на огромных отвесных скалах, смотрящих в море; и во многих необыкновенных местах, где люди не ищут меня.¹⁹⁰

Описывая ангела 2-го Этира как представителя всего соблазнительного и смертоносного, Кроули пишет в комментарии, что Бабалон сигнифицирует то, что нарушает божественное равновесие «Существования в совершенном Мире», вызывая необходимые изменения, без которых ничто не может существовать.¹⁹¹ Представление о Бабалон как о силах изменения, как видно из предыдущей дискуссии, отражено в «Новом комментарии» к *Liber AL*.

Хотя Кроули подчеркивает, что он делает большие усилия во 2-м Этире, он, тем не менее, считает его очень важным, описывая его в комментарии как «что-то находящееся полностью вне опыта провидца, превышая его». И далее: «Воспоминание об этом уменьшает значение остальной части его жизни, за исключением некоторых случаев, практически до нуля».¹⁹² Завеса 1-го Этира подобна темной лазури ночного неба, полной бесчисленными звездами. В его центре пылает крылатый шар солнца. За завесой — маленький ребенок, покрытый цветами, несущий на «челе, и на его сердце, и в его руке тайный символ Зверя». Хотя видение фрагментарно, его сходство с заключением книги «Откровения» поражает.¹⁹³

Эротическое разрушение и феминность-изгой: кровь, принятие и измененное блудение

Гендерные различия, выраженные в викторианско-эдвардианском идеале комплементарности, были сформулированы в рамках идеологии репродуктивной, супружеской моногамии, где гетеросексуальная семейная единица рассматривалась как фундамент буржуазного общества и находилась под угрозой распущенности, проституции и нерепродуктивной сексуальности. За гегемонистской, иерархической комплементарностью активной и рациональной мужественности и заботливой, эмоциональной и домашней женственностью таился призрак сексуально агрессивной и публичной женщины, *femme fatale*, которая угрожала мужской рациональности и благополучию своей необузданной чувственностью. Концепция феминности-изгоя ярко иллюстрирует моральное возмущение, которое, по-видимому, было вызвано роковой женщиной, которая воплощала черты, традиционно приписываемые гегемонистской мужественности. Демонстрируя независимость, доминирование и напористое сексуальное желание, роковая женщина представляла собой осквернение неуправляемой женственности, которое угрожало стабильности гендерного порядка.

В девятнадцатом веке оптимистические культурные нарративы агрессивной женской сексуальности, как говорилось ранее, в основном отсутствовали, в том числе и в женском движении. Феминистки, придававшие особое значение женскому сексуальному удовольствию, в основном выступали за супружескую моногамию, которая была далека от презрения Кроули к нуклеарной семье и прославления распущенности. Одна из причин интереса Кроули к образу роковой женщины может заключаться в том, что этот образ представлял один из немногих широко распространенных образов желающей женщины-субъекта в культуре конца XIX века, пусть даже он обычно рассматривался через призму женоненавистничества. Однако Бабалон Кроули не была просто копией одной из доминирующих концепций феминности-изгоя, хотя его ранние лирические сочинения о роковой женщине несут представление о неуправляемой, желающей женственности, угрожающей мужскому здравому смыслу. В «Видении» эта

идея полностью оформлена в мистических терминах как часть доктрины пересечения Бездны.

«Видение» — это источник мистических учений, окружающих Бабалон. Двенадцатый Этир представляет сложную переработку Вавилонской блудницы из «Откровения»: при внимательном рассмотрении языка и фраз библейского повествования, значение Бабалон в «Видении» полностью отличается от значения ее прототипа Апокалипсиса. В то время как Мать Мерзостей в «Откровении» ждет жестокий конец, Бабалон в «Видении» восхваляется и превозносится. Текст представляет собой яркое слияние тем, на которые Кроули намекал в более ранних работах: возвышенная феминность-изгой, взаимосвязь любви и смерти, ассоциация крови и вина и связь между уничтожением и сексуальностью через эротическое разрушение. В «Видении» поднимаются некоторые из этих тем, предлагая совершить путешествие- посвящение, в котором угроза, исходящая от феминизированного другого, страстно принимается, а обещание растворения эго посредством эротического желания, обсуждаемое Уолдби, Шилдрик и Батлер, не отвергается, но утверждается.

В «Видении» Бабалон представлена как женская сущность, связанная с духовными модальностями пассивности или принятия, которые феминизируются и сексуализируются, будучи задуманными как блудодеяние. В некоторой степени Бабалон выступает как противоположность и наложница активного Зверя.¹⁹⁴ Бабалон можно понимать как половину комплементарной гендерной полярности; текст о союзе искателей-мужчин с богиней-женщиной конструирует образ гетеросексуальной полярности как значимой концепции.

Однако Бабалон в тексте не просто связана с маскулинностью через ее недостаточность или отсутствие, а также и ее феминность не сводится к подчинению. Она не изображается как постоянно пассивная, но неоднократно призывает ищущего двигаться вверх, проявляясь на земле, чтобы получить удовольствие от мира природы.

В тексте упоминаются множественные феминности, некоторые из них имеют духовные свойства, описываемые сексуальными терминами. Как блудница и прелюбодейка, Бабалон считается идеалом в отличие от ролей девственницы и матери. Хотя определение различий между феминностями при помощи сексуальных терминов можно рассматривать как стереотипное, границы между этими фигурами размыты, поскольку Бабалон также представляется как мать, дочь которой девственница. В то время как переосмысление Кроули блуда как добродетели, на мой взгляд, связано с его социальной критикой сексуальных норм викторианско-эдвардианской эпохи, в тексте блуд представлен как многослойная концепция, связанная, но не сводимая только лишь к сексуальности. В тексте концепции блудодеяния, прелюбодеяния и адьюльтера интерпретируются как имеющие значение, выходящие за рамки сексуальной практики; что касается Бабалон, то они означают уступчивость и принятие. Прелюбодеяния и блудодеяния Бабалон не символизируют низкую мораль. Напротив, они синонимичны ее святости. Этот *modus vivendi*, необходимый для выживания в Бездне, контрастирует с ограничениями Девственницы — модальности, припи-

сываемой Черным Братьям, которые боятся пролить свою кровь в чашу Бабалон. Нарратив об этом процессе, сформулированный в эротических терминах, связывает экстаз с уничтожением.

Бабалон рассматривается как противоположность Хоронзона, который, как и Дева Мария, «сокрылся». Я утверждала, что Хоронзон может пониматься как болезненная карикатура Кроули на буржуазное мужское эго, восставшее против угрозы растворения в эротическом другом — в феминности-изгое божественной блудницы. Ранняя поэзия Кроули предвещает появление этой темы утраченной индивидуальности и сверхъестественного опыта, приобретенного через стирание границ между собой и другими. Однако роковые женщины в этих ранних стихотворениях изображены более амбивалентно, чем Бабалон, что указывает на более сильную связь с собственными смешанными чувствами декадентов по отношению к этим женским персонажам и страхами конца века перед эротическим разрушением рационального мужского эго по требованию феминности-изгоя. В «Видении» этот процесс полностью реализован.

Я полагаю, что Бабалон играет в «Видении» двойную роль. Судя по тому, что в мольбе к ней в 12-м Этире заключается просьба убить ее почитателя своими поцелуями, она концептуализируется как феминизированный другой, в союзе с которым индивидуальное «я» «нежно уничтожается». Бабалон представляет собой образ «женственности как эротического разрушителя», соответствующий образу мужественности, желающему быть разрушенным. Однако Бабалон и женственность также представляют то, что эротически разрушено. Подчинившая себя всей вселенной без разбора, Бабалон описывается как причастная к тайнам всего. В этом смысле Бабалон не только концептуализируется в терминах, напоминающих о феминности-изгое конца XIX века, но также содержит черты, связанные с гегемонистской женственностью, такие как покорность и принятие. Однако ее женская готовность к принятию изначально воспринимается не как противопоставление активной мужественности, а скорее как идеал, к которому должен стремиться искатель.

Распространенная ассоциация женственности с уязвимостью или принятием, на которую намекает «Видение», подвергалась критике с феминистской точки зрения. Как отмечалось в главе 2, исследователи квир-парадигм подвергли сомнению ассоциацию принятия и пассивности с (феминизированным) унижением, уязвимостью перед агрессией и позором «потери лица». Энн Цветкович подчеркивает, что пассивность отличается от принятия — последнее подразумевает не объектный статус, а скорее отзывчивость, присутствие и осознанность себя в мире. Точно так же рецептивность Бабалон, как подчеркивается в «Видении», не низводит ее до положения объекта; напротив, ее открытость и подчинение подаются как добровольно выбранные и нацеленные на приобщение к тайнам вселенной. Можно провести параллели между характеристикой Бабалон Кроули и описанием Цветкович женской модальности как «активного принятия», стремления «получить и преобразовать власть» и «способности принять мир».195 В отличие от Хоронзона и Марии, Бабалон приняла эротическое уничтожение

в союзе с другим, делая принятие скорее трудом и проявлением силы, чем бездействием.

Приписываемое Бабалон добровольное покорение существованию напоминает утверждение Даль об уязвимости как «открытости вовне и миру». 196 Подобно Даль и Цветкович, работа Джудит Батлер об уязвимости и бездействии ставит под вопрос приравнивание восприимчивости или уязвимости к отсутствию свободы действий, вместо этого она подчеркивает, что эти модальности являются способными на взаимодействие, ответную реакцию и открытость миру. Батлер подчеркивает уязвимость не как нечто, чего следует избегать, а как неизбежный и фундаментально человеческий аспект существования:

Мы уничтожаем друг друга. Если мы этого не делаем, то что-то упускаем... Никто не остается неприкосновенным. Кто-то хочет этого, кто-то делает это, но, может быть, не смотря на самые большие усилия, этот кто-то уничтожается перед лицом другого — уничтожается прикосновением, запахом, чувством, ожиданием прикосновения, воспоминанием о пережитом чувстве. Поэтому, когда мы говорим (и должны говорить) «моя сексуальность» или «мой пол», мы имеем ввиду нечто сложное. Ничто из этих понятий не является собственностью, и оба должны пониматься как «способы лишиться собственности», как способы существования для другого или, скорее, существования благодаря другому.¹⁹⁷

Батлер, таким образом, понимает уничтожение как неизбежный атрибут социального существования, обращая внимание на то, как относительная природа таких понятий, как гендер и сексуальность, всегда влечет за собой случайность субъективности. Батлер связывает этот аргумент с концепцией экстаза как относящегося к существованию «вне себя», будь то горе или желание.¹⁹⁸ Явственные параллели можно провести с пониманием Бабалон Кроули, которое, можно сказать, представляет собой кульминацию его предыдущего увлечения темами эротического уничтожения. Рецептивность Бабалон, таким образом, может быть истолкована как трудность открытости и готовности к взаимоотношениям перед лицом другого. Приписывание Кроули мистической формулы Бабалон как той, которой ищущий должен подражать, чтобы пересечь Бездну, может быть истолковано как отрицание тенденции проецировать эротическое разрушение на женственность, вместо того, чтобы принять «нежное насилие» растворения (как говорит Кэтрин Уолдби).¹⁹⁹

Как отмечалось ранее, формирование понятия индивидуальной души как женской по отношению к божественному не является уникальным для сочинений Кроули, но появляется как повторяющаяся тема во множестве религиозных традиций. Ярким примером является «Песнь песней», заимствованная из еврейской Библии, которая представляет собой полный страсти диалог между двумя влюбленными противоположного пола. Монах-цистерианец и мистик Бернارد Клервоский (1090–1153) истолковал «Песню» как изображение отношений между Богом и душой, причем последняя концептуализи-

зировалась как «феминная».²⁰⁰ Ясно, что понимание души как феминности по отношению к божественности, само по себе, не поддерживает негегемонистские понимания феминности; напротив, важно, что женственность — в этих случаях — артикулируется как подчиненная и подчиняющаяся мужественности. Однако я предполагаю, что «Видение» отходит от этой традиции, понимая женственность не только как то, что подчиняется, но также как феминного иного, которому духовный искатель должен подчиниться. Феминизированный искатель в повествовании стремится приблизиться не к маскулинизированному божеству, а к богине. Хотя в тексте особое внимание уделяется Бабалон как признаку модальности принятия, Видение также рассматривает ее как более «фаллическую» Бабалон, женственность-разрушительницу, которая активно движется по миру и способна эротически уничтожить искателя (как говорит Уолдби). Как будет обсуждаться в следующей главе, Кроули впоследствии уделял много внимания этому аспекту Бабалон, особенно в некоторых из своих личных магических записей. Более того, если Бабалон представляет модальность, требуемую от искателя, то, соответственно, спасение понимается как отождествление с феминностью-изгоем. Позже Кроули неоднократно описывал свою собственную личность в феминизированных терминах блудодеяния, и его акт принятия-самопожертвования Нойбургу на горе в Алжире предполагает важность необычного мужского желания эротического разрушения в сексуальных и магических исследованиях Кроули. Идеализированная женственность Бабалон, представляющая женственность одновременно разрушительницей и разрушенной, что указывает на одновременную угрозу и обещание уничтожения, истолковывается как идеал, к которому должен стремиться Кроули, таким образом, постулируя женственность как позиционность, занимаемую не только женщинами.

В 1909 году Кроули записал свои первые видения богини Бабалон, которая с этого момента стала одним из аспектов его магического мировоззрения. В том же году Кроули, похоже, полностью принял послание *Liber AL*, в котором фигура Алой Женщины была представлена как супруга и женский аналог Зверя. До сих пор я анализировала некоторые произведения Кроули, не имеющие прямого отношения к Бабалон или Алой Женщине, поскольку эти фигуры до тех пор не полностью проявлялись в трудах Кроули, но они явно предвосхищаются аналогичными темами греховных женских форм, называемых иными именами. Начиная с 1909 года мой анализ сочинений Кроули будет иметь более узкую направленность, поскольку с этого момента Кроули начал пытаться синтезировать эти темы, ярко выраженные в космологии «Видения», осмысливая свой опыт и превращая его в связанную систему, которую можно было бы передать другим людям.

Примечания

71. См. Aleister Crowley, “The Commentary Called D(jeridensis) Provisionally by 666”, Yorke OS16, Warburg. Цитаты из “Old Comment” взяты из Aleister Crowley “Liber Legis”. Комментарий The Equinox I, no. 7 (1912): 387–400. Цитаты из новых комментариев и Djeridensis взяты

- из Aleister Crowley, *The Magical and Philosophical Commentaries on The Book of the Law*, под ред. John Symonds и Kenneth Grant (Montreal: 93 Publishing, 1974). Кроули был недоволен как старыми, так и новыми комментариями; см. Crowley Confessions, 675; Aleister Crowley “The Cephaloedum Working”, 1920–1921, Yorke OSA1, Warburg. В 1925 году в Тунисе Кроули написал короткий комментарий, появляющийся в конце почти каждого издания *Liber AL*, который предостерегает читателя от обсуждения содержания работы.
72. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, том 1 (Harmondsworth: Penguin, 1990).
 73. Urban, Magia; Pia Laskar, *Ett bidrag till heterosexualitetens historia: k n, sexualitet och njutningsnormer i sexhandb cker 1800–1920* (Stockholm: Modernista, 2005).
 74. Laskar, Bidrag.
 75. См. например: Lucy Bland, “Heterosexuality, Feminism and The Freewoman Journal in Early Twentieth-Century England”, *Womens History Review* 4, no. 1 (1995): 5–23; Ellen Carol DuBois and Linda Gordon, “Seeking Ecstasy on the Battlefield: Danger and Pleasure in Nineteenth-Century Feminist Sexual Thought», в *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, под ред. Carole S. Vance (London: Pandora Press, 1992), 31–49; Owen, Place, 93–98. Многие из этих женщин были спиритуалистками и/или оккультистками. Дискуссии сексуально-радикальных феминисток и защитниц прав женщин также пересекались в либертарианском социалистическом движении в Соединенных Штатах в конце XIX века. См. например: Marsha Silberman, “The Perfect Storm: Late Nineteenth-Century Chicago Sex Radicals: Moses Harman, Ida Craddock, Alice Stockham, and the Comstock Obscenity Laws”, *Journal of the Illinois State Historical Society* 102, no. 3/4 (2009): 324–367. Сдвиг произошел в первые десятилетия двадцатого века. В то время как чисто социал-феминистки выступали против противозачаточных средств, опасаясь, что они дадут мужчинам больше поводов требовать секса от жен, не желающих секса, новое поколение феминисток утверждало, что женщинам не следует отказываться от секса для достижения контроля над репродуктивной функцией.
 76. Judith R. Walkowitz, “Male Vice and Feminist Virtue: Feminism and the Politics of Prostitution in Nineteenth-Century Britain”, *History Workshop* 13 (1982): 79–93; DuBois and Gordon, “Seeking Ecstasy”
 77. Karin Johannisson, *Den morka kontinenten. Kvinnan, medicinen och fin-de-siecle* (Stockholm: Norstedts, 2005), 14–15, 18.
 78. Bram Dijkstra, *Idols of Perversity: Fantasies of Feminine Evil in Fin-de-Siecle Culture* (New York: Oxford University Press, 1986). Ярким примером является «Джоконда» Леонардо да Винчи (более известная как Мона Лиза), которую некоторые писатели того времени воспринимали через призму *femme fatale*. В частности, главный герой рассказа писателя-экспрессиониста Георга Гейма (1887–1912) «Der Dieb» («Вор», 1911) видит в Моне Лизе парадигматическую икону феминного зла, связывающую ее с Вавилонской Блудницей. Per Faxneld, “Mona

- Lisa's Mysterious Smile: The Artist Initiate in Esoteric New Religions", *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 19, no. 4 (2016):14–32.
79. Женоненавистнические аспекты этой связи отчетливо осознавались в то время, о чем свидетельствуют комментарии Элизабет Кэди Стентонс о Вавилоне *The Woman's Bible* (1895). Elizabeth Cady Stanton, *The Woman's Bible: The Original Feminist Attack on the Bible* (Edinburgh: Polygon, 1985), 185.
 80. Andrew P. Schell, "Babylon and Anglo-Saxon England", *Studies in the Literary Imagination* 36 (2003): 37–58. Однако строительство Вавилона было сложным, и древняя Халдея также ассоциировалась с обучением. Ср. Ola Wikander, *De kaldeiska oraklen* (Malm : Sitra Ahra, 2008).
 81. Herodotus, *The Histories*, пер. George Rawlinson (Ware, Hertfordshire: Wordsworth Editions, 1996), 89–90 [1.199].
 82. Zainab Bahrani, *Women of Babylon: Gender and Representation in Mesopotamia* (London; New York: Routledge, 2001). Идея древней священной проституции оспаривается в Stephanie Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity* (New York: Cambridge University Press, 2010).
 83. James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, том 3, 2-е издание (London: MacMillan, 1900), 162–196.
 84. Hanson, "Oscar Wilde"; "scarlet, n. and adj.", OED Online, июнь 2017 г., Oxford University Press, <http://www.oed.com/view/Entry/172079?rsk=y=pRZ0Bg&result=1&isAdvanced=false>
 85. James Harding, *Babylon and the Brethren: The Use and Influence of the Whore of Babylon Motif in the Christian Brethren Movement, 1829–1900* (Eugene: Wipf & Stock, 2015).
 86. Alexander Hislop, *The Two Babylons of the Papal Worship Proved to Be the Worship of Nimrod and His Wife* (London: n.p., 1916), 1–3. Связь католицизма с языческим упадком восходит к Реформации. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy*, 77–152. Некоторые эзотерики девятнадцатого века, поддерживавшие язычество, приняли эту предполагаемую связь. См. например: Georges Le Clement de Saint-Marcq, *L'Eucharistie: Etude Historique* (privately printed, 1906), перевод на англ. в Theodor Reuss and Aleister Crowley, *O.T.O. Rituals and Sex Magick*, под ред. A.R. Naylor, 425–439 (n.p.: I-H-O Books, 1999); Theodor Reuss, "Das Wahre Geheimis Der Freimaurerei Und Das Mysterium Der Hl. Messe", в *Der Grosse Theodor-Reuss-Reader*, под ред. Peter R. König (München: Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen, 1997), 240–242.
 87. Hislop, *Babylons*, 3.
 88. Там же, 3–4, 110.
 89. Bahrani, *Women*, 176.
 90. Owen, Place; Dixon, Divine; Kraft, Sex.
 91. Например: George Robb, "Eugenics, Spirituality, and Sex Differentiation in Edwardian England: The Case of Frances Swiney", *Journal of Women's History* 10, no. 3 (1998): 97–117; Joy Dixon, "Sexology and the Occult: Sexuality and

- Subjectivity in Theosophy's New Age", *Journal of the History of Sexuality* 7, no. 3 (1997): 409–433; Dixon, Divine; Owen, Place; Kraft, Sex.
92. Ida Craddock, *Heavenly Bridegrooms*, под ред. Theodor Schroeder (New York: privately printed, 1918); Paschal Beverly Randolph, *Eulis! The History of Love: Its Wondrous Magic, Chemistry, Rules, Laws, Modes, Moods and Rationale; Being the Third Revelation of Soul and Sex* (Toledo, OH: Randolph, 1874). Также см. Urban, *Magia Sexualis*.
93. Crowley, *Confessions*, 44.
94. Там же, 67.
95. Здесь существует множество других параллелей. Термин "Book of the Law" повторяется в KJV, особенно как отсылка к Mosaic law. См. например: Второзаконие 29:21; 30:10; 31:26; Книга Иисуса Навина 1:8; 8:31, 34; 23:6; 24:26; 2 Книга Царей 14:6; 22:8, 11. Ра-Гор-Хуит, рассказчик третьей главы AL, представлен в терминах, напоминающих описания Второго пришествия Христа в Откровении; см. «Откровение» 19:11–22 [KJV]. Также см. AL I:36, 54; 11:54; и Откровение 22:18–19; AL II:57; Откровение 22:11; AL I:51 Откровение 21:10–21; AL I:55 и Книга Бытия 15:4; AL III:19 и от Матфея 24:15. Выражаю благодарность Фредрику Грегориусу за то, что он поделился своими замечаниями о параллелях между AL и KJV.
96. Книга была популярна среди Плимутских братьев и прочитана Кроули. Aleister Crowley, *Crowley on Christ* (London: Daniel, 1974), 29.
97. Также Кроули мог вдохновиться трактовкой Семирамиды у Frazers *Golden Bough*. См. Frazer, *Golden Bough*, 1900, 161–168, 195.
98. Crowley, *Confessions*, 142–148.
99. Johan Nilsson, "Den scharlakansröda gudinnan: Aleister Crowley — dekadensen och den hotfulla kvinnligheten", *Lyrikvännen* 56, no. 4 (2009): 105–112; Owen, Place, 190, 213. Коллекция эротической поэзии, которая должна была быть анонимно опубликована за границей из-за ее непристойного содержания, включает в себя известные декадентские темы. Aleister Crowley, *White Stains*, под ред. John Symonds (London: Duckworth, 1973); Kaczynski, *Perdurabo*, 49.
100. Cp. Per Faxneld, *Satanic Feminism: Lucifer as the Liberator of Woman in Nineteenth-Century Culture* (Stockholm: Molin & Sorgenfrei, 2014).
101. Crowley, *Confessions*, 409. Иезавель также появляется в стихе "Sonnet for Gerald Kellys drawing of Jezebel". Одной из своих дочерей Кроули дал второе имя «Джезебел» (Иезавель). Crowley, *Confessions*, 409.
102. 1 Книга Царей 16:29–34 [KJV]. О Иезавели в культуре конца XIX века см. например: Dijkstra, *Idols*.
103. Aleister Crowley, "Jezebel", в Aleister Crowley, *The Collected Works of Aleister Crowley*, том 1 (Des Plaines, IL: Yogi Publication Society, 1974), 130.
104. См. Откровени 17:1–5 [KJV].
105. Crowley, "Jezebel", 130.
106. Там же, 131.
107. Там же. Альтернативная интерпретация заключается в том, что пророк только фантазирует об их союзе.

108. Crowley, “Jezebel”, 131.
109. Там же, 132.
110. Там же.
111. Художественные примеры: «Саломея» (1876) и «Явление» (1874–1876) художника-символиста Гюстава Моро и «Саломея» Анри Реьо (1870). В классическом декадентском романе Жориса-Карла Гюйсманса «Наоборот» (1884), главный герой восхищается искусством Моро. Joris-Karl Huysmans, *Against the Grain*, пер. John Howard (New York: Lieber & Lewis, 1922), 94–95.
112. Flavius Josephus, *Antiquities of the Jews* (книга XVIII, глав 5.4), пер. William Whiston, <http://www.gutenberg.org/ebooks/2848> (на 15 октября, 2017).
113. От Марка 6:21–28; Matt. 14:6–11 [KJV].
114. Oscar Wilde, *Salome: A Tragedy in One Act*, пер. с фр. Lord Alfred Douglas, иллюстрации Aubrey Beardsley (London: Limited Editions Club, 1938).
115. Crowley, *Confessions*, 147.
116. См. например: Dijkstra, *Idols*; Nilsson, “Scharlakansröda”.
117. См. например: Aleister Crowley, “Tannhauser. A Story of All Time”, в Aleister Crowley, *The Collected Works of Aleister Crowley*, том 1 (Des Plaines, 111.: Yogi Publication Society, 1974), 222–264; Aleister Crowley, “A Saint’s Damnation”, in Aleister Crowley, *The Collected Works of Aleister Crowley*. Часть II (Des Plaines, 111.: Yogi Publication Society, 1974), 132–133; Aleister Crowley, “Ahab”, в Aleister Crowley, *The Collected Works of Aleister Crowley*. Часть II (Des Plaines, IL: Yogi Publication Society, 1974), 121–127.
118. AL I:40, 57.
119. Crowley, *Magical and Philosophical*, 129. В «Новом комментарии» Кроули пишет: «Кажется, из этого вытекает теория, что если бы каждый мужчина и каждая женщина исполняли бы свою волю — истинную Волю — не было бы конфликта. “Каждый мужчина и каждая женщина — звезда”, и каждая звезда движется по назначенному ей пути беспрепятственно... Отсюда ясно следует что “делай что хочешь” не значит “делай все что вздумается”. Это апофеоз свободы; но это также самые строгие цепи». Crowley, *Magical and Philosophical*, 130. Отчет Кроули содержится в Crowley, *The Equinox of the Gods*.
120. Crowley, *Magical and Philosophical*, 130–131.
121. Там же, 159.
122. Пассивная половина Херу-Ра-Ха идентифицируется как Хур-пар-крат. В первой главе *Liber AL* Айвасс представляется как «министр Хур-па-крата». AL I:7.
123. AL I:15.
124. Crowley, *Magical and Philosophical*, 102–103.
125. AL III:14.
126. AL III:43–45. Предположительно, в третьей главе говорит Ра-Хур-Хуит, чем сам Кроули.
127. AL III:55.

128. Согласно этой традиции, восстание Сатаны против божественной власти сделало его героем. Эти писатели приветствовали отказ Просвещения от догматической веры, а также романтическое стремление к мифам и духовности. Faxneld, Satanic, Peter Schock, *Romantic Satanism: Myth and the Historical Moment in Blake, Shelley, and Byron* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2003).
129. Уильям Блейк ассоциировал Блудницу с алчностью и насилием. Christopher Rowland, "Imagining the Apocalypse", *New Testament Studies* 51, no. 1 (2005): 303–327.
130. Cp. Stephanie L. Johnson, "'Home One and All': Redeeming the Whore of Babylon in Christina Rossetti's Religious Poetry", *Victorian Poetry* 49, no. 1 (2011): 105–125.
131. James Pryse, *The Apocalypse Unsealed. Being an Esoteric Interpretation of the Initiation of Iôannês* (New York: n.p., 1910), 187–188.
132. Pryse, *Apocalypse*, 188.
133. Там же, 197.
134. Nick Lamb, "THE APOCALYPSE UNSEALED. Being an Esoteric Interpretation of THE INITIATION OF IOANNES. By James M. Pryse. New York; John M. Pryse, 9–15 Murray Street, 1910. London: J. M. Watkins. 8s. 6d. net", *The Equinox* I, no. 6 (1911): 167–168.
135. Johannisson, Mörka; Laskar, Bidrag. Кроули критикует представления о женщинах как о целомудренных от природы в «Новом комментарии» к *Liber AL*, написав, что все «великие женщины истории» были сексуально свободны. Crowley, *Magical and Philosophical*, 132–134. Взгляды Кроули на женскую сексуальную свободу обсуждаются в главе 4.
136. Aleister Crowley, *Magick without Tears*, под ред. Israel Regardie (Phoenix, AZ: Falcon Press, 1982), 334.
137. В «Старом комментарии» Кроули пишет что Зверь и Алая Жестина не личности, но титулы. Crowley, "Liber Legis. The Comment", 388. Он связывает роль Алой Женщины со своей первой женой Поуз. Crowley, "Liber Legis. The Comment", 400.
138. См. AL I:22; Aleister Crowley, *The Book of Lies, Which Is also Falsely Called Breaks* (York Beach, ME: S. Weiser, 1980), 109; Crowley, *Magical and Philosophical*, 109. Однако, как отмечалось ранее, Кроули сначала использовал написание «Бабалон» в своей записи 10-го Этира в «Видении». Crowley, *Vision*, 170.
139. AL III:11. См. Crowley, *Magical and Philosophical*, 261, 283.
140. О первоначальном отношении Кроули к AL см. например: Crowley, *Confessions*, 403–404, 451–452, 513, 517, 541, 595–598.
141. О развитии идеи сефирот и Древа Жизни в западном эзотеризме см. Goodrick-Clarke, *Western*, 41–46.
142. Owen, *Place*, 57–58.
143. Crowley, *Vision*, 166, 234; Aleister Crowley, "Liber Os Abysmi vel Daath sub figura CDLXXIVT", *The Equinox* I, no. 7 (1912): 77–81; Aleister Crowley, *Liber Aleph vel CXI*; *The Book of Wisdom or Folly*,

- in the Form of an Epistle of 666, the Great Wild Beast, to His Son 777, Being the Equinox Volume III no. VI (York Beach, ME: S. Weiser, 1991), 104.
144. О Даат (Да'ат) в еврейской Каббале см.: Gershom Scholem, Jonathan Garb, и Moshe Idel, "Kabbalah", в *Encyclopaedia Judaica*, под ред. Michael Berenbaum и Fred Skolnik, том 11 (Detroit: Macmillan Reference, 2007), 586–692.
 145. О структуре А...А... см. эссе "One Star in Sight" в Crowley, *Magick: Liber ABA*, 479–489.
 146. Crowley, *Confessions*, 556; Kaczynski, *Perdurabo*, 192.
 147. Стихи "The Black Mass", "The Adept" и "The Vampire" в *Clouds without Water* были написаны под влиянием отношений Кроули и Брюс. Crowley, *Confessions*, 556; Kaczynski, *Perdurabo*, 192.
 148. Aleister Crowley *Clouds without Water* (Des Plaines, IL: Yogi Publication Society, 1974), x.
 149. Crowley *Clouds*, 9.
 150. Там же, 12.
 151. Яркий пример в искусстве — Фелисьен Ропс, которым Кроули восхищался. Crowley, *Confessions*, 148. Ср. Faxneld, *Satanic*, 393–407.
 152. Crowley, *Clouds*, 13. Упоминания о травах — отсылка к фольклору о ведьмовских мазях для полета. Serenity Young, *Women Who Fly: Goddesses, Witches, Mystics, and Other Airborne Females* (New York: Oxford University Press, 2018), 158, 167–169.
 153. Crowley *Clouds*, 14–15.
 154. Там же, 68.
 155. См. обсуждение в соответствующей главе. Также см. Aleister Crowley, *The Magical Record of the Beast 666: The Diaries of Aleister Crowley, 1914–1920*, под ред. John Symonds и Kenneth Grant (London: Duckworth, 1983), особенно 229–235.
 156. Crowley, *Clouds*, 76.
 157. Там же, 101.
 158. Там же, 79–80.
 159. Ср. Faxneld, *Satanic*, 206–276.
 160. В этот период Кроули начал магические эксперименты с подобными идеями. Aleister Crowley, "Liber LXVI, Liber Stella: Rubese", *The Equinox I*, no. 7 (1912): 29–36. Возможно, это один из самых ранних задокументированных экспериментов Кроули с сексуальной магией. Кроули ошибочно указывает, что он был записан в 1911 году. Crowley, *Confessions*, 673. Качиньский пишет, что на самом деле он был записан в 1907 году. Kaczynski, *Perdurabo*, 173.
 161. Crowley, *Confessions*, 142.
 162. По мере развития своей оккультной карьеры Кроули экспериментировал с рабством и умерщвлением, как в эротическом, так и в неэротическом ритуальном контексте. См. например: Aleister Crowley, "Liber DCLXXI vel Pyramidos: A Ritual of Self-Initiation Based Upon the Formula of the Neophyte", в Aleister Crowley, *Commentaries on the Holy Books and Other Papers: The Equinox, Volume Four*,

- Number One (York Beach, ME: Samuel Weiser, 1996), 59–72. Также см. главу 4.
163. Aleister Crowley, “The Wake World”, в Aleister Crowley, *Konx Ot Paq: Essays in Light* (Des Plaines, IL: Yogi Publication Society, 1974), 12.
 164. Crowley, “Wake”, 13.
 165. Там же, 17. Садистские и мазохистские практики, которым подвергается Лола, аналогичны тем, которые упоминаются в “Tiber DCTXXI vel Pyramidos”, усиливая тематическое пересечение боли, эротизма, подчинения и духовного восхождения. Crowley, “Tiber DCTXXI”.
 166. Crowley, *Confessions*, 537; Kaczynski, *Perdurabo*, 159–160, 176.
 167. См. например: Crowley, “Tiber DCTXXI”; Aleister Crowley, “John St John”, *The Equinox I*, no. 1 (1909): 14, 34–35, 59, 96; Aleister Crowley, *Commentaries on the Eloly Books and Other Papers: The Equinox, Volume Four, Number One* (York Beach, ME: Samuel Weiser, 1996), 149.
 168. См. подраздел «Эротическое разрушение и феминность-изгой» в конце данной главы.
 169. См. Aleister Crowley, *The Holy Books of Thelema* (York Beach, ME: Weiser, 1988).
 170. Например, Crowley, “The Wake World”, 11.
 171. Как обсуждается в следующей главе, Кроули исследовал ритуальный садомазохизм в магической работе как с партнерами, так и с партнершами, неоднократно принимая на себя подчиненную роль. Например, Aleister Crowley, “The Paris Working”, в *The Vision and the Voice with Commentary and Other Papers*, под ред. Hymenaeus Beta (York Beach, ME: Samuel Weiser, 1998), 343–409; Crowley, *Magical Record*, 229–235, Crowley, “Cephaloedum”.
 172. Например, Crowley, “Tiber TXVI”.
 173. Crowley, *Confessions*, 510.
 174. Кроули полагал, что он частично и непреднамеренно подвергся испытанию Бездны в 1906 году, но подчеркивает, что он принял соответствующую степень *Magister Templi* только после «церемониального» завершения испытания в 1909 году. Crowley, *Confessions*, 510–533.
 175. Egil Asprem, *Arguing with Angels: Enochian Magic and Modern Occulture* (Albany: State University of New York Press, 2012), 24. Также см. Hakan Hakansson, *Seeing the Word: John Dee and Renaissance Occultism* (Lund: Lund University, 2001).
 176. John Dee, *A True & Faithful Relation of What Passed for Many Years between Dr. John Dee... and Some Spirits* (London: Printed by D. Maxwell for T. Garthwait, 1659).
 177. Asprem, *Arguing*.
 178. Crowley, *Vision*, 8–9.
 179. Хотя Кроули утверждает, что это был внезапный порыв, факт, что в начале того года он посетил Оксфордскую Бодлианскую библиотеку, чтобы изучить рукописи Ди, и привез инструменты и расшифровки девятнадцати енохианских «ключей» в Алжир, предполагает некоторые предварительные приготовления. Crowley, *Confessions*, 595, 611–616. Cp. Asprem, *Arguing*, 93.

180. Кроули считал, что видения объединяют все существующие религиозные системы. Crowley, *Confessions*, 618.
181. Crowley, *Confessions*, 619. Это утверждение отражает повторяющийся интерес к смене гендерных ролей в трудах Кроули.
182. Ср. Jeffrey J. Kripal и Wouter J. Hanegraaff, "Introduction: Things We Do Not Talk About", в *Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*, под ред. Jeffrey J. Kripal and Wouter J. Hanegraaff (Leiden: Brill, 2008), ix-xxii. Пример — прием в «Песне песней»; см. Bernard of Clairvaux, "Commentary On the Song of Songs", Archive.org, <https://archive.org/details/StBernardsCommentaryOnTheSongOfSongs> (на 15 октября, 2017). Также см. Alana Harris, "For Those with Hardened Hearts': Female Mysticism, Masculine Piety, and the Divine Mercy Devotion", в *Contemporary Encounters in Gender and Religion: European Perspectives*, под ред. Lena Gemze, Marja-Liisa Keinanen и Avril Maddrell (Cham: Palgrave Macmillan, 2016), 259–281; Lena Gemze, "Working the Way to Santiago de Compostela: Masculinities and Spiritualities of Capitalism", в *Contemporary Encounters in Gender and Religion: European Perspectives*, под ред. Lena Gemze, Marja-Liisa Keinanen и Avril Maddrell (Cham: Palgrave Macmillan, 2016), 77–101; Elizabeth Reis, "The Devil, the Body, and the Feminine Soul in Puritan New England", *Journal of American History* 82, no. 1 (1995): 15–36.
183. Она появляется в комментарии к нескольким Этирам, включая 27, 26, 25, 24 и 22. См. например: Crowley, *Vision*, 54, 61, 62–64, 71, 78.
184. Crowley, *Vision*, 63.
185. Там же, 62. В Таро Тота, которое Кроули создал вместе с леди Фридой Харрис, карта «Сила» заменена на «Вожделение» (Похоть), на которой изображена обнаженная возбужденная женщина верхом на многоголовом звере, похожем на льва. Эта карта ассоциируется с Бабалон. См. главу 4; и Aleister Crowley, *The Book of Thoth: A Short Essay on the Tarot of the Egyptians, Being the Equinox, Volume III, No. 5* (York Beach, ME: S. Weiser, 1974), 91–95.
186. Crowley, *Vision*, 64.
187. Там же, 125. Это понятие, по-видимому, исходит от Джеймса Фрэзера, который считал, что легенда отражает обряд священного брака между солнцем и луной. James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, pt. III, 3-е издание (London: Macmillan & Co, 1911), 71–72. Кроули, вероятно, оценил идею о женщине и быке, олицетворяющих союз солярных и лунарных сил. Он неоднократно отождествлял солнце с мужской энергией и луну с женской энергией. См. например: AL I:16; Crowley, *Magical and Philosophical*, 104.
188. Crowley, *Vision*, 125. Это иллюстрирует склонность Кроули к систематизации своих разнообразных и часто противоречивых произведений.
189. Crowley, *Vision*, 129.
190. Там же.
191. Там же.
192. Там же, 130. Описание танцовщицы напоминает Иез. 1:4 [KJV].

193. Crowley, *Vision*, 131.
194. Там же, 133–135.
195. Crowley, *Confessions*, 621.
196. Kaczynski, *Perdurabo*, 196–197; Owen, *Place*, 198.
197. Crowley, *Confessions*, 620–622.
198. Shildrick, “Unreformed”, 329–330.
199. Crowley, *Vision*, 148. Опять же, здесь существуют параллели с изображением в Иез. 1:4–26 [KJV].
200. Crowley, *Vision*, 149.
201. Rev. 17:3–6 [KJV].
202. Помимо явного влияния Откровения, описание Вавилона в 12-м Этире имеет явные параллели с описанием Иерусалима в Иез. 16:15, 21, 22, 30, 32, 36 [KJV]. Упоминание Кроули о колеснице в 12-м Этире указывает на влияние Иезекииля на «Видение».
203. Crowley, *Vision*, 149.
204. Там же.
205. Там же, 150. Выделено в оригинале.
206. Там же в комментарии Кроули относит понятие подчинения силы слабости к главе “Peaches” в *The Book of Lies* (1912), что относится к Алой Женщине. Crowley, *Lies*, 108–109. См. главу 4.
207. Неясно, говорит ли возникший или Кроули. Crowley, *Vision*, 150. Выделено в оригинале.
208. Откровение 17:2 [KJV].
209. Crowley, *Vision*, 151.
210. Cp. Margrit Shildrick, *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self* (London; Thousand Oaks, CA: SAGE, 2002); Shildrick, “Unreformed”.
211. Crowley, *Vision*, 151.
212. Использование защитного круга и треугольника для сдерживания демонических сил согласуется со старыми формами готической магии. Owen Davies, *Grimoires: A History of Magic Books* (New York: Oxford University Press, 2012); Aleister Crowley, *Goetia: The Lesser Key of Solomon the King* (Oxford: First Impressions, 1993).
213. Crowley, *Vision*, 160. В *Confessions*, Кроули пишет что «обитал отдельно», пока Хоронзон призывался. Crowley, *Confessions*, 623. Однако на самом деле Кроули мог сидеть внутри треугольника, как предполагается в *Asprem, Arguing*, 96; Owen, *Place*, 200. Я считаю эту интерпретацию достоверной, так как Кроули и Нойбург следовали аналогичной процедуре во время эвокации в 1910 году. Crowley, *Confessions*, 630.
214. Crowley, *Confessions*, 623.
215. Напечатанная запись Этира начинается со слов: «In nomine BABALON Amen. Ограничения для Хоронзона». Crowley, *Vision*, 159. В некоторых более поздних текстах Кроули использует разные имена демонов, применяя эту формулу. Aleister Crowley, *Little Essays toward Truth* (Scottsdale, AZ: New Falcon Publications, 1996), 21, 48; Aleister Crowley, *The Magical Diaries of Aleister Crowley: Tunisia 1923*, под ред. Stephen Skinner (York Beach, ME: S. Weiser, 1996), 31–32.

216. Crowley, *Vision*, 173. В еврейской традиции гематрия — это герменевтический прием толкования Торы. David Derovan, Gershom Scholem и Moshe Idel, “Gematria”, в *Encyclopaedia Judaica*, 2-е издание, под ред. Michael Berenbaum и Fred Skolnik (Detroit: Macmillan Reference, 2007), 424–427.
217. Owen, *Place*, 199, 210.
218. Исход 3:14 [KJV].
219. Owen, *Place*, 299.
220. Crowley, *Confessions*, 624.
221. Crowley, *Vision*, 163–165.
222. Butler, *Undoing*, 29.
223. Crowley, *Vision*, 174.
224. Там же, 174; Откровение 12:1 [KJV]. Понятие дочери Бабалон также может происходить от библейской «дочери Вавилона», изначально отрицательного образа. См. например: Псалмы 137:8; Исаии 47; Иеремии 50:42, 51:33 [KJV].
225. Crowley, *Vision*, 183.
226. Там же, 185.
227. Там же, 186.
228. Там же. Аллюзия на каббалистическую ассоциацию Бабалон с сефирой Бина (понимание) и ее связь с сефирой Хокма (мудрость). См. Aleister Crowley, *777 and Other Qabalistic Writings*, под ред. Israel Regardie (York Beach, ME: Samuel Weiser, 1993), 2.
229. Butler, *Undoing*, 19.
230. Crowley, *Vision*, 187.
231. Там же, 189.
232. Там же, 193.
233. В комментарии Кроули связывает это с историей Ноя. Адепты связаны с тремя школами магии, которые Кроули считает одним целым (в комментарии, предположительно написанном после того, как он получил степень Мага). Crowley *Vision*, 193.
234. Там же, 205.
235. Там же, 210.
236. Там же, 213.
237. Там же. Кроули, однако, отмечает, что имя Марии также нумерологически соответствует числу 156.
238. Crowley, *Vision*, 213.
239. Там же.
240. Там же, 216.
241. Там же, 217.
242. Там же, 219.
243. Там же, 220.
244. Там же, 222. Это толкование «Откровения» имеет параллели с толкованием Д. Г. Лоуренса, о чем говорилось в главе 4. D. H. Lawrence, *Apocalypse and the Writings on Revelation*, под ред. Mara Kalnins (London; New York: Penguin Books, 1995), 81.
245. Crowley, *Vision*, 223.

246. Там же, 231.
247. Там же.
248. Там же, 232.
249. Там же.
250. Там же, 233.
251. Там же, 233–234. Отсылка к «знанию», как к повелителю Бабалон, означает ее каббалистическую связь с Бина, находящейся «после» Хокма (мудрость) на Древе Жизни. Знание обозначает «ложную сефиру» Даат (иврит — «знание»), которая находится в Бездне — то есть под Бабалон.
252. Кроули комментирует, что это отсылает к высшей сефире Кетер. Crowley, Vision, 234.
253. Там же.
254. Irigaray, This, 184–186.
255. Crowley, Vision, 241.
256. Там же.
257. Ср. Ronald Hutton, The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft (Oxford; New York: Oxford University Press, 1999).
258. Crowley, Vision, 241.
259. Там же, 242.
260. Там же. В оригинальном тексте эта песня написана на придуманном языке, на котором «пронзительный крик оргазма» звучит как “HRILIU”. Crowley, Vision, 242. Слово “HRILIU” знаменует кульминационный момент гностической мессы Кроули (глава 4, «Чаша, Грааль и евхаристия»).
261. Crowley, Vision, 242–243.
262. Там же, 244.
263. Там же, 239.
264. Там же, 248–250; Откровение 22 [KJV].
265. В 7-м Этире она представлена как принимающая и передающая мужское начало, а во 2-м Этире говорится, что мудрость (то есть Хокма, мужское божественное начало) является ее владыкой. Crowley, Vision, 186, 234.
266. Cvetkovich, “Receptivity”, 128.
267. Dahl, “Femmebodiment”.
268. Butler, Undoing, 19.
269. Там же, 20.
270. Waldby, “Destruction”, 266.
271. Clairvaux, “Commentary”. Крайпл отмечает, что Бернард избегает словесных образов, относящихся к «проникновению и оргазмическому слиянию». Jeffrey J. Kripal, Roads of Excess, Palaces of Wisdom: Eroticism and Reflexivity in the Study of Mysticism (Chicago; London: University of Chicago Press, 2001), 71.

Глава 4

Склоняющиеся персики и женщины с хлыстами

Бабалон, Кроули и магическая систематизация 1911–1947

После 1909 года Алистер Кроули все более систематизировал открытую космологию и учения *Liber AL*, а также других Священных Книг Телемы. Например, в 1911 году он предпринял первую значительную попытку написать комментарий к Книге Закона.¹ Что касается Бабалон, этот процесс систематизации означал выделение того, что Кроули рассматривал как центральные нити канвы «Видения», в более конкретное учение о специфических функциях Бабалон в системе инициации А...А... Однако в некоторых личных записях Кроули можно найти более антропоморфное и амбивалентное божество. Это особенно относится к его многочисленным записям о сексуальной магии, практикуемой им с 1914 года и далее, в которых Бабалон по-разному описывается как возвышенная фантазия и в высшей степени телесная жрица садомазохистских сексуальных обрядов. Таким образом, цель этой главы — продолжить проследивать и обсуждать роли и черты, которые Кроули приписывает Бабалон и Алой Женщине в связи с гегемонистскими представлениями о женственности и женской сексуальности с 1909 года и до его смерти в 1947 году.

Первое сохранившееся упоминание о Бабалон в трудах Кроули после «Видения» можно найти в малоизвестной трехстраничной рукописи под названием «Заметки о Таро».² В ней подробно изложено сжатое толкование «Книги Откровения», прочитанной через личную космологию Кроули, с различными точками повествования, связанными с астрологическим значением Младших Арканов Таро в соответствии с системой Золотой Зари. Текст включает ряд отсылок к Бабалон, Городу Пирамид и «Великому Дракону». Рукопись не датирована и, судя по всему, она была написана между 1909 и 1919 годами. Однако я считаю, что рукопись была написана ближе к 1909, чем к 1919 году; его конкретная интерпретация отношения Бабалон к астрологии и Таро, кажется, не повторяется ни в одном более позднем документе, а акцент на «Откровении» и системе Золотой Зари предполагает, что Кроули написал текст в начале своей эзотерической карьеры. Более того, эта рукопись указывает на несколько иную интерпре-

тацию Бабалон, чем та, которую позже использует Кроули, что особенно хорошо видно на примере следующего текста, который я буду исследовать.

В 1911 году Кроули написал *Liber Cheth vel Vallum Abiegni* (далее *Liber Cheth*). Впервые опубликованное в *The Equinox* I, no. 6 (1911 г.), это одно из первых его произведений после 1909 г., прямо касающихся Бабалон. Процесс пересечения Бездны описывается в нем более кратко, чем в «Видении», и дает инструкции стремящемуся растворить свою личность во «Вселенской Жизни», следуя формуле «Достижение через преданность нашей Госпоже Бабалон».³ В тексте подчеркивается, что адепт, стремящийся пересечь Бездну, должен полностью отказаться от своего эго и полностью принимать вселенную, чтобы переродиться в Городе Пирамид. Он раскрывает формулу Бабалон как мистические ворота:

1. Сие есть тайна Святого Грааля, который есть священный сосуд Госпожи Нашей, Багряной Жены, Бабалон, Матери Мерзостям, невесты Хаоса, сидящей верхом на Господине нашем Звере.

2. Ты сседишь всю кровь свою, которая есть жизнь твоя, в золотую чашу ее блудодеяния.

3. Ты смешаешь жизнь свою с жизнью вселенской. Ты не утаишь ни единой капли.

4. И тогда онемеем мозг твой, и сердце твое не будет более биться, и вся твоя жизнь уйдет из тебя, и ты будешь выброшен на навозную кучу, где птицы небесные насытятся плотью твоей, и кости твои побелеют на солнце.

5. Тогда соберутся ветры и вознесут тебя, словно горсть праха на полотно о четырех углах, и предадут тебя стражам бездны.

6. И как не будет в том более жизни, стражи бездны позволят ангелам ветров пройти. И ангелы положат твой прах в Городе Пирамид, и имени у него больше не будет.⁴

Как и «Видение», *Liber Cheth* косвенно ссылается на Откровение через намеки на мерзости и чашу блудодеяний Бабалон. В тексте опять проследживается связь между добродетелью и грехом; чаша блудодеяния Бабалон описывается как «священная» и отождествляется со Святым Граалем. Процитированные отрывки ясно указывают на пересечение Бездны, концептуализируя необходимое уничтожение эго в метафорических терминах смерти через кровавую жертву; адепту велено слить всю свою кровь в чашу Бабалон, отказавшись от индивидуальной жизни, чтобы объединиться со всем. Таким образом, «секрет» Бабалон истолковывается как растворение индивидуальной субъективности. В то время как в «Видении» подчеркиваются сексуальные метафоры, связанные с эротическим разрушением, относящиеся к Бабалон, однако словесные образы *Liber Cheth*, кажется, несколько преуменьшают эротический символизм. Тем не менее, текст связывает самоуничтожение с желанием. Чтобы растворить себя в чаше Бабалон, ищущему приказывают избавиться от имущества, богатства и здоровья, а также покончить с собой в страстном отказе от себя ради «Нашей Госпожи. Пусть обвиснет плоть твоя на костях, и пусть глаза твои

горят неутолимой жаждой Бесконечного, страстью к Неведомому, к Ней, что превыше Знания тех, кто проклят».⁵

Комбинированные отсылки к физическому умерщвлению и желанию продолжают тематическое наложение друг на друга любви и боли, растворения и эротизма, связанных с феминностью-изгоем, что предвещалось в ранних стихах Кроули и ясно проиллюстрировано в «Видении». Однако Liber Cheth представляет более лаконичную теологическую основу для принесения адепта в жертву Бабалон, чем та, что встречается в некоторых декадентских стихотворениях Кроули, более не намекая, но ясно подтверждая необходимость полного самоуничтожения. Liber Cheth подтверждает идею, выраженную в Видении, что сохранение даже части своей индивидуальности исключено, если кто-то желает пересечь Бездну:

10. У тебя есть любовь — вырви мать из сердца своего и плюнь в лицо отцу. Пусть нога твоя попрает чрево жены твоей, и дитя от груди ее достанется псам и коршунам.

11. Ибо если ты не исполнишь сего по воле своей, это сделаем Мы, вопреки твоей воле, — дабы ты был допущен к Причастью Грааля в Часовне Скверны.

12. И берегись! если ты утаишь для себя хоть одну из мыслей своих, будешь ввергнут в бездну навеки; и будешь там одинок, и будешь питаться навозом, и будешь сражен в День С-Нами-Пребудь.⁶

Приведенный отрывок можно поверхностно воспринять как отрицание общепринятых семейных норм. Однако главное значение отрывка является мистическим, и я предполагаю, что фигуры родителей, потомков и супруги здесь символизируют положение ищущего в социальном порядке, с которым они должны перестать отождествлять себя, чтобы добиться прогресса. Тем не менее, выбор метафор редко бывает произвольным, и интересно отметить (по крайней мере, на текстуальном уровне) связь феминности-изгоя Бабалон с вызовом структуре нуклеарной семьи.

Зловещий тон этого отрывка контрастирует со многими отрывками, касающимися Бабалон в «Видении», которые, как правило, мягче и описывают процесс самоуничтожения как «экстаз, в котором нет и следа боли... словно отдаешься возлюбленному».⁷ Как уже отмечалось, в Liber Cheth имеется тенденция представлять союз с богиней в более жестких словесных образах. Если кому-то удастся уничтожить свое эго, утверждается, что ему будут дарованы радость, здоровье, богатство и мудрость, когда он больше не будет являться собой:

...будешь кутить на торжище среди гуляк; розами будут тебя осыпать непорочные девы; купцы преклонят пред тобою колени и злато и пряности будут нести тебе. Юные отроки будут тебе наливать чудесные вина, и будут певцы и танцоры петь и плясать для тебя.

И все же тебя там не будет, ибо ты будешь предан забвенью — прах, смешавшийся с прахом.

16. Сам эон не поможет тебе: ибо Гермес Незримый изготовит из праха того белый пепел.⁸

Liber Cheth — один из первых текстов, в которых Кроули связывает Бабалон с более общим процессом инициации, который должен пройти каждый, ищущий продвижения в системе А...А... Отмечая начало систематизации ролей Бабалон, в нем подчеркивается феминность-изгой божественной шлюхи как символ эротического разрушения; особенно это подчеркивается в 12-м Этире в «Видении». Однако некоторые аспекты, сформулированные в высших Этирах, включая связь с Лилит, романтизм и Бабалон как женская или андрогинная сторона Пана, отсутствуют, как и в большинстве последующих работ Кроули о богине. Таким образом, Liber Cheth представляет более ясное и менее многоплановое видение Бабалон, объединяющее то, что Кроули мог в то время воспринимать как ее самые центральные аспекты: ее мистическую функцию как представительницы подчинения или пассивности по отношению к вселенной, которой адепт должен подражать, чтобы пересечь Бездну.

После «Видения» Liber Cheth, возможно, является самым влиятельным из произведений Кроули в отношении мистического значения Бабалон. Она упоминается и в ряде других важных текстов этого периода. Например, она упоминается в “*Astarte vel Liber BERYLLI*” (впервые опубликовано в *The Equinox* I, no. 7 весной 1912), также написанном в 1911 году, где описывается способ соединения с выбранным божеством при помощи посвящения себя. Текст включает Бабалон, как и других богинь, более высоких, чем Венера, Афродита и Исида, но более доступных, чем Нюит.⁹

В 1912 году была опубликована книга Кроули «Книга лжей» — сборник из 93 кратких эссе, каждое из которых было посвящено объяснению того или иного магического учения.¹⁰ Тема каждой главы связана с каббалистическим значением ее номера.¹¹ Бабалон и Алая Женщина появляются во многих главах, а также в комментариях Кроули (написанных около 1921 года), включая комментарий к главе 4 под названием «Персики». Сама глава состоит из следующих строк:

О Мягкое и Полное, насколько же ты сильнее Твердого и Полного!

...

Будь Невестой; потом же стань Матерью.

[Воспринимай же] так и все впечатления. Да не станут они сильнее тебя; но пусть оставят в тебе зародыш.

...

Восприми же тысячу любовников; роди же лишь Одного Ребенка.

Да будет этот Ребенок наследником судьбы Отца.¹²

В цитируемом отрывке есть параллели с описанием Бабалон в Видении, особенно с описанием 12-го Этира, в котором говорится, что слабость Бабалон восторжествовала над силой и что она стала госпожой всех благодаря своей прелюбодейной уступчивости.¹³ Здесь представлена дихотомия «твердости и цельности» против феминизированной «мягкости и пустоты», причем последняя рассматривается как более прочная. Текст,

кажется, подчеркивает идею уязвимости или эротического принятия — символизируемой феминизированной распущенности — как формы повышенной вовлеченности в существование. Ссылаясь на роли невесты, беременной женщины и матери, «Персики» связывает принятие или пассивность с женственностью через метафоры женской сексуальности и материнства. В комментарии Кроули уточняет, что «Персики», будучи главой 4, связаны с буквой Далет, которая отождествляется с «Императрицей Таро, буквой Венеры» и йони.¹⁴ Он пишет:

Эта глава — совет воспринимать все впечатления; это — формула Багряной Жены; но ни одно из впечатлений не должно обладать тобою, позволь ему лишь оплодотворить тебя как художника, который видит предмет, но не чтит его, а порождает из него шедевр.¹⁵

В комментарии Кроули «тысяча любовников» Алой Женщины приравнивается к получению и принятию «всех впечатлений», косвенно ссылаясь на идею феминизированного подчинения как источника творчества. По словам Энн Цветкович, сила Алой Женщины, по-видимому, заключается в ее «способностях принять мир», в том, чтобы принимать и преобразовывать силу.¹⁶ В то время как ни в самой главе, ни в комментарии, Бабалон не упоминается явно, Кроули позже (в комментарии к 12-му Этиру Видений) связал «Персики» с Бабалон и, в частности, с ее слабостью, побеждающей силу.¹⁷

Бабалон фигурирует в главе 11 «Книги лжей», где говорится, что она существует в «кажущейся двоичности» с Хаосом, пара кажется Отцом и Матерью, Братом и Сестрой, Мужчиной и Женщиной.¹⁸ В комментарии Кроули пишет: «Хаос и Бабалон суть Хохма и Бина, но они действительно едины; здесь подчеркивается сущностное единство Небесной Триады».¹⁹ Основываясь на идее о том, что за пределами Бездны нет двойственности, это утверждение представляет собой парадокс между различными моделями гендера. В то время как динамическое взаимодействие гендерных принципов, с одной стороны, подчеркивается, эта полярность представляется как иллюзорная, поскольку Хаос и Бабалон являются аспектами одной и той же божественной реальности.²⁰

Глава 49, озаглавленная «Цветущая уарата», посвящена Бабалон. Как и 15-й Этир «Видения», этот текст основан на образах, связанных с историей Саломеи, и начинается со слов: «Семь покровов у танцовщицы в гареме, [которым повелевает] ОНО».²¹ Семь вуалей отсылают к истории о Саломее, хотя Кроули также приписывал мистическое значение числу семь (см. следующий отрывок). Далее:

Семь имен [у нее], и семь ламп [стоят] у ее постели. Семь евнухов охраняют ее с обнаженными мечами. Кто имеет право общаться с нею? Никто. В ее кувшине для вина смешаны семь потоков крови Семи Духов Бога. Семь голов у ЗВЕРЯ, оседланного ею. ... Семь букв в ее священном имени.²²

Это «священное имя» в цитируемом отрывке относится к Бабалон. В последних абзацах главы написано:

И вот [ее] мудрость: дай тому, кто 'понимает', сосчитать число Хозяйки нашей; ибо оно есть число Женщины; число же ее — Сто Пятьдесят и Шесть.²³

Помимо термина «Понимание», относящегося к Бине и соответствующей степени посвящения *Magister Templi*, это, очевидно, и отсылка к стиху из Откровения 13:18, который гласит:

Здесь мудрость. Кто имеет ум, тот сочти число зверя, ибо это число человеческое; число его шестьсот шестьдесят шесть.²⁴

«Цветущая уарата» представляет собой гептаграмму с надписью «Бабалон», которую Кроули определяет как «официальную печать А...А...».²⁵ Похоже, это первый случай использования этой печати для представления порядка, при помощи которого, с точки зрения Кроули, он систематизировал свою Магию. Важность этого символа, на котором написано имя богини, использованного для обозначения консолидации системы инициации Кроули, трудно переоценить, он указывает на духовное центральное значение, которое Кроули приписывал функции Бабалон. В комментарии Кроули говорит, что эта глава касается Бабалон, и заявление о том, что мужчина не может приближаться к ней, является игрой слов, относящейся к *Nemo — Magister Templi*, — как разъяснено в «Видении». Тот, кто не пересек Бездну, отказавшись от своей индивидуальности в союзе с божественным женским другим, не может приближаться к Бабалон. Кроули пишет, что Бабалон — это тайное имя Ньюит, упоминаемое в *Liber AL*.²⁶ Как упоминалось ранее, эта идея повторяется в одном из комментариев к *Liber AL*.²⁷

Семь, несомненно, является важным числом в этой главе, поскольку одновременно является квадратным корнем из числа 49 (номер главы), а также числом вуалей, имен, светильников, евнухов, потоков крови, духов Бога, голов Зверя и букв в имени Бабалон. В комментарии Кроули пишет, что число семь — это «пассивное и женское число».²⁸ Таким образом, Бабалон, женственность и пассивность снова приравниваются друг к другу, хотя Бабалон определенно отождествляется с духовной формулой, которую должны принять все адепты, о чем также свидетельствует включение ее имени в печать А...А... Примечательно, что в главе 3 «Книги лжей», названной «Устрица», говорится: «Братья А...А... — женщины, ищущие же его — мужчины».²⁹ В комментарии Кроули пишет, что этот отрывок отражает «инициированную женскую точку зрения» и отождествляет так называемых Братьев А...А... со степенью *Magister Templi*.³⁰ Это также указывает на то, как Кроули связал феминизированную модальность принятия с духовным достижением, предполагая, что Магистры Храма в некоторой степени духовно изменили пол. На связь между Бабалон и Ньюит намекает глава 56 «Кошмар близнецов», которая начинается так:

Свят, свят, свят, будь же Пять сотен и Пятьдесят и Пять раз свят [образ] ПОВЕЛИТЕЛЬНИЦЫ ЗВЕЗД, ХОЗЯЙКИ НАШЕЙ!

Свят, свят, свят, будь же Сто и Пятьдесят и Шесть раз свят [образ] ПОВЕЛИТЕЛЬНИЦЫ ЗВЕЗД, оседлавшей ЗВЕРЯ.³¹

Наконец, Бабалон появляется в главе 90, названной «Звездный свет». В этой главе подчеркивается связь между Ньюит и Бабалон, также как между ними обеими и женщиной Лайл — отсылка к любовнице и ученице Кроули Лейле Уодделл (1880–1932), которая некоторое время работала главным секретарем в ОТО.³² Также в главе говорится что «ничтожно все, что есть на этом свете, кроме любви хорошей женщины, и эта хорошая женщина — ЛАЙЛА», а также что «все ничтожно и в небесах ... кроме любви БАБАЛОН, ХОЗЯЙКИ НАШЕЙ». Затем Кроули пишет: «...и за пределами небес и земли царит любовь НЮИТ, ХОЗЯЙКИ НАШЕЙ». Глава оканчивается заявлением, отождествляющим их всех друг с дружкой: «В КОНЦЕ же [всего] — ОНА, та, что была и ЛАЙЛОЙ, и БАБАЛОН, и НЮИТ, — была и будет...».³³ Как видно из некоторых предыдущих работ, эта глава «Книги лжей» намекает на эманационистскую космологию, в которой божественная реальность проявляется на ряде все более грубых уровней, а любовница Кроули Лейла появляется как материальное проявление Бабалон, которая, в свою очередь, — отражение богини Ньюит. Таким образом, в этой главе разбирается связь, в которой человеческая любовница Кроули рассматривается как более конкретная материализация Бабалон.

Наконец, «Книга лжей» представляет первую версию «Звездного Рубина», официального ритуала А...А..., когда вызывают к четырем божественным именам на четыре стороны света. В первой версии ритуала эти имена — Хаос, Бабалон, Психея и Эрос.³⁴ В комментарии к «Книге лжей» Кроули описывает «Звездный Рубин» как «новую и более сложную версию» Малого Ритуала Пентаграммы (Lesser Ritual of the Pentagram — LRP), в котором тело мага отождествляется с различными точками Древа Жизни. В «Звездном Рубине» еврейские имена Бога заменяются на гетеросексуальные полярности — Хаос/Бабалон и Эрос/Психея, что может рассматриваться как намерение Кроули создать более телемитский ритуал изгнания.³⁵ Таким образом, Бабалон является частью мужско-женской космической динамики, которая поддерживает вселенную.

Чаша, Грааль и евхаристия: Бабалон 1913–1918

Кроули пишет, что публикация «Книги лжей» привела к визиту в его лондонский дом недовольного Теодора Ройсса (1855–1923), главы Ordo Templi Orientis (ОТО), ордена, основанного в Германии приблизительно в 1912 году. В 1910 году Ройсс присвоил Кроули звание почетного члена масонской организации, известной как Древний и Первобытный Обряд или Обряд Мемфиса-Мицраима.³⁶ В 1912 году, пишет Кроули, Ройсс снова пришел к нему, на этот раз, чтобы обвинить его в раскрытии главной тайны ОТО:

Он сказал, что, поскольку я знаком с высшей тайной Ордена, я должен быть допущен к IX° и обязан блюсти ее. Я возразил, что не знаю такой тайны. Он сказал: «Но вы же напечатали это самым простым языком». Я сказал, что не мог этого сделать, потому что не знал этой тайны. Он подошел к книжным полкам и, вынув экземпляр «Книги лжей», указал на отрывок. Внезапно меня осенило. В моем духовном видении вспыхнул весь символизм, не только масонства, но и многих других традиций.³⁷

Ройсс пожаловал Кроули степень IX° и назначил его Национальным Гранд Мастером Великобритании и Ирландии. Учитывая исторически сомнительную достоверность рассказа Кроули, важность ОТО для магической карьеры Кроули и последующего развития Телемы, было бы полезным сделать небольшое отступление, чтобы рассказать о том, что известно о происхождении ордена. Хотя Ройсс назвал австрийского масона Карла Келлнера (1851–1905) «духовным отцом» и первым главой ОТО, это вызывает сомнения. Первая конституция ордена датирована 1906 годом, но это, кажется, слишком рано, и документ, вероятно, был выпущен ближе к 1912 году. Так же, хотя Ройсс подписал хартию Кроули для Древнего и Первобытного Обряда (ошибочно датировано 1906 годом) как представитель ОТО, нет никаких свидетельств того, что орден существовал как действующая членская организация до сотрудничества Ройсса и Кроули в 1912 году.³⁸ В 1912 году Ройсс объявил о создании ордена в своем периодическом издании *Der Oriflamme*, написав, что он обладает секретным ключом ко всем масонским и герметическим системам: сексуальной магии, которой обучали на высших ступенях ордена. Степень VIII° связана с аутоэротической магией, тогда как IX° — изначально высшая степень посвящения — связана с половым актом, обычно гетеросексуального характера.³⁹

В 1913 году, находясь в Москве, Кроули написал *Ecclesias Gnosticæ Catholice Canon Missas*, также известную как Гностическая католическая месса или *Liber XVI* для ОТО как «главную церемонию публичных и тайных служб». ⁴⁰ Позже церемония была принята Теодором Ройссом как официальный ритуал *Ecclesia Gnostica Catholica* (EGC), неогностической церкви, которая была интегрирована в ОТО под руководством Ройсса. ⁴¹ Гностическая месса — это сложный евхаристический ритуал, выполняемый священником, жрицей, диаконом, двумя «детьми» и прихожанами. Священник и жрица, ритуально отождествляемые с божественными мужскими и женскими началами, разыгрывают «мистический брак» посредством акта символического гетеросексуального взаимодействия, при этом кончик копья опускается в наполненный вином Грааль. Они совместно благословляют Евхаристию, состоящую из кубка с вином и «хлебов света», которые ест священник, а затем прихожане. Хотя гностическая месса по структуре подобна русской православной службе, она основана на телемитском мировоззрении и обязана своим появлением космологии *Liber AL* с добавлением персонажей Хаоса и Бабалон из «Видения». ⁴²

В Гностическом Кредо (Символе веры), который диакон и община произносят в начале церемонии, Бабалон определена как «одна Земля, Мать

всех нас», «одно Чрево, в котором все люди рождены и в котором они будут отдыхать, Тайна Тайны». ⁴³ Это отождествление Бабалон с землей в некоторой степени отличается от описания в ранних текстах. Возможно, это связано с попыткой Кроули интегрировать визионерскую космологию «Видения» в коллективный ритуал, созданный для братского ордена, отличающуюся от более приватной и внутренней направленности системы А...А... Однако гностическая месса более тонко намекает на Бабалон в кульминационный момент «мистического брака», когда священник и жрица шепчут слово HRILIU в унисон. Это слово из песни Бабалон во 2-м Этире «Видения» переводится в последнем тексте как «пронзительный крик оргазма». ⁴⁴ Несмотря на то, что этот набор действий довольно сложный, он неявно подчеркивает идею эротического растворения в наполненном вином Граале как духовную цель.

После присоединения к ОТО, Кроули приступил к разработке организационной и ритуальной структуры ордена. После так называемых «Парижских работ», серии ритуалов, проведенных Виктором Нойбургом в Париже в 1914 году, Кроули добавил одиннадцатую степень. ⁴⁵ Он исследовал сексуальную магию в одиночку, а также с партнерами мужского и женского пола, кропотливо записывая эксперименты в свой дневник. ⁴⁶ Говоря самым простым языком, его техника заключалась в сосредоточении воли на конкретном результате во время полового акта, особенно на пике оргазма. Затем Кроули собирал и ритуально потреблял полученные генитальные жидкости или «эликсир». Иногда часть эликсира использовалась для помазания материального объекта, такого как, например, талисман. ⁴⁷ На основе этих экспериментов Кроули написал ряд инструкций по сексуальной магии для высших степеней ОТО, с особым акцентом на IX°. Бабалон упоминается в *De Nuptiis Secretis Deorum Cum Hominibus* (1914), который соотносится с VIII° ОТО. Пятый подраздел текста, озаглавленный *De Sabbato Adeptorum* или «О шабаше адептов», описывает темный век христианских суеверий, когда некоторые избранные увековечивали истинные тайны. Эти адепты, предположительно, тайно встречались на лоне природы, чтобы призвать божество, которое непосвященные считали Сатаной, но которое на самом деле было Паном, Ваххом, Бафометом или Бабалон. ⁴⁸ Помимо этой отсылки, Бабалон в значительной мере отсутствует в формализованных инструкциях Кроули по сексуальной магии, которые в большей степени сосредоточены на идее и практике сексуальной магической гендерной полярности. ⁴⁹ Кроули приравнял мужчин и женщин как ритуальных партнеров, а также их физиологические жидкости к различным функциям в операциях. ⁵⁰ Отождествляя мужские флюиды с активной, божественной искрой и намерением, определяющими ход ритуала, Кроули рассматривал женские флюиды как пассивную, материальную основу, и тело практикующего ритуал как женское, действующее как алтарь, принимающее и питающее творческое мужское начало. ⁵¹ Таким образом, подчеркивал Кроули, обычно хорошо, если партнерша не знает цели, так как это может вызвать конфликт воли участников, и мужчина-маг может, таким образом, обойтись участием совершенно необученной жрицы. Хотя и мужчины, и женщины могут достичь IX°, пишет Кроули, «девятая степень не так

действенна для посвященных-женщин»⁵², так как действиями руководит намерение мужчин-жрецов. Кроули пишет, что мужчинам легче обойтись без помощи партнерши, чем наоборот, поскольку только мужские сексуальные флюиды содержат божественную творческую искру.⁵³ Однако в эссе «Энергетический энтузиазм», написанном в 1913 году и относящемся к IX°, Кроули связывает божественное сознание с определенным половым секретом, который он считает аналогичным, но не идентичным семени, которое, как он пишет, могут произвести не все мужчины и лишь небольшое количество андрогинных женщин.⁵⁴ Таким образом, хотя Кроули явно связывает божественную искру с мужественностью, последняя в данном случае не полностью отождествляется с физиологически обусловленным (или определенным при рождении) полом.

В текстах, обсуждавшихся в предыдущем разделе, женская анатомия рассматривается как пассивное святилище, которое принимает намерения магов-мужчин, но не может производить новую жизнь сама по себе. Пользуясь терминологией Иригарей, можно предположить, что инструкции Кроули по IX° уходят корнями в концепцию женственности как недостаточности, в частности, божественной творческой искры, передаваемой через семя. Таким образом, женственность определяется по отношению к мужественности как «другой» — «другой такой же, а не иной субъект, который можно низвести до маскулинного субъекта, и имеющий равнозначное достоинство».⁵⁵ Хотя Кроули, по видимому, иногда исполнял роль жрицы, т.е. он не всегда рассматривал соответствие ролям как вопрос биологического пола, он не указывает на то, что женщина может так же хорошо выполнять роль жреца.⁵⁶ Таким образом, магический союз мужских и женских сексуальных флюидов концептуализируется не как взаимодействие между различными, но одинаково важными силами, а скорее как диалектика активного и пассивного.⁵⁷ Однако, как я покажу в следующем разделе, эта концептуализация противопоставления мужественности и женственности не нашла постоянного отражения в ритуальных ролях, принимаемых Кроули и его партнершами, многие из которых были высоко активными.

Сравнительное отсутствие Бабалон в инструкциях Кроули по сексуальной магии в этот период может быть связано с тем, что он в это время более тесно связывал богиню с траекторией инициации в А А.⁵⁸ Однако личное мировоззрение Кроули, похоже, было менее четким, чем его инструкции. Бабалон на самом деле неоднократно появляется в дневниках Кроули в этот период, где он подробно описываются магические действия, связанные с системой ОТО. Например, Кроули несколько раз ритуально мастурбировал, представляя ее. Желаемый результат этих действий был разным: одни были нацелены на материальный успех, другие — на привлечение любовника/любовницы.⁵⁹ Кроули выполнял эти ритуалы как акты преданности Бабалон, а также чтобы найти новую Алую Женщину.⁶⁰ В своей записи в январе 1915 года Кроули жалуется что ему не удалось произвести подходящую манифестацию Алой Женщины, и что он собирается «все бросить и держаться Бабалон, пока не удастся воплотить ее». По-видимому, это означает, что Кроули подумывал вернуться к ритуальной мастурбации, пока ему не удалось привлечь достойную партнершу.⁶¹ В мае, однако, Кроули считал

что добился успеха, «яростно влюбившись» в новую женщину, идеософку и модернистскую поэтессу Жанну Фостер (1879–1970). Позже, ритуально мастурбируя в знак благодарности за встречу с ней, Кроули представил Бабалон в образе Фостер. Впоследствии Фостер стала любовницей Кроули и Алой Женщиной, взяв магическое имя Иларион.⁶² Несколько лет спустя Кроули преследовал аналогичную цель, используя сексуальную магию с проституткой, чтобы привлечь на свою сторону Бертю Брюс, любовницу и новую Алую Женщину. В стихотворении, которое очень похоже на более раннюю декадентскую поэзию Кроули и его сочинения о трансгрессивной женственности, он восхваляет ее рот и дыхание как «жестокое красное вино, которое затягивает меня до смерти пьяницей».⁶³ Отсылки Кроули на сексуальные фантазии о богине предполагают несоответствие между его личным мировоззрением и более систематизированной структурой, которую он сформулировал для А.А.А.:

Вавилон играет второстепенную роль в *Liber Aleph* Кроули с подзаголовком «Книга мудрости или глупости». Написанная в 1918 году, книга состоит из 208 посланий, представленных в виде серии инструкций «магическому сыну» Кроули — Чарльзу Стэнсфелду Джонсу (1886–1950), он же Брат Ахад. В этой работе Бабалон занимает несколько взаимосвязанных позиций: она трактуется как антитеза Хоронзона; как «Истинная леди» Кроули; в связи с Алой Женщиной; как врата в Город Пирамид в послании, посвященном Черным Братьям, которые предпочли построить вокруг себя крепости в Бездне, чем растворять свои жизни во вселенской жизни.⁶⁴ Таким образом, Кроули продолжает тему дихотомии Бабалон и Хоронзона, рассматривая Алую Женщину как проявление Бабалон и связывая ее с мистическим процессом эротизированной самоотдачи или разрушения с целью союза с божеством.⁶⁵

Бабалон — главный субъект рапсодии, проявляющийся как требовательная сила, вынуждающая Кроули творить:

Свята, да будет свята во веки веков наша Госпожа БАБАЛОН,
хлеставшая меня своим бичом, дабы принудить меня к созиданию и разрушению, которое есть одно, в рождении и в смерти,
это Любовь!⁶⁶

В этом отрывке Бабалон связывается с формой эротического разрушения, которое Кроули, по-видимому, в свою очередь, связывает с рождением и смертью.

Да будет свята Та, что дарует красоту и экстаз в оргазме каждого изменения и что вызывает восхищение и поклонение от созерцания множества хитростей Ее ума! Да будет свята Та, что наполняет свою чашу всеми каплями моей крови, так что моя жизнь полностью растворяется в вине ее восторга!⁶⁷

Этот отрывок наводит на мысль о Бабалон и, следовательно, о женственности, как о способности вызывать божественное опьянение и экстаз че-

рез ее наполненную кровью чашу, воплощение эротического разрушения искателя. Рапсодия завершается эйфорически следующим образом:

Смотри, как пьяна она от нее, шатается на небесах, валяется от удовольствия, громко распевая песнь величайшей любви! Не она ли твоя истинная мать среди звезд, о, сын мой, и не обнимаешь ли ты ее в безумии инцеста и прелюбодеяния? О да, да будет свята Она, да будет свято Ее Имя, и Имя ее Имени, во веки веков!⁶⁸

Восхваление подчеркивает постоянную ассоциацию между Бабалон, опьянением и сексуальностью, особенно той, которая якобы является греховной, подчеркивая формулу Бабалон как связанную со смертью эго или экстатическим растворением себя в единстве со всем. Представляя владеющую бичом и доминирующую Бабалон, побуждающую его творить, Кроули намекает на то, что в терминологии Уолдби можно назвать женственностью, которая не является исключительно или в первую очередь мягкой или принимающей, а скорее «фаллической» женственностью-разрушительницей, которая обладает способностью «означать реализацию мужского эротического потенциала удовольствия в пассивности, желания быть трахнутым, быть взятым».⁶⁹ В самом деле, предыдущие отрывки описывают мужское желание эротического разрушения в союзе с «громким и прелюбодейным» божественным женским началом. Упоминания Кроули о Бабалон как о «фаллической» женственности, взаимодействующей с мужественностью, желающей разрушения, предвосхищает темы в его дневниковых записях 1920 года, к которым я вскоре вернусь.

В более позднем послании Кроули размышляет о символе сфинкса, о том, что он олицетворяет союз Кроули как Зверя с Бабалон, и, следовательно, просветленного посвященного, который овладел магическими добродетелями воли, решительности, знания и молчания. Кроули пишет, что сфинкс, хотя и представляет собой совершенное равновесие, принимает «Аспект Женского Начала», так что он может быть партнером фаллоса, «чистого Образа нашего Отца-Солнца». Смысл этого символизма, утверждает Кроули, заключается в том, что адепт должен быть целостным, самим собой, содержать в себе все вещи в истинной пропорции, прежде чем стать невестой космоса.⁷⁰ Это послание *Liber Aleph* демонстрирует противоречие между различными представлениями о гендере. Хотя оно построено на противопоставлении мужественности и женственности, но в то же время оно подразумевает, что выход за пределы такой полярности и создает настоящего адепта.⁷¹ Таким образом, это намек на тип гендерной инверсии, распространенный во многих работах Кроули, в которых ищущий (независимо от пола) кодируется как феминный по отношению к божеству.

Тема духовного гермафродитизма продолжается в более позднем послании, в котором бычий и человеческий аспекты сфинкса отождествляются с женскими аспектами совершенного «я», являющимися дарами Бабалон ищущему. Однако Кроули предупреждает ищущего не развивать эти аспекты сверх мужских добродетелей, связанных со львом и драконом, поскольку «излишек женственности — мертвый груз».⁷² Подобный

негативный взгляд на женственность выражен и в других частях текста, где Кроули сравнивает правдивость по отношению к женщине с метанием жемчуга перед свиньями.⁷³ Более того, Кроули утверждает, что женщины неспособны к истинному магическому продвижению, они пассивны и статичны по своей природе и поэтому подходят только для помощи в трансформации мужчин-магов:

Женщине действительно легко получить опыт магии в определенном виде, например, в видениях, трансах и т.п.; тем не менее, они не берутся за нее, чтобы преобразовать ее, как в случае с мужчинами, но существуют только как образы в зеркале. Таким образом, женщина никогда не продвигается в Магии, но остается той же самой, правильно или ошибочно упорядоченной в соответствии с Силой, которая движет ею. Вот предел ее достижений в Магии — радостно подчиняться и быть послушной Мужчине, дабы интуитивно предугадывать, и дабы привычка становиться Храмом, хорошо упорядоченным, подобающим и освященным, позволила в следующей инкарнации привлечь своей пригодностью душу-мужчину. По этой причине Мужчина ценит Постоянство и Терпение, присущие Хорошей женщине, потому что при помощи них она достигает Нашего Благочестия.⁷⁴

Принимая во внимание, что Кроули не упоминает Бабалон в связи с этим утверждением, он включен в качестве пункта для сравнения, чтобы подчеркнуть, что он продолжал периодически концептуализировать женственность как недостаточность, определяя ее по отношению к мужественности или, говоря словами Иригарей, как «другой такой же», а не что-то в себе. Здесь феминизированное принятие не истолковывается как духовная модальность, необходимая для всех ищущих, желающих пересечь Бездну, но вместо этого — в терминах непостоянства и восприимчивости к внешнему воздействию, которое в конечном итоге делает женщин неспособными к магическим достижениям. В процитированном отрывке Кроули, кажется, идеализирует то, что Шипперс назвала бы гегемонистской женственностью, которая легитимизирует иерархические и комплементарные отношения между мужчиной и женщиной.⁷⁵ Хотя я считаю, что некоторые из работ Кроули о Бабалон намекают на альтернативную женственность, которая также поддерживает другие способы проявления мужественности, это указывает на то, как взгляды Кроули на гендер менялись в его различных текстах, многие из которых поддерживают гегемонистские гендерные отношения. Это иллюстрирует, как феминизация или маскулинизация конкретных характеристик сами по себе не делают конкретную женственность или мужественность гегемонистской, парияподобной или альтернативой; вместо этого их положение определяется их отношением к гендерной системе.

Верховная жрица Богини: Кроули и Лия Хирсинг в аббатстве Телемы

В течение своей жизни Кроули приписывал титул Алой Женщины нескольким своим любовницам, которые, по его мнению, сыграли важную роль в его магической работе и росте. Одной из самых важных женских ритуальных партнерш Кроули, носивших титул Алой Женщины между 1920 и 1924 годами, была Лия Хирсинг. Хирсинг родилась в Швейцарии в 1883 году и с двухлетнего возраста жила в Нью-Йорке. Лия работала учительницей музыки, она и ее сестра интересовались оккультизмом, что привело их весной 1918 года к Кроули, который в то время жил в Гринвич Виллидж. Кроули и Хирсинг сразу привлекли друг дружку.⁷⁶ В январе 1919 года Хирсинг нашла Кроули. Впоследствии она примет магическое имя Алостраэль, что означает «чрево» или «Грааль» бога.⁷⁷ В 1920 году Хирсинг и Кроули основали аббатство Телема в Чефалу на Сицилии. Кроули превратил главную комнату дома в храм, воздвиг трон для себя как для Зверя на востоке и другой трон для Алой Женщины на западе.⁷⁸ Он создал «комнату кошмаров», разрисовав стены гротескными и яркими сексуальными образами, направленными на то, чтобы разрушить подсознательные предрассудки и высвободить разум. Наркотики были бесплатно доступны для всех посетителей, а в остальном дни были наполнены ритуалами, обучением, упражнениями, играми и письмом.⁷⁹

Дневники Кроули из аббатства Телема содержат многочисленные описания сексуальных фантазий и встреч, они сформулированы языком эротизированного подчинения, в котором границы между Бабалон и разными человеческими женщинами проницаемы. Стоит отметить, что эти записи, аналогичные вышеупомянутым записям 1914–1918 годов, отличаются от более официальных инструкций А.А.А. тем, что Бабалон в них играет более антропоморфную и многогранную роль личной любовницы Кроули. В декабре 1919 года он пишет: «Я ужасен в своей любви к Бабалон. Я одержим ею. И все же Алостраэль любит меня по-старому».⁸⁰ Позже он делает лирическую запись о грядущем приезде его ученицы Джейн Вулф (1875–1958), с которой он переписывался с 1918 года и которую надеялся сделать своей любовницей и жрицей.⁸¹ Он описывает свое намерение дать ей обет святого послушания, потеряв себя в ней, как «неделимую точку Хадита, всю душу ее вездесущего тела».⁸² И далее:

И я — Ее; я поднимаю свое Копье, только затем, чтобы Кровь наполнила Ее Чашу. Я умру, чтобы она жила; мои корни растут во тьме только ради Ее цветения. Она зеленая и она торжество Ночи, и я раб ее, ее шут, спрятанный под Землей... Она — инкарнация Нюит, Бесконечный Космос, поглощающий меня, растворяющий меня, возвышающий в смерти, вдохновляющий, когда я становлюсь Ее жрецом, Ее пророком, Ее святым, Ее мучеником, Оракулом Ее святыни и Образом Ее формы.⁸³

Этот отрывок сочетает в себе символизм двух главных телемитских богинь: хотя описанная женщина помечена как «воплощение Ньюит, Бесконечного Космоса», ссылка на смерть Кроули и его кровь, наполняющую ее чашу, похоже, указывает на Бабалон. Отрывок продолжает тему мужского стремления к эротическому разрушению в союзе с женственностью. В том, что фантазии Кроули о Вулф несут явный подтекст эротической власти и боли и унижений у ног обожествленной женской фигуры, есть параллели с несущей бич Бабалон из *Liber Aleph* и с темами эротической боли, доминирования и подчинения в ранней поэзии Кроули. Далее он пишет:

Я тону в восторге от мысли, что я, будучи Владыкой Вселенной, должен лежать под Ее ногами, Ее рабом, Ее жертвой, жаждущий унижения, страстно жаждущий страданий, падающий в обморок от Ее жестокости, жаждущий Ее презрения... истекать кровью под плетью Ее хлыста, задыхаться, когда Ее каблук ступает мне на горло... я хочу проституировать свою мужественность, унижить мою божественность перед моей госпожой. Я хочу, чтобы моя корона была сокрушена Ее ногами; я хочу, чтобы мое лицо запачкала Ее слюна. Я хочу, чтобы мое сердце раздиралось Ее каблуком, мой разум — шелесту Ее юбки, моя душа — Ее тайне... Чем больше мое величие, тем ниже мое падение в преисподнюю унижения, тем более мерзостно в Ней то, что пронзает меня, тем выше и святее Она!⁸⁴

Этот отрывок намекает на, своего рода, «фаллическую» женственность, которая очень явно вызывает эротическое разрушение, страстно желаемое самим Кроули. Как это ни парадоксально, но возбуждение Кроули от этой фантазии, по-видимому, усиливается его взглядом на себя как на в высшей степени могущественную персону.

Когда Вулф наконец прибыла в Чефалу, Кроули был разочарован ее внешностью, обнаружив, что она старше, чем он ожидал. Зверь так же не произвел на Вулф впечатления. Однако она осталась в аббатстве как преданная ученица Кроули, оставаясь ярой телемиткой на протяжении всей своей жизни, и позже сыграла решающую роль в создании телемитского движения в Соединенных Штатах.⁸⁵ Лия Хирсиг, похоже, была самой важной любовницей и магической партнершей Кроули, как его Алая Женщина и верховная жрица во время пребывания Кроули в Чефалу. В аббатстве Хирсиг и Кроули участвовали в серии все более интенсивных сексуальных исследований, которые продолжили и конкретизировали темы, представленные в более ранних стихах Кроули и его сочинениях о Бабалон, с акцентом на эротизированную боль, унижение и разрушение в союзе с женским другим и на слияние секса и смерти (индивидуализированной субъектности), любви и крови, опьянения и уничтожения. Границы между Хирсиг как Алой Женщины Кроули и Бабалон размываются во многих описаниях Кроули. Алостраэль неоднократно представлена как более или менее божественная фигура, одновременно возвышенная богиня и ужасающий тиран, которой Кроули приносит себя в жертву и клянется в верности. В его

дневнике описывается, как он дает ей обет святого послушания, провозгласив ее Верховной жрицей Айвасса, его Святого Ангела-Хранителя, заявив, что она должна «управлять всеми действиями, брать инициативу во всем».⁸⁶ Действительно, Хирсиг неоднократно брала на себя доминирующую роль в их зачастую жестоких сексуальных контактах. Присутствуют и темы гендерной инверсии и квир женского желания — Кроули описывает проведение «лесбийской оргии [sic]» с Лией, когда он взял на себя сабмиссивную роль в качестве своей женской личности Элис. Кроули восторженно описывает это событие:

Ужасное испытание, жестокости и осквернения пожалованных мне в качестве Ее первой страсти к Ее рабу, сорвали с меня последние обрывки мужественности, разрушили мою последнюю вуаль скромности, унизили меня ниже собаки и свиньи, возмутили даже мое тело, и навсегда освободили меня от моих материальных предпочтений, сделали меня Чистым Духом. Из этого она восстала как Иштар, Богиня Любви и втянула меня в свое чрево; я — ее Дитя. ... Ее задача — ухаживать за своим Младенцем, воспитывать его своими жгучими кнутами и резкими словами, взрастить его до половой зрелости, до мужественной силы и, как Семирамида... убить его.⁸⁷

В этой цитате Кроули ясно связывает эротическое унижение с духовным ростом, приписывая Хирсиг способность оторвать его от его самоощущения и привязанности к социальным условностям, тем самым сделав его «Чистым Духом». Уничтожение индивидуальной субъектности, переданное в смертоносных словесных образах, истолковывается как предпосылка для продвижения к посвящению, а потеря Кроули себя в союзе с Хирсиг в качестве богини Иштар, воспринимается как одновременно унижающая достоинство и просветляющая. Хирсиг в своей доминирующей роли эротического разрушителя появляется как полуобожествленная фигура, которую Кроули связывает с Иштар и вавилонской царицей Семирамидой, это ассоциация, которая потенциально происходит от «Двух Вавилонов» Хислопа, где обе фигурируют как доминирующие женские фигуры, связанные с блудницей Вавилон (см. главу 3).⁸⁸ Записи Кроули о его сексуальных исследованиях с Хирсиг продолжают тему проклятия и спасения как переплетенную и тесно связанную с сексуальностью: он уподобляет себя Сатане, которого бросают в «бездонную яму» через «зияющие врата с языками пламени» — это в данном случае, по-видимому, — отсылка к вагине Хирсиг. Далее Кроули обращается к символизму Черной Мессы:

Она поднимется, будет повелевать мной, овладеет мной, привяжет меня за мое мужское достоинство, будет мучить и издеваться надо мной, ее плеть будет обвивать меня, и грязными словами и поступками Она сделает меня орудием Ее мерзкого искусства. Она исполнит Свою Черную — нет — Свою Мессу невыразимого оттенка.⁸⁹

И снова Хирсиг толкуется как эротически доминирующая, а Кроули полностью подчиняется ей. Сатанинские темы в высокой степени присутствуют в этой части магических записей Кроули из аббатства Телемы, как видно из двух предыдущих отрывков, и Кроули неоднократно упоминает Айвасса (сущность, которая продиктовала *Liber AL*, и которую Кроули к этому времени считал своим Святым Ангелом-Хранителем) и Дьявола.⁹⁰ Эротическому разрушению автономного самосознания придается большое значение — Кроули утверждает, что его душа слилась с душой Хирсиг, написав, что Айвасс «соединил свою душу Зверя с душой Его Алой Шлюхи, чтобы стать завершенной единой душой».⁹¹ Он, кажется, позиционирует себя, Алостраэль и Айвасса как троицу.⁹²

В отношении Айвасса Кроули взял на себя духовно покорную и, казалось бы, феминизированную роль. Он умоляет Айвасса «разжечь мое мужское достоинство, чтобы испустить семя, и увлажнить мою женственность, чтобы зачать». Заявляя о своей преданности, он продолжает:

Я для Тебя блудница, увенчанная ядом и золотом, моя разноцветная одежда запачкана стыдом и залита кровью, которая без всякой платы, кроме моего распутства, проституировала себя перед всеми, кто жаждал меня. ... Я сделал свою плоть гнилой, свою кровь ядовитой, мои нервы истерзанными, мой мозг измученным, я заразил весь мир своей порчей.⁹³

Эта цитата указывает на то, что женственность, хотя и не всегда сводится к социально подчиненной роли в сознании Кроули, может быть связана с подчинением другому мужчине. Стоит отметить, что здесь Кроули представляет себя проституткой. Хотя это можно просто интерпретировать, как аспект его попыток унижить себя через отождествление с феминностью-изгоем, но также это может указывать и на то, что Кроули в некоторой степени отождествлял себя с Бабалон. Он продолжает:

Для Тебя я женщина-вещь, безымянная, потому что уникальная ... Я для Тебя девственница и невеста, Твое кольцо на моем пальце, мое тело сияет сквозь тонкую батистовую ткань, которая скрывает его великолепие и открывает его. Я весь Твой, быстро зарождаю и вынашиваю Твой Образ. ... Ибо во мне блудница была всего лишь призраком, порожденным фантазиями служанки. ... Я искал только Тебя. ... Ибо я, блудница, нашла Тебя там, где искала Тебя, того, кто всюду; в моем буйном неистовстве я завоевал Тебя, я овладел Тобою, я наслаждался Тобой, — это было так, ни больше, ни меньше, чем когда Твоя любовь вернула ее испорченному сокровищу-дому драгоценность моей девственности, запечатала и сломала печать.⁹⁴

Как отмечалось в предыдущей главе, тенденция концептуализировать себя как женскую сущность по отношению к (мужской) божественности не является уникальной для работ Кроули, но может быть помещена в контекст более давней традиции западного христианского мистицизма и тео-

логии. Принимая во внимание, что женственность в этой традиции может рассматриваться как низший статус, что, по-видимому, поддерживает гегемонистское представление о гендере, Кроули в некоторой степени выделяется на фоне этой тенденции, соединяясь с женственностью-изгоем, представляя распутную блудницу как символ пылкого духовного искателя. Кроули поочередно описывает себя в унижительном тоне, то как низкую шлюху, то как чистую и девственную невесту Айвасса.⁹⁵

Увлечение Кроули и Хирсиг эротическим насилием, доминированием и подчинением продолжалось и постепенно становилось все более интенсивным. В своем дневнике Кроули связывает Хирсиг с литературным мотивом *femme fatale*, проводя параллель со стихотворением Джона Китса "La Belle Dame sans Merci" (1819). Таким образом, в дневниках этого периода Кроули продолжает переосмысление тропа роковой женщины, как скрыто, так и явно, в том смысле, что он воспринимает угрозу мужской буржуазной субъектности в позитивном ключе. Кроули выражает глубокое восхищение Хирсиг, описывая, как в течение его первого часа послушания Алостраэль, она доказала, что она законная Алая Женщина, и как она «мгновенно перешла на уровень богини».⁹⁶ Продолжая тему духовного продвижения через садомазохистское эротическое разрушение, Хирсиг приступает к испытанию Кроули и разрушению его психических и физических барьеров. Она издевается над ним и неоднократно прижигает его сигаретой, чтобы победить его страх боли. Кроули выражает сожаление и стыд из-за того, что он застонал и отшатнулся от боли во время первых попыток, молясь, чтобы в следующий раз он вынес эту боль и доказал, что он «наконец достоин любить Ее». Он с восхищением пишет, что он бил и пинал Хирсиг и что она намного лучше выдержала боль, просто прося его «больше».⁹⁷

Кроули неоднократно описывал Хирсиг как более храбрую и более стойкую, чем он, и писал об отсутствии у нее колебаний в отношении совершавшихся, казалось бы, греховных половых актов. После того, как Кроули хвастается Алостраэль о своей способности превращать даже самые грязные субстанции в тело или кровь Бога, используя силу любви, она приступает к испытанию его, приказывая ему съесть ее экскременты. Кроули нерешительно подчиняется:

Мой рот горел; у меня перехватило горло; меня тошнило; моя кровь бежала неизвестно как и куда, и моя кожа покрылась испариной. Она стояла надо мной, отвратительная в своем презрении. ... Она стояла, Иерофантия, Ее глаза излучали Свет, Ее рот сиял Тишиной. Она съела Тело Бога и принуждением своей Души заставила есть и меня ... то, что для ее зубов было лунным светом, а для ее языка — амброзией; в ее горле нектаром, в Ее Чреве Единым Богом. ... Так, мое тело дрожало, рвало, теряло сознание и конвульсировало; мой разум — буря, мое сердце — кратер, моя воля — землетрясения, и я повиновался Ее ударам.⁹⁸

В этой цитате Алостраэль выглядит духовно выше Кроули, преуспев там, где ему не удастся преобразовать ее фекалии в божественную субстанцию. Сексуально греховное поведение Хирсиг считается символом ее святости и божественности. Для Хирсиг, согласно описанию Кроули, нет различия между одним предметом и другим, и этот инцидент можно интерпретировать как признание Кроули того, что Хирсиг, по-видимому, овладела формулой Алой Женщины, сформулированной в «Книге лжей», приняв все впечатления и страстно увлекаясь всем. Ясно, что Кроули не приписывает себе такого же успеха в этом начинании, и он выражает благодарность Хирсиг за то, что она указала ему на его лицемерие.⁹⁹ Таким образом, Хирсиг появляется как (иногда) жестокая фигура инициатрикс, наказывающей Кроули, чтобы способствовать его продвижению, буквально входящему — или проникающему — в его тело вместе с ней.

Как упоминалось выше, магические записи Кроули представляют Хирсиг как полубожественную, хотя и демоническую фигуру, и его записи о ней часто тесно связаны с образами и формулировками, относящимися к Бабалон. Ссылаясь на видение о танцовщице, записанное в 15-м Этире «Видения», в котором Бабалон называет себя «вожделением духа», которое «слизывает жизни людей», Кроули пишет, что похоть Хирсиг «лизет, слизывает, пожирает, превращаясь в поглощение радостного Жертвоприношения Сожжением всего меня, моей Души».¹⁰⁰ Этот отрывок продолжает акцентирование на женственности как разрушителе и мужском стремлении к этому эротическому разрушению. Кроули говорит, что его собственное призвание как Зверя и пророка Телемы заключается в том, чтобы привести всех людей «к Ней через Ее расшитое покрывало, ее аромат, ее тайну», и быть таким образом:

Зверем для Той, которая едет верхом на мне, Алой Женщины, громкой, прелюбодейной, Шлюхи, безумно опьяненной Ее собственной Чашей. Ее Чаша переполнена кровью, Ее Чаша одурманена безумными Травами, которые она пропитала Грехом; была побита в Жестокости и томила в Пороке, очищалась в Фантазии, пока куб Воображения не остыл, капля источалась за каплей, Яд Ее Души пролился — Квинтэссенция и Элизир, Абсолют, беспримесный, совершенный; его имя Мерзость!¹⁰¹

Стоит отметить, что здесь Кроули определяет свою роль по отношению к роли Алой Женщины, иначе, чем в других отрывках, в которых ее роль оказывается второстепенной по сравнению с его.¹⁰² Вышеупомянутая цитата, в которой упоминаются опьянение и прелюбодеяние Алой Женщины, ее наполненная кровью чаша и мерзость, имеет явное сходство с «Откровением», а также с *Liber AL*, где Алая Женщина побуждается быть «громкой и прелюбодейной».¹⁰³ (Эротический) экстаз и смерть продолжают ассоциироваться через постоянное объединение крови и вина; Бабалон описывается как опьяненная кровью, слитой в ее чашу, что означает отказ адептов от индивидуальности и эго. В описании крови, оскверненной грехом, преступление — это путь к духовному достижению и взаимодействию с тем, что

человек воспринимает как личную мерзость, необходимую для посвящения. В этой и предыдущей цитате граница между Алой Женщиной и Бабалон не абсолюта. Наоборот, в Хирсиг есть нечто большее, чем немного самой богини, по крайней мере, с точки зрения Кроули. Он продолжает:

Все люди исповедуют Ее силу, живут Ее дыханием, их мыслью, Слово Нашего Господина Дьявола — их Слово, Слово Телемы, сказанное обо мне, Звере, их единственное действие — Ее действие, Алостраэли, Ее действие, написавшее Тайну на Ее челе окрасило Ее одежду кровью, наполнило Ее чашу ядом и безумием, да, Ее единственное действие, непрерывное, Ее истинная жизнь, которая заставила Ее оседлать меня, вознесла Ее на меня через Землю, провозгласила Блудницей!¹⁰⁴

«Тайна на ее челе» ясно указывает на «Откровение», в котором Вавилонская блудница описывается как несущая на лбу слово «тайна».¹⁰⁵ Опять же, Хирсиг в роли Алой Женщины описывается как принимающая ряд аспектов самой Бабалон, одетая в красную от крови мантию и несущая чашу, наполненную ядом. В этом и нескольких предыдущих отрывках Хирсиг (или Бабалон) приписывается, казалось бы, парияподобная женственность, включающая откровенность, сексуальную активность и жестокое доминирование — черты, которые (на основе концепции Шипперс) бросают вызов гегемонистским мужско-женским отношениям, включая аспекты гегемонистской мужественности. Таким образом, я считаю, что описания Кроули Хирсиг-Бабалон бросают вызов гегемонистской женственности как заботливой, пассивной и эротически «разрушенной», вместо этого предлагая образ женственности как разрушительницы, положительно превосносимой угрозы мужской автономной субъектности и рациональности.

«Сама себе шлюха»: Кефалодиумская работа

Записи в дневнике Кроули за лето и начало осени 1920 года в основном сосредоточены на его сексуальных исследованиях с Хирсиг. Тут вмешалась трагическая реальность. 14 октября 1920 года умерла дочь Хирсиг и Кроули — Энн Лия (г.р. 1920), известная как Пупэ, — от чего родители были убиты горем.¹⁰⁶ У Хирсиг, которая была тогда беременна, через несколько дней случился выкидыш и она перенесла операцию, она находилась между жизнью и смертью.¹⁰⁷ Кроули пишет что его разум был мертв, «за исключением одной части, где медленно вращалось бессмысленное колесо боли», и рассказывает о том, как «храбрость, мудрость, понимание и божественное просветление» Хирсиг помогли ему выжить.¹⁰⁸

21 ноября 1920 года в аббатство прибыл ученик Кроули — Сесил Фредрик Рассел (1897–1987), также известный как Брат Генестай. В конце ноября Кроули, Хирсиг и Генестай провели «Кефалодиумскую работу», в которой использовалась сексуальная магия. Его цель состояла в том, чтобы установить Эон Гора и вдохновить Кроули закончить комментарий к *Liber AL*,

над которым он безуспешно работал в течение нескольких лет. В описании этой работы Кроули упоминает Хирсиг, которую он описывает как одетую в алое, опоясанную мечом и несущую золотую чашу:

Алая Женщина Лия, моя любовница, в которой заключена вся данная власть, присягнула Айвазу, проституировала каждой частью своего тела для Пана и Зверя, мать бастардов, не вынашивающая детей, шлюха сама для себя, для мужчины, для женщины, ребенка и животного, участница Евхаристии Экскрементов в Мессе Дьявола.¹⁰⁹

Здесь Хирсиг снова приписывается феминность-изгой, и ее эпитеты «мать бастардов, не вынашивающая детей, шлюха сама для себя» — это почетные титулы. Хирсиг — и, следовательно, Бабалон — ассоциируется с внебрачным деторождением, негетеросексуальными отношениями и нерепродуктивностью. Однако важно подчеркнуть, что эти отсылки не обязательно следует интерпретировать буквально. Также нет никаких указаний на то, что Хирсиг занималась сексом за деньги в то время, поэтому разумно предположить, что термин «шлюха» означает духовную и сексуальную модальность, подразумевающую связь без ограничений — некоторые из других подобных атрибутов предполагают более образную интерпретацию.

Инструкции к ритуалу остаются в рамках тематического слияния подчинения и эротики. В них говорится, что Рассел должен «принести себя в жертву» Кроули (т.е. заняться с ним сексом), а затем Кроули должен «принести себя в жертву» Хирсиг. Продолжая аналогичные темы гендерной инверсии, Кроули, фантазируя, называет Рассела: «Бык на моем пастбище Пасифаи!»¹¹⁰ Принимая во внимание ассоциацию в «Видении» между легендой о Пасифае и быке с Бабалон и Зверем (см. главу 3), это важно, поскольку в нем Кроули отводится женская роль. Кроули умоляет:

Приди, брат, приди, мой Бык! Желай меня, наслади меня! Оскверни меня и уничтожь меня. ... Я не люблю тебя; Я ненавижу тебя и боюсь тебя; поэтому я говорю, что мое тело будет твоим вертепом! ... В твоём отвращении ко мне, в твоём презрении ко мне, к моей бесстыдной душе, моей грязи, моему грязному растлению, в этом поглощении их холодными и плотскими поступками найди великолепие и безмятежность, которых ты искал, безгрешность, которой нет, но есть Грех, Грех против себя имеет власть давать.¹¹¹

Вспоминая некоторые из своих работ о Бабалон, Кроули клянется «не делать различий между чем-то одним и чем-то другим ... породить в утробе моей души одного».¹¹² В какой-то момент он, кажется, идентифицирует себя с «багряной шлюхой», умолая: «Приди, мой господин, приди к Элис, твоей рабыне ... Я проституирую себя для тебя».¹¹³

Несмотря на все усилия Кроули соблазнить Рассела, последний не проявлял особого желания.¹¹⁴ В итоге, в январе 1921 года Кроули объявил что «Кефалодиумская работа» провалена, и обвинил себя и Хирсиг в отказе

Рассела.¹¹⁵ Тем не менее, отчет о работе интересен тем, что представляет двойственный взгляд на женственность как на доминирующую, и обожаемую блудницу Хирсиг, и как на униженного и покорного Кроули. Таким образом, «Кефалодиумская работа» формулирует женственность в рамках гегемонистской гендерной динамики как подчиненную мужественности и — благодаря роли Хирсиг — как торжествующую, «фаллическую» и доминирующую. Более того, интересно отметить, как идея блудодеяния в тексте блуждает между возвышением и унижением. Хотя последнее можно интерпретировать как часть гегемонистского гендерного дискурса, в котором феминность-изгой интерпретируется как осквернение, важно, что Кроули неоднократно интерпретировал феминизированный грех как инструмент инициации. В «Кефалодиумской работе» Кроули, похоже, отождествлял себя с принятием и неразборчивостью, которые он приписывал Бабалон, что указывает на сложную гендерную динамику ритуала и на то, что женственность для Кроули не обязательно ограничивалась конкретными физическими телами, а скорее была позиционностью, которую он сам иногда стремился пережить.

Сексуальные магические эксперименты Кроули и Хирсиг продолжались, хотя, похоже, они в некоторой степени утратили энтузиазм после смерти дочери. В особенно неудачном случае Кроули и Хирсиг пытались ритуально исследовать тайны союза животного и человека, стараясь уговорить козла вскарабкаться на Хирсиг. Когда попытка не удалась, Кроули и Лия произвели половой акт, в котором Кроули действовал в качестве замены животному.¹¹⁶ В мае 1921 года Кроули и Хирсиг провели сексуальный магический ритуал, направленный на высвобождение силы Бабалон внутри Лии. В ее сознании эта работа ознаменовала ее превращение из Алой Женщины и посланницы богини в воплощение Бабалон, а также достижение Кроули степени *Ipsissimus* — наивысшей степени в системе А.А.А.¹¹⁷ После этого перехода Хирсиг часто подписывала свою корреспонденцию как «Бабалон».¹¹⁸

«Я жду новую Семирамиду»: «Новый комментарий»

Во время своего пребывания в аббатстве Телема Кроули добился значительных успехов в ряде важных работ, включая более длинный комментарий к *Liber AL*, который впоследствии был назван «Новым комментарием».¹¹⁹ «Новый комментарий» интерпретирует страстный союз разнополых любовников Ньюит и Хадита, описанный в *Liber AL*, с точки зрения гендерной полярности, при этом Ньюит является пассивной, а Хадит — активным.¹²⁰ Важно отметить — Кроули подчеркивает, что Хадит представляет собой внутреннее ядро каждого человека, независимо от пола.¹²¹ Гендерная полярная модель усложняется рассуждениями Кроули о Звере и Алой Женщине в одном и том же тексте. В соответствии с герметическим принципом «как вверху, так и внизу», пишет Кроули, Зверь и Алая Женщина являются «аватарами Дао и Дэ, Шивы и Шакти». Он утверждает, что, хотя «Зверь является определенной личностью ... человеком Алистером Кроули ... Алая женщи-

на — это служащий, которого можно заменить по мере необходимости», отмечая, что было «несколько обладательниц этого титула». ¹²² Кроули приводит список бывших любовниц и магических партнерш, которые, по его мнению, сыграли эту космическую роль, включающий его первую жену Роуз, Мэри Дести (1871–1931), Жанну Фостер, Родди Майнор (1884–1979) и, наконец, Лию Хирсиг. ¹²³ Таким образом, Алую Женщину в представлении Кроули легче заменить, чем Зверя. Кроули связывает Зверя и Алую Женщину с изображением на карте «Сила» в Таро, описанном Кроули как «Бабалон и Зверь соединились». ¹²⁴

В своем комментарии к AL III: 11 «Пусть женщина опояшется мечом передо мною», Кроули пишет, что упомянутая женщина может быть Алой Женщиной, но может также отсылать к женщинам в целом. Он пишет: «Женщине, называемой Алой Женщиной, вся власть дана; и я жду новую Семирамиду». ¹²⁵ Кроули обсуждает AL III:55, «Да будет Мария непорочная разорвана на колесах», довольно подробно, связывая это с «Видением», в котором Мария описывается как «богохульство против БАБАЛОН» поскольку она «сокрылась». ¹²⁶ Кроули пишет, что это представляет собой «образ смерти», «противоположность Ухода, который есть Бог». Далее он пишет, что материнское божественное начало является вратами «между Дао и Проявленным Миром», и что божественное женское начало Бабалон должно изображаться «как шлюха» — это означает, что эта дверь должна быть открытой, а не закрытой, так как это препятствует изменениям. ¹²⁷

Опять же, это предполагает связь между Бабалон и модальностью духовной открытости и принятия, выраженной в терминах феминности-изгоя, влекущей за собой страстный союз и трансформацию, а не застой, который Кроули приписывает Деве Марии. Однако текст представляет собой более буквальную интерпретацию сексуальных практик, подчеркивая противоположность гегемонистского феминного идеала женского целомудрия и сексуального освобождения. Кроули пишет, что женщины в христианской культуре остаются девственными, чтобы мужчины могли сохранять над ними власть. Он описывает женщин, находящихся под патриархальным гнетом, как «отвратительно мерзких, тошнотворно муторных в нечистоплотности» и как обладающих «моральными качествами ... попугая и обезьяны». ¹²⁸ В этих заявлениях Кроули, таким образом, выражает явное отвращение к тому, что он считает гегемонистской женственностью, узаконивающей иерархические и комплементарные отношения между полами, он пишет, что мужчина должен сделать женщину «своим товарищем, откровенным, верным и веселым, нежнее его самого, своим единосущным дополнением, как Земля для Солнца». ¹²⁹

В Телеме мы говорим: «Каждый мужчина и каждая женщина — это звезда». Мы не дурачим женщин и не льстим им; мы не презираем и не оскорбляем их. Для нас женщина — это она Сама, абсолютная, самобытная, независимая, свободная, самооправданная, в точности как мужчина. Мы не смеем мешать Ее Пути, ибо Она Богиня! Мы не присваиваем никаких прав на Ее волю; мы требуем не пресекать Ее развитие, не игнорировать Ее желания и не определять Ее судьбу. Она — единственный судья себе; мы не просим

ничего, кроме как предоставить нашу силу Ей, чьи естественные слабости были жертвой давления мира. Более того, это чрезмерное усердие — охранять Ее в Ее Пути; ибо Она была лучшей благодаря Своей уверенности в своих силах, чтобы найти Свой собственный путь вперед! Мы не хотим, чтобы Она была рабыней; мы хотим, чтобы Она была свободной и царственной, независимо от того, борется ли Ее любовь со смертью ночью в наших объятиях или Ее верность идет днем рядом с нами в Атаку в Битве Жизни.¹³⁰

В этом отрывке Кроули, предлагает своего рода альтернативную женственность, характеризующуюся свободой, независимостью и страстью, в отличие от ослабленного идеала гегемонистской женственности. Он подчеркивает, что телемиты приветствуют женщин как своих союзниц и как на поле битвы, так и в постели, на войне и в мире, в жизни и смерти, заявляя, что женщины считаются «безгрешными и бесстыдными, как и мы».¹³¹ Хотя в этой части текста Бабалон прямо не упоминается, феминность-изгой превозносится в утверждении Кроули о том, что телемиты без колебаний используют термин «шлюха» в качестве комплимента: «Мы кричим “Шлюха”, когда к нам приближаются Ее армии. Мы бьем в щиты мечами».¹³² Таким образом, идея блудодеяния отождествляется с воинственными образами; телемитские женщины считаются воительницами, усиливая связь с феминностью-изгоем.

Вторя аргументам феминисток первой волны, Кроули пишет, что патриархальное общество осуществляет двойной контроль над женщинами, попуская бедных к проституции, а остальных — к несчастным бракам.¹³³ Кроули пишет, что женщин поработали, морили голодом, сексуально стыдили, лишали детей и их партнеры бросали их ради более молодых женщин, когда они начинали стареть. Он утверждает, что мужское превосходство действует, настраивая женщин друг против дружки, и что женщины были поработаны своим социализированным альтруизмом, чтобы, прежде всего, служить другим. В отличие от мужских жертв, пишет Кроули, женские жертвы совершаются молча.¹³⁴ Таким образом, текст читается как критика гегемонистской женственности в отрицании представления о том, что женщины должны в первую очередь заботиться о других. Кроули отвергает двойные стандарты в сексе, написав, что «лучшие женщины всегда были сексуально свободны, как и лучшие мужчины».¹³⁵

В то время как ряд защитников прав женщин в начале двадцатого века критиковали двойные сексуальные стандарты, феминистское движение того времени в основном было сосредоточено больше на ограничении подчинения женщин сексуальной эксплуатации мужчинами, чем на положительной оценке женской сексуальности (см. главу 3). Таким образом, утверждение Кроули о полной сексуальной свободе как для мужчин, так и для женщин было несколько нетрадиционным для своего времени, хотя подобные идеи процветали в утопической социалистической и анархистской среде с XIX века.¹³⁶ Однако в основном негативное отношение к сексуальности, которого придерживались многие феминистки начала двадцатого века, было мотивировано желанием предотвратить распространение генитальных заболеваний, неконтролируемых родов и материнской смертно-

сти, перед которыми женщины были очень уязвимы. Учитывая отсутствие доступа к надежным противозачаточным средствам и антипатию Кроули к абортам, выраженную в тексте¹³⁷, его призывы к сексуальной распушенности для женщин выглядят более амбивалентными.

Кроули представляет Телему как важнейшую составляющую женской эмансипации:

Книга Закона — это Устав женщины; Слово Телема открыло замок Ее «пояса целомудрия». Ваш каменный Сфинкс ожил; чтобы знать, хотеть, дерзать и молчать. Да, я, Зверь, совокуплялся на Рынке с моей Алой Шлюхой, оседлавшей меня, обнаженной и коронованной, опьяненной Ее золотой Чашей Блудодаяния, гордой любовницей в моей постели, и я выкрикивал Слово о том, что каждая женщина — звезда. И этим Словом провозглашается свобода женщины; дураки, бездельники и вертихвосты слышали мой голос. Лисица в женщине услышала Льва в мужчине; страх, обмороки, слабость, легкомыслие, фальшь больше не в моде.¹³⁸

В предыдущем отрывке Кроули связывает Алую Женщину и, косвенно, Бабалон с идеалом женской эмансипации. Однако интересно отметить, что его использование термина «шлюха» в положительном ключе, похоже, не совпадает с позитивной оценкой коммерческого секса. Напротив, Кроули пишет, что женское освобождение приведет к исчезновению проституции.¹³⁹ Он подчеркивает, что скорее женщины освободят себя сами, а не мужчины.¹⁴⁰ Наконец, Кроули подчеркивает связь между Бабалон и эмансипированной женственностью, а также с эротическим разрушением:

Он лежит под тобой, ликуя; он торжествует, умирая, сгорая в дыхании твоего поцелуя. Да, звезда устремляется к звезде, пылая; вспыхнуло пламя, озаряя небеса. Звучит Крик на неизвестном языке, он разносится в Храме Вселенной; в этом самом Слове — Смерть и Экстаз, и твой почетный титул, о ты, Самая Высокая Жрица, Пророчица, Императрица, Богиня сама себе, Имя которой означает Мать и шлюха!¹⁴¹

Как видно из этой цитаты, «Новый комментарий» связывает понятия смерти и экстаза, сексуальность, уничтожение индивидуального «я» через союз с божественной женственностью-Бабалон, которая отождествляется с женским освобождением и восхвалением феминности-изгоя, бросающей вызов идеалу гегемонистской женственности, заботящейся и сексуально пассивной.

В «Новом комментарии» Кроули критикует мужское превосходство, постулируя Бабалон и Алую Женщину как альтернативы гегемонистской женственности, включающие такие черты, как насилие, активное сексуальное желание, независимость и способность вызывать эротическое разрушение мужчин. Таким образом, характерные черты воплощений Бабалон и Алой Женщины могут быть связаны с мужественностью конца XIX века,

и текст, таким образом, отражает склонность Кроули ценить феминность-изгоя, на что указывает использование слова «шлюха» в качестве почетного титула. Важно что «Новый комментарий» изображает эмансипированную женственность, представленную Алой Женщиной, не как парияподобную в рамках его конкретного мировоззрения, а скорее как телемитский женский идеал, который постулирует женщин как сексуально желающих субъектов и независимых существ. Таким образом, используя терминологию Шипперс, можно утверждать, что Алая Женщина в «Новом комментарии» действует как нечто, наподобие альтернативной женственности, представляя виды гендерного поведения, которые, хотя и читаются как женские, напрямую не легитимизируют иерархические и комплементарные отношения между полами.

Неясно, что послужило толчком к появлению более откровенно феминистских аспектов в «Новом комментарии» и в какой степени они были результатом влияния людей, окружавших Кроули на момент написания (таких как Хирсиг). Тем не менее интересно, что Кроули создал большую часть этого текста с помощью одной из своих самых важных Алых Женщин, проводя с ней магические работы.¹⁴² Кроме того, остается спорным, были ли предложенные в тексте альтернативные гендерные роли полностью реализованы в аббатстве Телема, и действительно ли Хирсиг пользовалась полной сексуальной свободой, обещанной женщинам Кроули.¹⁴³ В 1924 году Кроули, похоже, устал от своих с Хирсиг исследований и начал искать новую Алую Женщину в Дороти Олсен (1892-?), известной как Сестра Астрид. Не желая отказываться от своего титула, Хирсиг объявила себя воплощением Бабалон, заявив, что Олсен — ее магическая дочь. 22 сентября она написала Кроули что отказывается от своей должности и передает эстафету «Алой наложнице его желания», дочери Бабалон». Она подписала письмо как Бабалон и некоторое время продолжала отождествлять себя с Бабалон. Она также практиковала сексуальную магию с учеником Кроули Норманом Маддом, которого считала своим магическим сыном.¹⁴⁴ Хотя дневники Хирсиг того периода указывают, что женщины были частью дискурса Бабалон с момента его возникновения, предлагая свои собственные интерпретации, вызывает сомнение, был ли реализован радикальный потенциал Бабалон Кроули как символического идеала, намекающего на альтернативную женственность, в социальной практике. Дневники Хирсиг, хотя и содержат краткие отсылки к Бабалон и ее собственное отождествление с этой ролью, как правило, фрагментарны и не содержат длинных теологических исследований, которые проливают свет на то, как она воспринимала динамику отношений между ней и Кроули. Я вернусь к взаимосвязи между символическими идеалами и социальной практикой, а также к различиям между историческим и современным дискурсом Бабалон с точки зрения участия в нем женщин в главе 12.

В магических записях Кроули периода Чефалу Бабалон принимает антропоморфную форму в фантазиях Кроули о Вулф, а затем — в теле Лии Хирсиг. В отличие от А.·А.· и таких инструкций, как *Liber Cheth*, магические записи Кроули передают более интимный образ Бабалон и Алой Женщины как его личной партнерши. Важно отметить, что эти сочинения

не предназначались в качестве магических или мистических указаний для его учеников, но подробно описывали более личные и исследовательские размышления Кроули. Тем не менее, они интересны, поскольку показывают, как некоторые из концепций (которые в более официальных работах Кроули систематизировались и конкретизировались в учение начиная с 1909 года), по-видимому, были воплощены в «живой» религиозной практике в ранней телемитской среде.

Магические эксперименты Кроули в аббатстве Телемы конкретизируют многие темы, представленные в его предыдущих трудах, с четким акцентом на сотериологическом и инициатическом аспектах подчинения одновременно богоподобной и демонической сексуальной партнерше. В этих записях женственность построена сложным и парадоксальным образом. В то время как Кроули в нескольких случаях постулирует дихотомические отношения между женственностью и мужественностью, истолковывая свое подчинение с точки зрения самофеминизации, Хирсиг как инициатрикс играет весьма доминирующую роль по отношению к Кроули. Хотя Кроули, озвучивает принятие и открытость, символизируемые феминизированной сексуальной распущенностью и блудом, как часть своего собственного подчинения мужскому началу Айвасса или Рассела, важно подчеркнуть, что принятие категорически не рассматривается с отрицательной точки зрения в системе Магии Кроули. Напротив, самоотдача и потеря контроля через эротическое взаимодействие с тем, что Шилдрик отождествляет с чудовищностью — ассоциирование себя с растворением собственных границ замкнутой субъектности, — позиционируются как иницирующие цели сами по себе. Например, Хирсиг считается особенно добродетельной и смелой в ее способности «принимать все впечатления», а Кроули сожалеет о своей собственной нехватке такой силы.

Бабалон в Магии, «Книга Тота» и «Магия без слез»

Бабалон эпизодически появляется в нескольких главах книги Кроули «Магия в теории и на практике» (1929), которая охватывает ряд важных аспектов его магической системы, хотя она не является основной темой. Работа не содержит длинных или подробных описаний ее значения или функции, как, например, *Liber Cheth*, «Видение» или *Liber Aleph*. «Магия» довольно сильно фокусируется на Бабалон как на «вратах в Город Пирамид», что может указывать на продолжающееся стремление Кроули систематизировать Телему в формате, который можно было бы преподавать. Кроули пишет, что учения, относящиеся к Бабалон, «слишком важны и слишком священны, чтобы их можно было напечатать», и они могли быть переданы лично Кроули только его избранным ученикам.¹⁴⁵

«Книга Тота» (1944) поясняет символизм и философию Таро Тота, колоды карт Таро, разработанной Кроули и нарисованной в соавторстве с художницей леди Фридой Харрис (1877–1962) в период с 1938 по 1943 год.¹⁴⁶

Многие образы колоды Тота обязаны «Видению» своим появлением. Кроули переименовал несколько карт, наиболее важной из которых для настоящего исследования является карта, ранее называвшаяся «Стойкость» или «Сила». В большинстве колод на этой карте изображена женщина со львом. В колоде Таро Райдера-Уэйта (опубликованной в 1920 году и одной из самых популярных колод Таро на сегодняшний день) женщина на карте «Сила» обхватывает пасть льва, в других колодах она оседлала его.¹⁴⁷ Как указывалось выше, Кроули ранее ассоциировал более старые версии этой карты с Бабалон. В колоде Тота карта была переименована в «Вожделение» (см. рис. 4.1) и содержит яркое изображение, окрашенное в ярко-алые, оранжевые и красноватые оттенки. Основанная на видении Кроули Бабалон в 12-м Эфире «Видения», карта изображает обнаженную женщину с длинными распущенными волосами, сидящую верхом на семиглавом звере, ее голова запрокинута в экстазе. В правой руке она держит большую золотую чашу, наполненную светящейся красной жидкостью. В левой руке она держит поводья, обуздывающие зверя, у ног которого склонились бледные фигуры.

Кроули объясняет изменение названия карты: «Вожделение — это не только сила, но и радость от применения силы. Это мощь и упоение мощью».¹⁴⁸ В «Книге Тота» сопроводительное описание и интерпретация карты содержит ряд цитат из *Liber AL*, относящихся к экстазу, опьянению и чувственности. Карта описывается как изображающая «акт подлинного бракосочетания, как он совершается в природе», «символизирующая важнейшую из всех магических и алхимических операций». Кроули связывает изображение с «Откровением», написав, что его авторская ограниченная перспектива привела его к демонизации Зверя и Алой Женщины.¹⁴⁹



Рис. 4.1 Леди Фрида Харрис и Алистер Кроули, Ату XI, «Вожделение»
© Ordo Templi Orientis

Она восседает на Звере; в левой руке она держит поводья — символ страсти, связывающей ее со Зверем. Правой рукой она возносит чашу — Святой Грааль, пылающий любовью и смертью. В чаше этой смешаны элементы причастия нового Эона. Одна глава «Книги Лжей» посвящена этому символу.¹⁵⁰

Рассматриваемая глава из «Книги лжей» — это «Цветущая уарата», которая упоминается в той же главе «Книги Тота». Кроули продолжает объяснять, что карта «Вожделение» связана с «божественным опьянением или экстазом», когда «женщина в немалой степени опьянена и в немалой степени безумна; лев же пылает вожделением». ¹⁵¹ Бледные фигуры у львиных ног — это святые, чья кровь была пролита в чашу Бабалон, рассматриваемую как Святой Грааль. ¹⁵² Затем Кроули цитирует отрывок из *Liber AL* о Звере и Алой Женщине, утверждая, что карта изображает процесс алхимического союза между солнечным и лунным началами. ¹⁵³ Кроули связывает это изображение с «Видением», добавляя, что дальнейшее расширенное понимание карты может быть получено путем изучения *Liber XV*, то есть Гностической Католической Мессы. ¹⁵⁴

Замена Кроули традиционной карты «Сила» картой «Вожделение» иллюстрирует упор на эротизированный экстаз в его системе, а его объяснение карты связывает Бабалон с сексуальной магией посредством ссылки на *Liber XV*. Как неоднократно подчеркивалось в этой и предыдущей главах, мистическая формула Бабалон в трудах Кроули тесно связана с эротическим разрушением, переживанием, которое связано как с удовольствием, так и с опасностью. В то время как отношения между Бабалон и Зверем выражаются в терминах гендерной полярности, пересечение Бездны в системе Кроули подразумевает принятие позиции неразборчивости по отношению к существованию, что фактически делает адепта подобным Бабалон. Это помогает понять, почему Кроули в своем отношении к Бабалон (а также в отношении его Святого Ангела-Хранителя) часто использовал подход принятия и покорности, добровольно уступая контроль ради более высоких ступеней духовного достижения, о чем свидетельствуют его отношения с Лией Хирсиг в аббатстве Телема в 1920 году. Как пишет Кроули в «Книге Тота», карта «Вожделение» изображает «отсутствие попытки руководить ходом операции». ¹⁵⁵ В этом смысле карта «Вожделение» и ее описание Кроули создают противоречие между идеей о том, что вселенная поддерживается за счет взаимодействия сил противоположного пола, в данном случае представленных Бабалон и Зверем, и системой, в которой ни мужскую, ни женскую роли в магии нельзя свести к активности или пассивности.

Растворение и опасность: женственность Бабалон и амбивалентность в работах Кроули

Бабалон — не единственный символ женственности в Телеме, и в трудах Кроули нет последовательного и единственного мнения в отношении женственности. Напротив, во многих его работах сформулировано различное понимание женственности. Некоторые из наиболее важных текстов Кроули выдвигают полярную гендерную космологию и теорию магии, в которой мужское и женское начало представляют собой онтологические, взаимодополняющие противоположности. Основа телемитской теологии, выра-

женной в *Liber AL*, постулирует гендерную диалектику Ньюит и Хадита как движущую силу космоса, Эон Гора как синтез предыдущих мужских и женских эонов, а Зверя и Алую Женщину как воплощающие взаимодополняющие солнечные и лунные силы. Представление о гендерной полярности как о главном для магической работы отражено в нескольких наиболее важных текстах Кроули по сексуальной магии. В их рамках женственность приравнивается к пассивности или принятию и связана с материей, природой, луной и т.д.¹⁵⁶ В этой гетеронормативной космогонии принимающая женственность объединяется с активной, динамичной маскулинностью, чтобы создать вселенную.¹⁵⁷

Феминистские настроения «Нового комментария» вступают в противоречие с идеями Кроули о женственности, выраженными в других работах, о чем свидетельствует обсуждение *Liber Aleph* ранее в этом исследовании. Как уже отмечалось, сексуальные магические наставления Кроули, написанные в основном для IX° ОТО, поддерживают понятие женственности как недостаточности, определяемой по отношению к мужественности. Определяя ценность женщин по их полезности для мага-мужчины, Кроули провозглашает версию гегемонистской женственности, которая легитимизирует иерархические, взаимодополняющие (комплементарные) отношения между полами. Точно так же в своих магических работах Кроули пишет: «Если Бог создал человека немного ниже ангелов, он создал женщину намного ниже животных».¹⁵⁸

В «Исповеди», большая часть которой была написана примерно в то же время, что и «Новый комментарий» и надиктована Хирсиг, Кроули утверждает, что женщины — это просто то, что отвлекает мужчин, терпимое лишь в том случае, если «обучено помогать мужчине в его работе и без малейшего намека на любые другие интересы», и что они должны делать это слепо, поскольку «женщина сама по себе принципиально не способна понять природу работы».¹⁵⁹ Он утверждает, что женщинам не хватает индивидуальности и они постоянно находятся под влиянием настроения, если не находятся под твердым руководством сильного мужчины. Поскольку самым сильным желанием женщин всегда является материнство, по мнению Кроули, им никогда нельзя полностью доверять.¹⁶⁰ Он заявляет, что его сексуальные партнерши во время учебы в колледже были сильным источником романтического и поэтического вдохновения, но в то же время были «морально и ментально ... достойными презрения», интеллектуально несуществующими и полностью связанными с репродуктивной жизнью. Однако Кроули снисходительно отмечает, что для него было полезно иметь сексуальные отношения с «животными, не имеющими сознания ни в чем, кроме секса».¹⁶¹ Он пишет, что с женщинами «как и со всеми, обладающими низшими моральными качествами» следует обращаться доброжелательно, но твердо, и что падение Рима, а также движение за избирательное право были вызваны разрушением мужской добродетели в мужчинах.¹⁶² Позже, в книге «Магия в теории и на практике» (1929), Кроули пишет о чаше Бабалон:

...здесь есть Женщина, чью Чашу следует наполнить. Но это, скорее, жертвоприношение мужчины, передающего жизнь своим

потомкам. Ибо женщина не содержит в себе начала новой жизни, а лишь получает его во временное пользование от добровольного подателя.¹⁶³

Это утверждение отсылает к пониманию мужского как активного начала и женского как пассивного или принимающего, конструируя женственность с точки зрения отсутствия или недостаточности, особенно мужского, животворящего принципа. Оно создает символическую дихотомию между магом-мужчиной, который достигает союза с божественным, направляя свою жизненную силу в принимающий женский сосуд, который пассивно вмещает его. Примечательно, что Кроули пишет в «Магии»:

Мужская звезда развивается из центра наружу, женская — снаружи внутрь. Вот что мы имеем в виду, когда говорим, что женщины не имеют души. Это полностью объясняет различие между полами.¹⁶⁴

Как видно из этих цитат, которые, за одним исключением, не имеют отношения к Бабалон, мнения Кроули о женственности и женских ролях значительно различаются в разных текстах, в том числе написанных примерно в одно и то же время. Действительно, историк религий Хью Б. Урбан описывает магические эксперименты Кроули как «андроцентрические, возможно женоненавистнические и эксплуатирующие женское тело».¹⁶⁵ Хотя я согласна с Урбаном в том, что некоторые из работ Кроули, несомненно, женоненавистнические по современным стандартам, я считаю, что такая оценка творчества Кроули слишком категорична. Во-первых, эта интерпретация игнорирует сильный акцент на темах гендерной инверсии или размытия в трудах Кроули, параллельных интересу других оккультистов конца XIX века.¹⁶⁶ Во-вторых, на мой взгляд, Урбан упускает из виду историческую роль женщин в Телеме, а также особую важность Бабалон как альтернативной женственности в системе Кроули, символизирующей как мистическое принятие, связанное с испытанием уничтожения эго, так и феминизированных других, угрожающих ротическим разрушением «я». Эти два аспекта системы Кроули, возможно, сами по себе не опровергают обвинения Урбана в женоненавистничестве, и важно подчеркнуть, что дискурс Бабалон — только одна часть творчества Кроули. Тем не менее, интерес Кроули к гендерной инверсии, а также его понимание Бабалон усложняют образ, показывая, как, несмотря на его эпизодический шовинизм, он бросил вызов буржуазной мужественности начала двадцатого века.

Понимание Кроули Бабалон и Алой Женщины нелегко согласуется с концептуализацией женщин как инструментов для мужчин-магов или женственности как недостаточности или отсутствия, как это сформулировано в некоторых работах, обсуждаемых в этой главе. Хотя Кроули в некоторых отрывках концептуализирует Бабалон как принимающую половину метафизической гетеросексуальной полярности, она неоднократно появляется — особенно в его личных записях — как динамичная фигура, которую нельзя просто свести к отсутствию или недостаточности мужественно-

сти. Более того, как неоднократно подчеркивалось в моем анализе, акцент Кроули на восхвалении рецептивности Бабалон является сложным и, на мой взгляд, представляет собой не просто прославление гегемонистской женственности. Описание Кроули функции Бабалон в «Видении» и Liber Cheth, а также его утверждение в «Книге лжей», что «Братья А.А.— женщины», в дополнение к многочисленным восхищенным описаниям духовных качеств Хирсиг, интерпретируют женственность как позиционность, к которой стремится сам Кроули. Кроули рассматривает принятие как феминизированную добродетель, требуемую от всех ищущих. Конечно, это само по себе не означает, что женственность истолковывается альтернативным или негегемонистским образом — как раз наоборот, на что указывает давняя историческая традиция западного христианского мистицизма и теологии концептуализации души как женской по отношению к мужскому божеству. Тем не менее, позиция Кроули отличается от этой традиции тем, что он соединил себя с феминностью-изгоем и превозносил ее, изображая идеального духовного претендента как шлюху.¹⁶⁷ Восхваляя аспекты феминности-изгоя начала двадцатого века, Кроули постулирует женское сексуальное прегрешение, распущенность, доминирование и насилие как то, что делает отдельного практикующего мага более близким к божественному, чем отличным от него. Таким образом, «блудодаяние» Хирсиг и, что особенно важно, ее женственность-изгой указывают на ее «статус богини».¹⁶⁸ Воспевание Кроули жестокой, сексуально страстной и разрушающей эго женственности Хирсиг-Бабалон, которую он связывает с Семирамидой, резко противоречит интерпретации Александром Хислопом вавилонской царицы, изложенной в «Двух Вавилонах». В то время как Хислоп очерняет Семирамиду за ее нарушение гегемонистской женственности через сексуальное распутство и мирскую власть, Кроули интерпретирует царицу как замечательного персонажа и историческую предшественницу типично телемитской женщины.

Подобно тому, как в творчестве Кроули сформулирован ряд различных представлений о женственности, в его трудах после 1909 года женственность Бабалон и Алой Женщины трактуется по-разному, не сводя их исключительно к отсутствию или недостаточности. Концептуализация Кроули богини и ее человеческого воплощения находится в противоречии с некоторыми другими его произведениями — не касающимися конкретно Бабалон или Алой Женщины — где он четко определяет женственность по отношению к мужественности. Я считаю, что Бабалон и Алая Женщина в работах Кроули играют двойную роль, символизируя то, что эротически разрушается, означает принятие, которое Кроули считает важным для все ищущих, а также «фаллическую» женственность, которая может вызвать эротическое разрушение других людей, в том числе мужчин. Таким образом, женственность и женская сексуальность, как они истолковываются в трудах Кроули о Бабалон, в формулировке Батлер — не только «собственность», но и «способы лишения собственности», они служат отправной точкой для экстатического уничтожения субъектности. Батлер отмечает что, этимологически, термин «экстаз» обозначает переживание смещения — переноса вне себя. Экстаз влечет за собой «выход за пределы

себя при помощи страсти» или выход «вне себя». Таким образом, как пишет Батлер, сексуальная страсть дестабилизирует границы автономного субъекта. У желания есть сила бросить вызов «самому представлению о себе как об автономном и контролируемом», и, как утверждает Батлер, сексуальность, таким образом, может рассматриваться как «способ лишиться себя», а не как обладание человеком.¹⁶⁹ Хотя Кроули закрепляет стереотипную ассоциацию женственности с тем, что угрожает рациональной мужской субъектности, он превозносит уничтожение себя, и в его дневниковых записях содержится много примеров явного мужского желания экстатического эротического разрушения от рук угрожающего и соблазнительного женского другого.

Таким образом, восхваление Кроули эротического разрушения при помощи связи с Бабалон может быть истолковано как отказ от буржуазной мужской субъектности в пользу утверждения эротической уязвимости и открытости как предпосылки к мистической взаимосвязи. Образы фаллической женственности, а также мужского желания проникновения и эротического разрушения в дневниках Кроули могут быть истолкованы как потенциально способные внести свой вклад в преобразование женственности, а также мужественности, представляя «квир» образ мужско-женского сексуального желания и реляционности, которые не соответствуют бинарной диалектике разрушителя и разрушаемого. Согласно аргументации Уолдби, такое изменение сексуальных отношений имеет феминистский потенциал. Важно подчеркнуть, что этот потенциал в трудах Кроули не всегда воплощался на практике. Хотя Бабалон, описанная Кроули и испытанная на себе Лией Хирсиг, не сводится к отсутствию или недостаточности мужественности и содержит некоторые из аспектов, которые, как утверждает Иригарей, необходимы для развития надежной концепции женской субъектности, сомнительно, что интерпретации Кроули Бабалон могли предоставить «горизонт» для развития независимой концепции женственности для его учениц. Действительно, опыт Хирсиг после ее разрыва с Кроули указывает на потенциальную трудность для окружающих Кроули людей отделить концепции Бабалон или Алой Женщины от самого Кроули или реализовать концепцию женственности, не определяемую мужественностью. Хотя Хирсиг стремилась подчеркнуть важность отношений матери и дочери, которые Иригарей также считает важными для развития независимой женской субъектности, чтобы понять свою собственную роль после того, как ее заменили другой Алой Женщиной, роль Алой Женщины проявляется в ее сознании как строго определенная своим отношением к Кроули как к Зверю. Более того, эти проблемы подчеркивают, что не все в раннем телемитском движении обладали одинаковыми полномочиями оспаривать и пересматривать установленные инструкции. Хотя я считаю утверждение Урбана о фундаментально «шовинистической и женоненавистнической» природе магической практики Кроули слишком упрощенным, негегемонистские аспекты Бабалон и Алой Женщины в трудах Кроули, тем не менее, находятся в глубоком противоречии с другими формулировками женственности в его трудах.¹⁷⁰

Хотя в начале двадцатого века Вавилонская Блудница в первую очередь рассматривалась как негативный образ, Кроули был не единственным писателем, предложившим более насыщенную интерпретацию этой фигуры. Например, художник Фредерик Картер (1883–1967), знакомый с Остином Османом Спейром, интерпретировал Вавилон в духе оккультизма. В 1923 году Картер связался с Д. Г. Лоуренсом (1885–1930), попросив последнего взглянуть на его рукопись «Дракон алхимиков». Это вызвало бурную переписку между ними, хотя их планы о сотрудничестве ни к чему не привели.¹⁷¹ Картер опубликовал отрывки оригинального текста в книге «Дракон алхимиков» (1926), в которой иллюстрации сочетаются с эссе об алхимическом и астрологическом символизме. В «Драконе откровения» (1931) Картер делает более подробный обзор «Апокалипсиса» Иоанна, который, по утверждению Картера, увековечил многие мифологические элементы греческой и вавилонской традиции.¹⁷² Взгляд Картера на Вавилонскую блудницу неоднозначен; он описывает ее золотую чашу как «явное зло... чашу дурных снов и телесных чар».¹⁷³ «Городская богиня Вавилона», — пишет он, — «странная фигура ... meretrix [проститутка в Римской империи], покупатель и продавец, божество торговца и хищника, воплощенное зло города, живущее кровью мира — вампир».¹⁷⁴ Однако он предполагает, что женщина, облаченная в солнце, описанная в «Откровении», Алая Женщина и небесная невеста, могут быть «трансмутациями одного и того же женского начала... возможно, таких типов женщин, как Ева, Раав и Мария».¹⁷⁵

Хотя широко распространенный культурный страх перед непокорной женской сексуальностью, возможно, сделал утверждения о Вавилонской блуднице менее реалистичными в начале двадцатого века, Д. Г. Лоуренс предлагает явно антихристианскую и менее двусмысленно позитивную трактовку Вавилон.¹⁷⁶ Лоуренс интерпретирует видение Иоанна о женщине, одетой в солнце, как явление древней языческой богини, считая видение Вавилонской блудницы как свидетельство об упадке этой богини. Лоуренс пишет, что она «Великая Мать в зловещем аспекте. ... Она сидит прекрасная, и великолепен ее Вавилон. ... Блудница сидит великолепная с золотой чашей вина чувственного наслаждения в руке».¹⁷⁷ Хотя «Апокалипсис» был опубликован спустя годы после того, как Кроули сделал свои первые описания Бабалон, уместно предположить, что переоценка Лоуренсом Блудницы совпала с возникновением положительного взгляда на сексуальность и тело и твердым отказом от христианской ортодоксии, которые характеризовали мировоззрение Кроули. Однако по сравнению с интерпретациями таких писателей, как Картер, Кристина Россетти и Джеймс Прайс, Кроули был удивительно оригинален в своей интерпретации мотива Вавилонской блудницы.

Примечания

272. В это время он все еще идентифицировал Алую Женщину с ролью, которую сначала выполняла Роуз Келли. См. комментарий к AL III:43–45. Этот комментарий развил идею эонов, периодов продол-

- жительностью около 2000 лет, представляющих фазы духовной истории человечества. Последовательность эонов изображена в гендерных терминах матери, отца и (мужского и/или андрогинного) потомства, представленного египетскими божествами Исидой, Осирисом и Гором. Crowley, “Liber Legis. The Comment”, 387–400. Представление Кроули об эонах обязано теориям религиозной эволюции, которых придерживался Фрэнк, среди прочих, и диспенсационализму. См. например: Crawford Gribben, *Writing the Rapture: Prophecy Fiction in Evangelical America* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2009). Ср.: Henrik Bogdan, “Envisioning the Birth of a New Aeon: Dispensationalism and Millenarianism in the Thelemic Tradition”, в *Aleister Crowley and Western Esotericism*, под ред. Henrik Bogdan и Martin P. Starr (New York: Oxford University Press, 2012), 89–106.
273. Aleister Crowley, “Notes on Tarot”, дата неизвестна, Yorke OS27, Warburg. Несмотря на то, что они включены в записную книжку, большая часть оставшегося содержимого которой датирована 1904 годом, ссылки на Бабалон и Город пирамид делают маловероятным, что «Заметки о Таро» были написаны до 1909 года.
 274. Crowley, *Confessions*, 665–673.
 275. Crowley, *Cheth*, 25.
 276. Там же, 26. Упоминание о Бабалон как о «пребывающей над Знанием» указывает на ее каббалистическое положение над «ложной» сефирой Даат (отождествляемой со знанием) на Древе Жизни.
 277. Crowley, *Cheth*, 26.
 278. Crowley, *Vision*, 149.
 279. Crowley, *Cheth*, 26.
 280. Aleister Crowley, “ASTARTE vel Liber BERYLLI sub figura CLXXV” *Equinox* 1, no. 7 (1911): 55. Представление о Бабалон как о вечной богине любви с множеством обличей предвосхищается в Crowley, *Vision*, 185. Об Астарте в 19-м и начале 20-го века см. например: Frazer, *Golden Bough*, 1900, 161; Hislop, *Babylons*; ср. Bahrani, *Women*. Кроули, возможно, считал Бабалон и Астарту взаимосвязанными; см. о параллелях между ними в Crowley, “ASTARTE”, 58; Crowley, *Vision*, 217.
 281. Хотя, указано, что книга издана в 1913 году, это неверно. Ср. Kaczynski, *Perdurabo*, 251.
 282. Crowley, *Confessions*, 709.
 283. Crowley, *Lies*, 18.
 284. Crowley, *Vision*, 148–153.
 285. Crowley, *Lies*, 19.
 286. Там же.
 287. Cvetkovich, “Receptivity”, 128.
 288. Crowley, *Vision*, 150.
 289. Crowley, *Lies*, 32.
 290. Там же, 32–33.
 291. Точно так же Кроули в главе «Венера Милосская» пишет, что душа выше чем мужское и женское, и что мужские и женские гениталии являются результатом развития одного и того же органа. Crowley, *The*

- Book of Lies, 80. Однако он пишет, что женское тело становится красивым настолько, насколько оно приближается к мужскому. Crowley, Lies, 81.
292. Crowley, Lies, 108.
293. Там же.
294. Там же.
295. «Откровения» 13:18 [KJV]. Выделено в оригинале.
296. Crowley, Lies, 109.
297. Там же.
298. Crowley, Magical and Philosophical, 109.
299. Crowley, Lies, 109.
300. Там же, 15.
301. Там же, 16.
302. Там же, 122.
303. См. Aleister Crowley, Manifesto of the M...M...M... Issued by Order of L. Bathurst, Grand Secretary General (London: privately printed, 1914).
304. Crowley, Lies, 190.
305. Там же, 60.
306. Там же, 61. Пересмотренный Звездный Рубин, заменяющий телемитских Хадита и Ньюит Эросом и Психеей, позже появился в приложении к *Magick in Theory and Practice* (1929). См. Crowley, *Magick: Liber ABA*, 557. Кроули напечатал Малый Ритуал Пентаграммы в Crowley, “Liber O”.
307. Theodor Reuss, “Charter to Aleister Crowley for the Antient and Primitive Rite” [датировано 1906 г., но, вероятно, нас самом деле — 1910], архивы ОТО.
308. Crowley, *Confessions*, 709–710.
309. Theodor Reuss, “Charter to Aleister Crowley for the Antient and Primitive Rite”; Theodor Reuss, I.N.R.I. Constitution of the Ancient Order of Oriental Templars. O.T.O. [датировано 1906 г., но, вероятно, нас самом деле — 1912 г.], архивы ОТО; Theodor Reuss, “Charter to Aleister Crowley for OTO and M...M...M...”, 21 апреля, 1912, архивы ОТО. Ройсс формально анонсировал ОТО в *Die Oriflamme* в 1912 г. Reuss, под ред., I.N.R.I./Jubilaeums-Ausgabe *Der Oriflamme*. Возникновение ОТО исследуется в Richard Kaczynski, *Forgotten Templars: The Untold Origins of Ordo Templi Orientis* (нет издателя: R. Kaczynski, 2012). Я благодарна Уильяму Бризу за то, что он поделился своими материалами о ранней истории ОТО.
310. Cp. Henrik Bogdan, “Challenging the Morals of Western Society: The Use of Ritualized Sex in Contemporary Occultism”, *The Pomegranate* 8, no. 2 (2006): 211–246. Также см. Theodor Reuss, под ред., I.N.R.I./Jubilaeums-Ausgabe *Der Oriflamme* (Berlin; London, 1912). О структуре степеней раннего ОТО см. Crowley, *Manifesto of the M...M...M...*. Изначально IX° была высшей степенью посвящения, а X° обозначала главу ордена.
311. Crowley, *Confessions*, 714. Месса была впервые опубликована на английском языке в *The International* в 1918 г. Aleister Crowley, “Ecclesiæ Gnosticæ Catholicæ Canonæ Missæ”, *The International* 12, no. 3 (1918):

- 70–74. Ройсс перевел и опубликовал отредактированную версию мессы на немецком языке. Theodor Reuss, “Die Gnostische Messe. Aus Dem Original Text Des Baphomet Übertragen in Die Deutsche Sprache von Merlin Peregrinus”, Oriflamme (1918). Опубликовано в 1919 году как часть Blue Equinox; см. Aleister Crowley, “Liber XV: Ecclesiæ Gnosticæ Catholicæ Canon Missæ”, в Aleister Crowley, The Blue Equinox: The Equinox Vol. III No. I (San Francisco: Red Wheel/Weiser, 2007), 247–270. Цитаты из Мессы здесь взяты из этой версии.
312. Исторические корни EGC можно проследить до неогностицизма девятнадцатого века, в частности церкви l’Eglise Catholique Gnostique (переименованную в l’Eglise Gnostique Universelle в 1908), основанной Жаном Брико (1881–1934), Жераром Энкосом (1865–1916) и Луи-Софроном Фугероном (г.р. 1846). Встретившись с Энкосом в 1908 году, Ройсс основал немецкий филиал церкви Die Gnostische Katholische Kirche (G.K.K.). Ladislaus Toth, “Gnostic Church”, в Dictionary of Gnosis and Western Esotericism, под ред. Wouter J. Hanegraaff (Leiden: Brill, 2005), 400–403. В манифесте М.·М.·М. Кроули 1912 года упоминается «гностическая католическая церковь» как духовный предшественник ОТО. Crowley, Manifesto of the M.·M.·M...
313. Crowley, “Liber XV”.
314. Там же.
315. Crowley, Vision, 242.
316. Crowley, “Paris”; Crowley, Confessions, 704. Некоторые эксперименты Кроули с XI° подробно описаны в Crowley, Magical Record, 53–64. Кроули описывает эту степень как «непостижимую». Aleister Crowley, The Blue Equinox: The Equinox, Vol. III, No. I (San Francisco: Red Wheel/Weiser, 2007), 245. Традиционно считается, что она подразумевает анальный половой акт. Cp. Bogdan, “Challenging”, 218; Henrik Bogdan, “Aleister Crowley. A Prophet for the Modern Age”, в The Occult World, под ред. Christopher Partridge (Abingdon, Oxon.; New York: Routledge, 2015), 293–302.
317. Записи Кроули об этих экспериментах можно найти во многих источниках; например, Crowley, Magical Record; Crowley, “Paris”; Crowley, Magical Diaries.
318. Важное влияние на сексуальную магию ОТО оказали сочинения П. Б. Рэндольфа и его Герметическое Братство Луксора, затем Герметическое Братство Света, а также идеи Жоржа Ле Клемана де Сен-Марка о мистических свойствах семени. Bogdan, “Challenging”; Marco Pasi, “The Knight of Spermatophagy: Penetrating the Mysteries of Georges Le Clement de Saint-Marcq”, в Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism, под ред. Jeffrey Kripal and Wouter J. Hanegraaff (Leiden: Brill, 2008), 369–400.
319. Aleister Crowley, “De Nuptiis Secretis Deorum Cum Hominibus”, дата неизвестна [предположительно — 1914 г.], Yorke OS25, Warburg.
320. Завуалированная ссылка на Бабалон появляется в значительно более поздних «Символах IX° и методе их использования», которые отождествляют женский сексуально-магический принцип с числом 156.

- Aleister Crowley, "IX° Emblems and Modes of Use", 1944, Yorke NS3, Warburg. Кроули иногда рассматривал гомосексуальные работы с точки зрения полярности, принимая на себя роль жрицы, обозначая своего партнера как мужчину-жреца. Crowley, *Magical Record*, 25–26.
321. Таким образом, он повторил убеждения, укоренившиеся в некоторых сексуальных руководствах начала девятнадцатого века, в которых гетеросексуальные половые сношения и зачатия объяснялись с точки зрения электрической полярности или магнетизма. См. например: Laskar, *Bidrag*, 61, 93, 175; Maja Bondestam, *Den moraliska kroppen. Tolkningar av kön och individualitet i 1800-talets populärmedicin* (Hedemora: Gidlund, 2002), 63; Per Gustaf Cederschiöld, *Lärobok i vården om qvinnans släktlif i synnerhet dess fortplantnings- förrättning eller förlossningskonsten* (Stockholm, 1836).
322. Aleister Crowley, "AGAPE vel Liber C vel AZOTH. Sal Philosophorum the Book of the Unveiling of the Sangraal Wherein It Is Spoken of the Wine of the Sabbath of the Adepts", 1914, Yorke OS26, Warburg.
323. Aleister Crowley, "Liber CDXIV: De Arte Magica", 1914, Yorke NS3, Warburg.
324. Crowley, "Liber CDXIV".
325. Aleister Crowley, "Energized Enthusiasm", *The Equinox* I, no. 9 (1913): 19–46.
326. Luce Irigaray, "The Question of the Other", *Yale French Studies* 8, no. 7 (1995): 8.
327. Crowley, *Magical Record*, 26. Это предположение о том, что магические способности женщин в большей степени зависят от их биологии, отражает медицинские рассуждения девятнадцатого века о гинекологизации. Johannisson, Mörka; Thomas W. Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990). Однако Кроули не сбрасывал со счетов идею о том, что женщины могут играть определяющую роль в сексуальной магии. Aleister Crowley к Georgia B. Crombie, 1936–1947, особенно — 6 июля, 1943 г.; 10 февраля, 1944 г.; и 11 октября, 1944 г., архивы ОТО.
328. Однако Кроули приписывал жидкостям женских половых органов некоторый независимый магический потенциал. Отказываясь от сексуальной магии с партнершей в первый день менструации, он пишет, что второй день и остальные более благоприятны. Crowley, "Liber CDXIV". Он записывает многочисленные акты сексуальной магии с менструирующей жрицей, которую называет Elixir Rubeus. Crowley, *Magical Record*, 36, 54, 58, 71, 81, 96, 126. Похоже, он нашел эту практику особенно полезной для операций, направленных на получение финансовой выгоды. Crowley, *Magical Record*, 43, 47, 61, 63, 72, 76–77, 79; Aleister Crowley к Georgia B. Crombie, 10, февраля 1944, архивы ОТО.
329. Например, в *Magick: Liber ABA* Бабалон ассоциируется с ритуальной чашей, которая связана с ее чашей «горечи, крови и опьянения», а также с магическим принципом Понимания. Crowley, *Magick: Liber ABA*, 74.
330. Crowley, *Magical Record*, 5–6, 9, 18.

331. Там же, 8, 24.
332. Там же, 14.
333. Там же, 24–27. Фостер упоминается как одна из Алых Женщин Кроули в Crowley, *Magical and Philosophical*, 103.
334. Aleister Crowley, “Almira”, дата неизвестна [предположительно — 1918 г.], Yorke OSn3, Warburg.
335. Crowley, *Aleph*, 81, 101, 104, 109.
336. Кроули также отождествляет имя Олун, магическое имя своей возлюбленной Марии Лавровой-Рёлинг, с Бабалон, вероятно, что он связывал ее с Алой Женщиной в то время. Kaczynski, *Perdurabo*, 327; Crowley, *Aleph*, 109–110. Бабалон также упоминается в Crowley, *Aleph*, 161–162.
337. Crowley, *Aleph*, 140.
338. Там же.
339. Там же. Когда Кроули обращается к брату Ахаду, своему «магическому ребенку» от Фостер, упоминание Бабалон как «истинной матери» Ахада может указывать на роль Фостер как Алой Женщины. Пройдя испытание Бездны и соединившись с Бабалон, Ахад, можно сказать, участвовал в магическом инцесте. См. Crowley, *Confessions*, 801–802.
340. Waldby, “Destruction”, 274.
341. Crowley, *Aleph*, 152.
342. См. Aleister Crowley, *Commentaries to the Holy Books and Other Papers* (York Beach, ME: Samuel Weiser, 1996), 202–203.
343. Crowley, *Aleph*, 161.
344. Там же, 133.
345. Там же, 171.
346. Кроули был очень доволен работой. Crowley, *Confessions*, 831. Эта идеализация господствующей женственности повторяется в «Магии без слез», где Кроули пишет, что только женщина, посвятившая себя мужчине и его карьере, может быть полезна мужчине-мату. Crowley, *Magick without*, 254.
347. Crowley, *Confessions*, 792.
348. Хирсиг указана как одна из Алых Женщин Кроули в Crowley, *Magical and Philosophical*, 103.
349. Kaczynski, *Perdurabo*, 359.
350. См. например: запись Кроули о деятельности аббатства в Crowley, *Magical Record*, 104–300; Crowley, *Confessions*, 863–877.
351. Crowley, *Magical Record*, 86.
352. Crowley, *Confessions*, 864.
353. Crowley, *Magical Record*, 176.
354. Там же, 177.
355. Там же, 177–178.
356. См. Martin P. Starr, *The Unknown God: W.T. Smith and the Thelemites* (Bolingbrook, IL: Teitan Press, 2003).
357. Crowley, *Magical Record*, 229–230, 234.
358. Там же, 230.

359. «Золотая ветвь» Фрэзера также может считаться источником вдохновения. См. Frazer, *Golden Bough*, 1900, 161–168.
360. Crowley, *Magical Record*, 230.
361. Там же, 230, 237, 239, 241, 274, 296. Об упоминании Айвасса (или Айваза) как Святого Ангела-Хранителя Кроули см. там же, 134.
362. Там же, 230, 231, 236.
363. Там же, 229.
364. Там же, 218.
365. Там же, 218–219.
366. Там же, 219.
367. Там же, 233–234.
368. Там же, 234.
369. Там же, 235.
370. Там же, 236.
371. Там же, 237.
372. Там же, 237.
373. См. например: Crowley, *Magical and Philosophical*, 103; 307.
374. AL III: 44.
375. Crowley, *Magical Record*, 242.
376. «Откровение» 17: 5 [KJV].
377. Crowley, *Magical Record*, 238.
378. Crowley, *Confessions*, 867.
379. Там же, 867.
380. Crowley, “Cephaloedium”. Опубликованная работа: см. Aleister Crowley, “The Cephaloedium Working” в Aleister Crowley, *The Fish*, под ред. Anthony Naylor (Essex House, Thame: Mandrake Press, 1992), 108–122, этот источник не вполне надежен, поэтому я использую оригинальную рукопись для цитирования.
381. Crowley, *Magical Record*, 296.
382. Там же.
383. Там же.
384. Там же.
385. Cecil Frederick Russell, *Znuz is Znees, Memoirs of a Magician*, том 2 (частное издание: 1970), 174–177.
386. Crowley, “Cephaloedium”.
387. Kaczynski, *Perdurabo*, 373.
388. Лия Хирсиг, 28 сентября, 1924. В “Leah Hirsig, *Diary of Leah Hirsig. The Magical Diary of Babalon, September 25 to October 28, 1924*”, 1924, Yorke OSD2, Warburg.
389. См. например: Leah Hirsig, “Letters from Leah Hirsig to A.C., Norman Mudd, Jane Wolfe, Ninette Shumway, Dorothy Olsen”, Yorke OSD11, Warburg.
390. Он также написал *Liber Samekh*, призыв Святого Ангела-Хранителя, для своего ученика Фрэнка Беннета. Keith Richmond *Progradior & the Beast: Frank Bennett & Aleister Crowley* (London: Neptune Press, 2004), 177. В этом ритуале упоминается Бабалон. Aleister Crowley, “*Liber Samekh. Theurgia Goetia Summa (Congressus Cum Daemone) sub figura*

- DCCC”, в Aleister Crowley, *Magick: Liber ABA*, под ред. Hymenaeus Beta (York Beach, ME: S. Weiser, 1994), 506.
391. Crowley, *Magical and Philosophical*, 120. Эта модель включает в себя метафоры электричества и магнетизма, подобные тем, которых придерживались некоторые философы-романтики XIX века; см. например: Gunnar Eriksson, *Romantikens världsbild speglad i 1800-talets svenska vetenskap* (Halmstad: Wahlström & Widstrand, 1969). Кроули также связывает Нюит с материей и Хадита с движением. Crowley, *Magical and Philosophical*, 183. В более позднем тексте он связывает Нуит и Хадита с центробежными и центростремительными силами. Crowley, *Magick without*, 251–252.
392. Crowley, *Magical and Philosophical*, 183.
393. Там же, 103.
394. Там же.
395. Там же, 104. См. обсуждение карты Сила в главе 3.
396. Там же, 261. Как упоминалось выше, Кроули сравнивал Хирсиг с Иштар и Семирамидой. Crowley, *Magical Record*, 230. Это отождествление Алой Женщины с Семирамидой, вероятно, было навеяно «Двумя Вавилонами» Хислопа.
397. Crowley, *Magical and Philosophical*, 282.
398. Там же.
399. Там же, 283.
400. Там же.
401. Там же, 283.
402. Там же, 284.
403. Там же.
404. Там же. Ср. Walkowitz, “Male”.
405. Crowley, *Magical and Philosophical*, 284.
406. Там же, 286.
407. Рассуждения Кроули о женской сексуальности в «Новом комментарии» имеют сходство с идеями, выраженными в полемическом журнале *The Freewoman*, а также в анархистском периодическом издании *Lucifer* в конце 19-го — начале 20-го веков. См. Bland, “Heterosexuality”; Silberman, “Perfect”.
408. Crowley, *Magical and Philosophical*, 286.
409. Там же, 284.
410. Там же, 286. Также см. Crowley, *Confessions*, 402. Однако Кроули использовал сексуальную магию с проститутками на протяжении большей части своей жизни. Ср. Bogdan, “Challenging”, 220.
411. Crowley, *Magical and Philosophical*, 285–286.
412. Там же, 287.
413. Crowley, “*Cephaloedum*”. Спустя десятилетия он назвал ее «самой надуманной и непонятной чушью из когда-либо сочиненных». Кроули в письме Элизе М. Батлер от 1 апреля 1946 г., цитируемом в Hymenaeus Beta, «Предисловие», в Aleister Crowley, *The Law Is for All: The Authorized Popular Commentary on Liber AL vel Legissub figura CCXX The Book of the Law*, под ред. Louis Wilkinson и Hymenaeus Beta (Tempe, AZ: New

- Falcon Publications, 1996), 7–12. Тем не менее, его прото-феминистские аргументы, вероятно, повлияли на Джека Парсонса (см. Главу 5).
414. В то время ученики Кроули Джейн Вулф и Норман Мадд отметили, что Хирсиг сказала им, что Кроули вел себя по отношению к ней собственнически. Jane Wolfe, *Cefalu Diaries: The Cefalu Diaries 1920–1923. With Commentary by Aleister Crowley*, под ред. David Shoemaker (Sacramento, CA: College of Thelema of Northern California, 2008), 129. Мадд предположил, что заявление в AL III: 44 о том, что Алая Женщина должна быть «прелюбодейной», могло иметь юридическое значение; он хотел жениться на Хирсиг, чтобы она могла реализовать свой потенциал, занимаясь адюльтером с Кроули. Кроули это не убедило, и он отправил Мадда в магическую отставку. Norman Mudd, “Norman Mudd’s Diary for 1923”, 1923, Yorke OSDD6, Warburg; Norman Mudd, “Diary of Norman Mudd 1 September — 8 October 1923”, 1923, Yorke OSDD6a, Warburg.
 415. Leah Hirsig, “Diary of Leah Hirsig, including Alostrael’s Visions’, *Magical Diary of Alostrael 31–666–31*’, ‘New Magical Record’, and ‘Preliminary Invocation’”, 29, октября 1923 г.— 27, 1924 декабря 1924 г., Yorke OSDD1, Warburg; Leah Hirsig, “Diary of Leah Hirsig: *Magical Diary of Babalon*”, 1924, Yorke OSDD2, Warburg.
 416. Crowley, *Magick: Liber ABA*, 202.
 417. Кроули был заинтересован в создании своего собственного Таро по крайней мере с 1920 года, о чем свидетельствуют художественные работы, созданных Кроули во время его пребывания в аббатстве Телема. Marco Pasi, “Aleister Crowley, Painting, and the Works from the Palermo Collection”, *Abraxas: International Journal of Esoteric Studies* 3 (2015): 65–77. Работы представлены в Marco Pasi, “An Inventory of the Palermo Collection”, *Abraxas: International Journal of Esoteric Studies* 3 (2015): 78–81.
 418. Cp. Helen Farley, *Cultural History of Tarot: From Entertainment to Esotericism* (London: I. B. Tauris, 2009), особенно — 137–142.
 419. Crowley, Thoth, 92.
 420. Там же, 93–94.
 421. Там же, 94.
 422. Там же, 95.
 423. Там же.
 424. AL I:15–16.
 425. Crowley, Thoth, 95.
 426. Там же, 93.
 427. См. например: Crowley, *Magick without*, 43; Crowley, “AGAPE”.
 428. Подобные идеи также высказывались другими оккультистами примерно в это время. См. например: Dixon, *Divine*, 159.
 429. Crowley, *Magical Record*, 112.
 430. Crowley, *Confessions*, 96.
 431. Там же, 97.
 432. Там же, 142–143.
 433. Там же, 370.

- 434. Crowley, *Magick: Liber ABA*, 149.
- 435. Там же, 248.
- 436. Urban, *Magia*, 135.
- 437. Например, Crowley, *Confessions*, 45; Crowley, *Commentaries to the Holy Books*, 202–203. Ср. Owen, *Place*, 108–112; 212–215.
- 438. См. противоположную точку зрения в Reis, “The Devil”.
- 439. Crowley, *Magical Record*, 234.
- 440. Butler, *Undoing*, 19–20.
- 441. Urban, *Magia*, 260.
- 442. Mara Kalnins, “Introduction”, в D. H. Lawrence, *Apocalypse and the Writings on Revelation*, под ред. Mara Kalnins (London: Penguin Books, 1995), 11–32.
- 443. Frederick Carter, *The Dragon of Revelation: Introduced by D. H. Lawrence* (Essex House, Thame: I-H-O Books, 2002), 97.
- 444. Carter, *Dragon*, 140.
- 445. Там же, 142. Meretrix (лат.) — проститутка в древнем Риме.
- 446. Там же, 114. В Библии Раав — иерихонская проститутка, помогавшая израильтянам. Иисуса Навина 2 [KJV].
- 447. Kalnins, “Introduction”. Лоуренс прочитал ряд книг по эзотерике и оккультизму, хотя сочинения Блаватской его не впечатлили. Kalnins, “Introduction”, 13.
- 448. Lawrence, *Apocalypse*, 121.

Глава 5

Ее знамя развернуто

Бабалон и Алые феминности в произведениях Джека Парсонса

В конце концов, другое имя Армагеддона не будет написано до утра Рагнарока, когда, наконец, Ее знамя развернется перед армиями. ... Я знаю, что Бабалон воплощена на Земле в данный момент, хотя я не знаю где и как кто.¹

Джон «Джек» Уайтсайд Парсонс (1914–1952) — один из самых легендарных персонажей современного оккультизма. Ракетостроитель, поэт и полиаморный протофеминист; его бурная жизнь и магическая карьера стали предметом по крайней мере двух биографий и одного телесериала.² Один из первых последователей Телемы и страстный, хотя и неортодоксальный исследователь работ Кроули, Парсонс по-своему интерпретировал Бабалон, занимавшую центральную роль в его мировоззрении. Склонный к либертарианскому социализму, любитель фантастики и мифологии, обладающий феминистскими наклонностями, Парсонс понимал Бабалон как кровожадную революционерку, живую мессию, типичную женщину нового эона и богиню ведьмовства. Цель этой главы — проанализировать, как женственность выражается и обсуждается в интерпретации Бабалон Парсонса. Начав с биографического обзора, я продолжу проследивать интерпретации Бабалон Парсонса, от его записей о так называемой работе Бабалон, проводившейся в 1945–1946 годах, до «Песен для женщины-ведьмы», сборника стихов, написанных для его жены и магической партнерши Марджори Кэмерон между 1946 и 1952 годами.

От одинокого детства до оккультного *enfant terrible*: Джек Парсонс (1914–1945)

Джон Уайтсайд Парсонс родился 2 октября 1914 года. Парсонс был воспитан матерью Рут Уайтсайд и бабушкой и дедушкой по материнской линии, Уолтером и Кэрри, в Южной Калифорнии, в частности, в богатом

пригороде Пасадены. Богатый человек, Уолтер купил большой особняк на Орандж-Гроув авеню, известной как «улица миллионеров».³ Заядлый читатель, мальчик Парсонс жадно поглощал всевозможную литературу, особенно эпические сказки, мифологию и научно-фантастическую литературу.⁴ В подростковом возрасте Парсонс начал экспериментировать с ракетами со своим школьным другом Эдом Форманом (1912–1973), который разделял его энтузиазм в отношении научной фантастики. Несмотря на отсутствие квалификации, Форман и Парсонс, в конце концов, начали сотрудничать с Фрэнком Малиной (1912–1981), аспирантом Калифорнийского технологического института, проводя неофициальные эксперименты с целью разработки функционирующих ракет.⁵ Парсонс, Форман и Малина заручились поддержкой легендарного ученого Теодора фон Кармана (1881–1963), который позволил медленно развивающейся группе энтузиастов проводить эксперименты в университетском городке.⁶ Группа ракетчиков в конце концов основала Лабораторию реактивного движения (JPL), сыгравшую ключевую роль в американской космической программе. Вклад Парсонса был очень важен для разработки технологии, позволившей совершить посадку на Луну.⁷

Во взрослом возрасте Парсонс погрузился в плавильный котел альтернативной религиозности Южной Калифорнии начала двадцатого века.⁸ Ранее, прочитав *Konx om Pax* (1907) Алистера Кроули, Парсонс, похоже, был привлечен Телемой в начале 1930-х годов.⁹ В январе 1939 года Парсонс был приглашен на гностическую мессу в лагерь «Агапе» Ordo Templi Orientis (ОТО) в Лос-Анджелесе, проводившуюся под руководством Регины Каль (1891–1945) и Уилфреда Т. Смита (1885–1957).¹⁰ С благословения Кроули Смит зарегистрировал и оформил Церковь Телемы, учредив орган ОТО в 1934 году. Его первое собрание состоялось 21 сентября 1935 года.¹¹ Кроули надеялся, что Смит сможет извлечь выгоду из увлечения альтернативными религиями в Лос-Анджелесе и снискать расположение богатых благотворителей. Однако, к его ужасу, группа Смита привлекала, в основном, представителей богемы, актеров, художников, писателей, музыкантов и ученых.¹²

Интерес Парсонса к Телеме и Кроули со временем рос, и Смит стал для него близким другом и «отцом».¹³ К концу 1939 года Парсонс собрал впечатляющую коллекцию книг Кроули.¹⁴ 15 февраля 1941 года Джек и его жена Хелен (1910–2003) были официально инициированы в ОТО, и в том же году Джек присоединился к А.А.А. под опекой Смита.¹⁵ Парсонс погрузился в дела Ордена, щедро помогая Кроули. К апрелю 1941 года он каждые две недели руководил дискуссионными группами о Телеме.¹⁶ И все же отношения внутри ОТО не были гладкими. Следуя пропаганде свободных сексуальных отношений Кроули, многие члены ложи практиковали немоногамию. Когда Парсонс завязал роман с младшей сестрой Хелен — Сарой Нортруп (1924–1997), она же Бетти — Хелен начала роман со Смитом.¹⁷

В 1942 году по предложению Парсонса «Агапе» переместился в Пасадену, разместившись в величественном особняке на Орандж-Гроув, 1003.¹⁸ В июне 1942 года калифорнийский ОТО был назван «Ложей Агапе».¹⁹ Из-за разногласий, вызванных расследованием ФБР, сокращением ежемесячных

вносов в пользу Кроули и противоречиями, вызванными употреблением наркотиков и обменом партнерами, Смиту было приказано уйти с поста мастера ложи весной 1943 года. Его сменил Парсонс.²⁰

«Пламя есть Наша Госпожа»: работа Бабалон

В 1945 году в особняк ложи приехал Л. Рон Хаббард (1911–1986), плодовитый писатель-фантаст и будущий основатель Церкви Саентологии. Хотя Парсонсу сразу понравился его новый арендатор, их товарищеские отношения усложнились, когда Бетти Нортруп влюбилась в Хаббарда.²¹ Карьера Парсонса переживала спад. Отчасти благодаря новаторским открытиям Парсонса и его коллег из «Калифорнийского технологического института» ракетная техника стала признанной наукой, а из-за неортодоксальных методов и отсутствия формальных полномочий Парсонса казался обузой.²²

Итак, Парсонс погрузился в магию. Утверждая, что с детства он был заинтригован колдовством и темной магией, Парсонс настаивал, что он успешно призвал Сатану в возрасте 13 лет.²³ На этот раз он попросил помощи у своего друга детства Формана, и они начали проводить экспериментальные ритуалы. Неортодоксальные действия Парсонса, похоже, беспокоили других членов ложи. 25 октября 1945 года обеспокоенная Джейн Вулф написала:

Происходит что-то странное ... Джек влюблен в колдовство, хунфорт, вуду. С самого начала он всегда хотел что-то вызвать — несмотря ни на что; я склонна думать так, поскольку он добился результата.²⁴

Другой член ложи, Рой Леффингвелл, предположил, что Джек участвовал в странных магических действиях, в том числе invoцировал магические силы в статуетки с намерением продавать их.²⁵ В течение этого периода Парсонс также начал проводить серию заклинаний, чтобы получить ритуальную партнершу или духа-помощника.²⁶ Убеденный, что Хаббард обладал особой магической чувствительностью, Парсонс вскоре пригласил последнего принять участие. Парсонс ежедневно выполнял заклинания с 4 по 18 января 1946 года, записывая о ряде мелких аварий, пожаров и, вроде бы, благоприятных метеорологических явлений. 18 января эти двое отправились в пустыню Мохаве, остановившись в любимом месте Парсонса на пересечении двух линий электропередач. На закате Парсонс почувствовал, что работа завершена. Он вернулся домой и обнаружил на пороге молодую женщину, которая приехала по объявлению об аренде.²⁷

Этой женщиной была 24-летняя Марджори Кэмерон (1922–1995) из Белл-Плейн, штат Айова, в прошлом волонтерка ВМС США, которая работала картографкой во время Второй мировой войны.²⁸ Биограф Парсонса Джордж Пендл, предполагает, что эта высокая и яркая молодая женщина с ярко-рыжими волосами, напомнила Парсонсу Эйприл Белл, зловещую,

но неотразимую главную героиню и роковую женщину из фантастического романа Джека Уильямсона «Темнее, чем вы думаете», который Парсонс читал и любил.²⁹ Впервые роман был опубликован в 1940 году; его главный герой Уилл Барби узнает о существовании древней тайной расы ведьм-оборотней, ожидающих грядущего мессию, известного как Дитя Ночи.³⁰ Основные линии мужчины-искателя, играющего решающую роль в судьбе человечества, и рыжеволосой инициатрикс рядом с ним, похоже, очаровали Парсонса.

Парсонс мгновенно влюбился в Кэмерон, рассматривая ее как своего духа-помощника и описывая ее как женщину «типа воздух огня, с медно-рыжими волосами, пылкую и утонченную, решительную и упрямую, искреннюю и порочную, наделенную яркой индивидуальностью, талантливую и умную».³¹ Влечение было взаимным, и следующие несколько недель пара провела вместе в постели. Описывая их занятия в более технических терминах, Парсонс пишет: «В период с 19 января по 27 февраля я призвал Богиню БАБАЛОН с помощью моей магической партнерши, как и положено по одному из моих рангов».³² Похоже, это отсылка к IX° ОТО, связанному с гетеросексуальной сексуальной магией. Кэмерон, которая в то время мало интересовалась оккультизмом, не особо интересовалась смыслом работы.³³

Как уже говорилось ранее, Кроули в некоторых работах концептуализировал Алуию Женщину как человеческое воплощение Бабалон. Однако Парсонс, похоже, пошел еще дальше, стремясь волшебным образом осуществить физическую манифестацию Бабалон на Земле.³⁴ Эта женщина, телемитская мессия, освободит мир и уравновесит энергии Эона Гора, который Парсонс считал неустойчивым и хаотичным, связанным с властью, насилием и энергией.³⁵ И наоборот, он приравнивал силу Бабалон к «любви, пониманию и дионисийской свободе».³⁶ Однако, как станет очевидно, Парсонс интерпретировал Бабалон не просто как добродушное женское дополнение к Ра-Хор-Хуит, а как самостоятельную жестокую и могущественную фигуру.

Говорящая Богиня: дочь Бабалон и древние шабаши в Liber 49

28 февраля 1946 года Парсонс вернулся в пустыню один, чтобы призвать Бабалон. Парсонс отмечает, что его одолело «присутствие богини», которая приказала ему записать текст под ее диктовку. Рукопись, получившая название Liber 49, состоит из 77 стихов, из которых стихи с 5 по 8 потеряны. Эта книга называет саму себя «четвертой частью “Книги Закона”».³⁷ Как и *Liber AL*, Liber 49 — это апокалиптический текст. Она начинается с повествования от лица «Я», называющей себя Бабалон, провозглашающей ее неизбежную манифестацию, заявляющей, что она «обретет плоть и пребудет среди людей» как «коварная песня, трубный глас в судилищах, знамя пред армиями».³⁸ Как в *Liber AL*, особенно в третьей главе, это надвигающееся воплощение отождествляется с катастрофическими изменениями. Бабалон наставляет Парсонса о его роли в ее приходе, заявляя, что его самопожертвование обеспечит ее манифестацию:

Предложи как жертву, все, что ты есть и все, что есть у тебя, мне на алтарь, не утаив ничего [sic]. И ты будешь сражен, полный горестей, и после того пребудешь изгоем и проклятым, одиноким странником в местах мерзостных.³⁹

Это зловещее провозглашение напоминает концептуализацию пересечения Бездны Кроули, а Liber 49, подобная работам Кроули, продолжает объединять идеи Бабалон, крови и смерти. Однако Liber 49 и остальные записи Парсонса, описывающие его последующие ритуальные попытки проявить богиню, по-видимому, намекают на более буквальное толкование этих понятий.

Бабалон приказывает Парсонсу подготовить ритуальный алтарь и создать религиозный талисман. Он должен добыть медный диск и нарисовать на нем семиконечную звезду Бабалон золотом на синем фоне.⁴⁰ Затем «Я» описывает свою будущую манифестацию, заявляя, что Парсонс должен дожидаться, пока она заявит о себе:

Пусть станет она посвященной, священной, кровь к крови, сердце к сердцу, душа в душу, единые волей. ... И она будет блуждать в колдовском лесу, в Ночи Пана, и познает тайны Козла и Змеи, и детей, которые скрыты вдали.⁴¹

Еще раз подчеркивается, что Парсонс предоставит «слезы и кровь», необходимые для достижения этой цели, которая для Бабалон является «неописуемым экстазом и агонией [sic]». Бабалон заявляет, что ее человеческий сосуд, который она называет своей дочерью, будет иметь «капитанов и адептов у себя в услужении»; что она «проникнется всем мудрым, незыблемым и превосходным»; и она «будет властвовать над всеми людьми, и превосходными вещами, и королями, и капитанами, и тайными служителями, и все они будут в ее распоряжении».⁴² Подчеркивается, что дочь пойдет не торным путем:

36. ...ко мне не приходят по дорогам прямым и торным, по дорогам рассудка, но приходят ко мне дорогами дикими, свободным путем орла и окольной тропой змеи, непрямыми дорогами неизвестности, которых без счету.

37. Ибо я — БАБАЛОН, и она моя дочь, единственная, и не должно быть других женщин, подобных ей.

40. Призови же меня, моя дочь, и я приду к тебе. Ты наполнишься силой моей и пламенем, моя страсть и мощь охватят тебя и воодушевят; мой голос, звучащий в тебе, будет судить народы.

41. Никто не посмеет сопротивляться тебе, той, которую я люблю. Пусть они называют тебя блудницей и шлюхой, бесстыжей, фальшивой и злой, эти слова должны стать кровью на их устах и прахом потом.⁴³

Вспоминая акцент Иригарей на отношениях матери и дочери, стоит отметить, что Liber 49 отмечает Бабалон как материнскую фигуру, не столько

как «мать всех нас», как в Liber XV Кроули, сколько как мать дочери в конкретном смысле.⁴⁴ Дочь Бабалон играет роль, аналогичную роли в *Liber AL*, как мессианская фигура, избранная богами. Подчеркивается, что дочь Бабалон будет вызывать возмущение и называться шлюхой, блудницей и бестыдницей, связывая это человеческое воплощение с феминностью-изгоем. Неоднократно утверждается, что дочь Бабалон будет чрезвычайно могущественной, и что ее враги не смогут остановить ее.

Далее следует обращение к Парсонсу, в котором чередуются агрессивные и любовные тона. Адепт Бабалон (то есть Парсонс) будет «распят в логове Василиска», и ему сказано: «Твои слезы, твой пот, твоя кровь, твое семя, твоя любовь, твоя вера дадут результат. Ах, я осушу тебя как чашу, посвященную мне, БАБАЛОН».⁴⁵ Хотя это зловещее заявление, по-видимому, намекает на метафорическое понятие слива своей «крови» в чашу Бабалон, Liber 49, похоже, подразумевает, что Парсонс сделает это для блага Бабалон, а не для своего собственного посвящения. Это заявление подтверждает предположение, что Парсонс, как ожидается, прольет свою настоящую кровь. Тем не менее, Бабалон также проявляется как активно принимающий и желающий женский субъект, взывая к Парсонсу:

Ряди тебя я пройду через пламя Ада, прокусывая от боли свой язык. Дай мне обладать тобой, обнаженным и жаждущим меня, взывающим к моему имени. Дай мне принять всю твою мужественность в Чашу мою, оргазм за оргазмом, наслаждение за наслаждением. Да, вместе мы победим и смерть, и Ад.⁴⁶

Liber 49 основывается на представлениях о ведьмовстве эпохи романтизма. В стихах 64–77 Бабалон обращается к своим «детям», предположительно к тем, кто осуществит ее видение на земле. Она наставляет их «собираться как в старину, в ковены», «собираться вместе тайно, обнаженными и бесстыжими, и наслаждаться».

Создавайте свои заклинания так, как написано в моей книге, занимаясь тайно, вызывая высшие чары. Создавайте свои образы, и зелья, и снадобья, и амулеты, работайте с пауками и змеями, и мелкими существами, что движутся в темноте, это — ваша работа. ... Вот этот путь звезды, звезды. Ярко пылает луна, колдовская луна. Ты затаился, ты изгой, ты проклят и презираем, хоть ты и собирал прежде посвященных для обрядов моих под луной. Ты свободен, дик, неприручен, ты бредешь теперь одинокий и в несчастье.⁴⁷

Эти отрывки отсылают нас к популярной мифологии о ведьмах. Представления о тайных и социально губительных шабашах ведьм, практикующих древние ритуалы при лунном свете, были увековечены рядом антропологов-любителей и историков в девятнадцатом и начале двадцатого веков. Яркие примеры, которые, по-видимому, повлияли на Парсонса, включают «Култ ведьм в Западной Европе» (1921 г.) Маргарет Мюррей, «Арадию» (1899 г.) Чарльза Лиланда и *La Sorcière* Жюль Мишле (1862 г.).

После 1946 года колдовство становилось все более важным в мировоззрении Парсонса, и я вернусь к этому вопросу в следующем разделе.

Мотив Бабалон как женского начала, телемитской мессии, пришедшей на Землю, чтобы принести божественный суд и возмездие, подчеркивается завуалированными намеками на библейский язык, где Бабалон заявляет:

Не прекращайте молотить пшеницу и давить виноград, пока правда обо мне не станет известна хотя бы немногим людям. Но вы, кто не принимает, вы, кто смотрит дальше, протяните руки, дети мои, и пожнете мир в час вашей жатвы.⁴⁸

Этот отрывок похож на несколько отрывков из Библии, где божественное наказание связано с молотилом, сбором урожая и жатвой, и он напоминает третью главу *Liber AL*, посвященную Ра-Хор-Хуиту.⁴⁹ Триумфальный и воинственный тон текста, очевидно, подразумевает толкование Бабалон как телемитского эквивалента Второго пришествия Христа.⁵⁰ Liber 49 заканчивается победным призывом Бабалон к своим детям, в котором она объявляет о своей победе, заявляя: «Мой смех — пьяный смех булдницы в доме экстаза».

Поместите мою звезду на свои знамена, и идите вперед, радуясь и побеждая. Никто не откажет вам, и никто не устоит перед вами. Призывайте меня, взывайте ко мне, молитесь мне в своих собраниях и ритуалах, зовите меня в вашей любви и сражайтесь во имя меня — БАБАЛОН...⁵¹

Поразительным аспектом Liber 49 является идея о том, что Бабалон спускается на Землю, чтобы освободить человечество в качестве женской мессианской фигуры, которой суждено превзойти самого Парсонса. Бабалон приписываются черты и роли, которые бросают вызов иерархическим комплексам мужественности и женственности. Она не целомудренная и не заботливая, а жестокая и похотливая военачальница армии.

Liber 49 тематически перекликается с «Видением» в акценте на Бабалон как на богине любви и уничтожения. Однако текст Парсонса расходится с работами Кроули в том, что он последовательно рассказывается от лица Бабалон. В тексте не делается особого акцента на пересечении Бездны, а также на образе женственности Бабалон как на том, что эротически разрушается; Кроули же толковал модальность принятия как требуемую от всех ищущих. Вместо этого текст Парсонса более четко фокусируется на Бабалон как божественном женском завоевателе и эротическом разрушителе, внешнем по отношению к мужчине-магу. Отношения Бабалон с ее дочерью выражаются в терминах любви, близости и отождествления, тогда как отношения Парсонса с богиней выражаются в терминах плотской страсти и преданности. Liber 49 не рассматривает человеческое воплощение Бабалон как зависимое от ее отношения к Кроули или к любому магу-мужчине. Хотя в тексте выражается эротическая динамика между Бабалон и Парсонсом, совместные усилия которых обеспечат пришествие дочери богини, ценность Парсонса, похоже, зависит от его полезности для нее, а не наоборот.

Прекрасная и ужасная: завершение работы Бабалон

Получив Liber 49, Парсонс установил алтарь в соответствии с инструкциями. Хаббард, которого не было в городе, вернулся 2 марта, и они продолжили работу. Одетый в белое и с лампой в руках, Хаббард продолжал действовать как писец, в то время как Парсонс, одетый в черный плащ с капюшоном, с чашей и кинжалом, руководил операцией. Примерно в 8 часов вечера Хаббард начал диктовать, а Парсонс записывал, используя ряд призывов, как оригинальных, так и заимствованных из работы Кроули. Цель двух мужчин заключалась в том, чтобы осуществить материальное воплощение богини, согласно ее инструкциям.

С Хаббардом в качестве медиума, в эту и следующую ночь, Парсонс записал дальнейшие сообщения от Бабалон, которые были одновременно зловещими и чувственными. Медиум Хаббард сообщил Парсонсу: «Нарушение влечет смерть», описывая Бабалон таким образом: «Она пламя жизни, сила тьмы, она уничтожает взглядом, она может забрать твою душу. Она питается человеческими смертями. Прекрасное — Ужасное». Заметно напряженный, Хаббард продиктовал дальнейшие ритуальные инструкции, велел Парсонсу зажечь свечу на алтаре Бабалон, и сказал: «Пламя есть наша Госпожа, пламя ее волосы. Я есть пламя». Парсонсу велено принести в жертву часть своей крови на алтаре и подготовить три вопроса для богини.⁵² Хаббард неоднократно подчеркивал, что добровольное самопожертвование Парсонса обеспечит физическое воплощение богини, и 2 марта Парсонс записывает следующие инструкции:

Покажись Нашей Госпоже; посвети свои органы Ей, посвети Ей свое сердце, посвети Ей свой разум, посвети Ей свою душу, ибо Она должна поглотить тебя, и ты станешь живым пламенем, прежде чем Она воплотится. ... Это одиноко, это ужасно.⁵³

Этот отрывок значительно опирается на тему эротического разрушения, подчеркивая, что Парсонс должен позволить Бабалон поглотить его. Идея Бабалон как эротической разрушительницы и того, что Парсонс должен подчиниться ради ее блага, дестабилизирует обычную дихотомию мужественности как покорителя и женственности как эротически разрушаемой. Однако, как отмечалось в предыдущем обсуждении, понятия, связанные со смертью и уничтожением, по-видимому, интерпретируются в трудах Парсонса более буквально.

После того, как Хаббард перестал диктовать, Парсонс приступил к выполнению ритуалов в соответствии с полученными инструкциями. Они включали отрывки из гностической мессы, в том числе речь жрицы из-за завесы, которую, по описанию, произносит «Бабалон». Неясно, кто выполнял эту роль. Отрывки из 12-го Этира Видения, поэмы Кроули «Тангейзер» (1902 г.) и седьмого енохианского ключа (который Парсонс называет «Зов Седьмого Эира») также использовались в качестве заклинаний.⁵⁴ Ритуал включал в себя оригинальный призыв Парсонса:

О, БАБАЛОН, возлюбленная БАБАЛОН, явись теперь, освяти причастие, овладей этой святыней. Возьми меня сейчас же! Дай мне опьянеть от вина твоего распутства; пусть поцелуй твои расточат меня до смерти. Прими эту жертву, принесенную с радостью!⁵⁵

Этот призыв явно навеян похожим текстом 12-го Этира «Видения», он дополнительно подчеркивает мотив мужского желания эротического разрушения в союзе с «фаллической» женственностью.⁵⁶ В дальнейшей передаче информации, записанной в «Книге Бабалон», в описании ритуалов Парсонса, подчеркивается тематическое пересечение смерти, опьянения и эротики, и по мере того, как ритуалы продолжались, Парсонс вспоминает, что ощущал «присутствие невыразимо мучительное и желанное». В полночь он задает заранее подготовленные вопросы, спрашивая, как ему следует призвать богиню и выяснить личность ее человеческого сосуда. Парсонс получает инструкцию: «...призови меня чувственно со всей своей страстью. Таким образом, ты проникнешься моим желанием и увеличишь мою реальность в мире». Относительно личности человеческого воплощения: «Не беспокойся об этом. Это тебя не касается. Я обеспечу средство, я дам тебе знамение и знаки».⁵⁷

Следующей ночью, 3 марта, Парсонс и Хаббард получают дальнейшие инструкции от богини, называющей себя «всемилоостивейшей Госпожи Ночи ... похотливой и распутной Госпожой БАБАЛОН». Парсонса — через Хаббарда — спросили, готов ли он пожертвовать своей жизнью ради этого дела: «Смертность. Мы не просили этого ни у кого, и никогда не попросим. Даже сейчас мы сомневаемся в твоей вере. ... Остерегайся, если ты снова оступишься, мы несомненно убьем тебя».⁵⁸ Опять же, это утверждение передает образ более буквального самопожертвования, чем мистическое растворение субъектности, о котором говорится в «Видении». Запись также изображает Парсонса и Бабалон как любовников (противоположного пола). Подобно описанным в дневнике сексуальным фантазиям Кроули о Бабалон, Парсонсу предлагается визуализировать Бабалон как человеческую любовницу:

Представь себя как сокрытое сияние, желанное Богине, возлюбленной. Представь, как Она приближается к тебе. Заклучи Ее в объятия, построй Ее поцелуями. Думай о непристойных похотливых вещах, которые ты сможешь совершить.⁵⁹

В этом отрывке богиня фигурирует как объект сексуального желания, инструктируя Парсонса рассматривать себя как человека, которого она желает и любит.

Ты, как человек и как бог, рассеял по земле и небесам много любовей, вспомни их, сосредоточься, освяти каждую женщину, которой ты обладал. Помни о них, думай о них, помести их в БАБАЛОН, приведи их в БАБАЛОН, каждую, одну за другой, пока пламя похоти не запылывает. ... Затем размышляй о своем желании, раз-

мышляй о Ней. ... Вспомни каждый миг сладострастия, каждый день вожделения [sic].⁶⁰

Части текста метафорически отображают отношения между Бабалон и Парсонсом как между гетеросексуальными любовниками, жаждущими друг друга. Парсонсу говорится: «Ты есть бог. Держи себя перед этим алтарем как один бог перед другим», а в нескольких частях текста Бабалон выражает свое желание по отношению к нему. В то время как процитированные отрывки, кажется, представляют Парсонса и Бабалон как равноправных любовников, другие подразумевают более иерархические отношения с богиней как эротическим разрушителем.

Запись работы Бабалон заканчивается оригинальной поэмой «Рождение Бабалон», обращением к богине на революционные и воинственные темы. В ней описывается, что лик Бога «помрачнел», как «страшная рубиновая звезда», возвещающая о манифестации Бабалон. Бледный патриархальный Бог описан как противоположность полнокровной, воплощенной богини, которая «плоть обрела, дабы вас, венценосцы, судить. Короли трепещите, ибо это начало финала. Родилась БАБАЛОН».⁶¹ Словесные образы стихотворения жестоки, и Парсонс, от лица которого происходит повествование, описывает, как он дал «костный мозг, слезы, пот, и кровь» чтобы она обрела плоть.

Я ходил три ночи, ходил три дня,
Отчаяньем, горем полн.
И отдал все, что было внутри меня,
Кровь и слезы и пот.
Я отдал мое сердце, мою любовь,
Я наполнил кровью Грааль.
Красным вином истекает давно
В братский потир печаль.
Повсюду слышны звуки смерти,
И молитвы, и стали стон
Раздаются в лихой круговерти
В день рождения Бабалон.⁶²

Пришествие Бабалон описано в терминах социальных потрясений и раздоров, где богиня представлена как революционерка, которая сеет хаос среди царей, жрецов и самого Бога.

Судную книгу раскрыл Судия,
И увидел там сам себя.
И милость Творца и вина Отца
Стали явственны до конца.
Попы схватили его подол,
Измазали кровью лен.
А грешники ада разбили пол,
И праведных тащат вон.⁶³

Учитывая описание Бабалон как угрозы мирским и религиозным (мужским) властям, неудивительно, что стихотворение продолжает возвышение феминности-изгоя.

Бабалон слишком прекрасна,
Чтобы смертный почуял страх.
И спряталась не напрасно
Она в ночных небесах.
Бабалон облеклась в одежды греха,
Сердце отдав кабану.
Налив вино для святых в меха –
Тех, кто любит ее одну.
Но сейчас разодрана ночи тьма
И упали одежды греха.
Обнаженной бритвой стоит она,
Огненна и тиха.⁶⁴

В стихе объявляется предполагаемый успех ритуалов Парсонса. Утверждается, что Бабалон воплотился в человеческую женщину, «забыв о своем высоком положении». Хотя «за нею и ад, и гибель», «сердце ее пылает». Голос этой красивой и воинственной женщины описывается как «приговор», он «грядет сокрушить неправду».

Стих продолжает описывать сексуально вождеющую, напористую и агрессивную женщину как женский идеал. В заключительных строках Бабалон в человеческом обличье описана как сексуально вождеющий женский субъект и сотериологическая эротическая разрушительница, спустившаяся на землю, чтобы освободить человечество от социальных и религиозных табу и ограничений:

Обнаженной жрицы прекрасен стон
В день рождения Бабалон.
Смертной девой пришла сюда,
Забыв, что она — звезда.
Всю себя отдав до конца
Вверившись воле Отца.
Тленье и ад у нее внутри,
Но в глазах ее жизнь горит.
Смотри, как сердце ее парит,
А меч всех врагов сразит!
И голос крепок, чтоб дом сломать,
Что был прибежищем лжи.
Она разрушает камень как мать,
Чтоб ты на свободе жил!
Темницы рухнут, падет заслон
В день рождения Бабалон!⁶⁵

Хотя его неоднократно просили не беспокоиться о времени и месте проявления Бабалон, Парсонс, наконец, объявил операцию успешной, заявив, что богиня теперь воплотилась на земле в «какой-то живой женщине». ⁶⁶ 6 марта он написал Кроули возбужденно, но неопределенно, открывая только что он общался с «кем-то Святейшим и Прекрасным». ⁶⁷ Кроули проявил некоторый интерес, но предупредил Парсонса, чтобы он не увлекался результатами своей работы или страстью к своему предполагаемому духу-помощнику — Кэмерон. ⁶⁸ Однако Зверь, похоже, потерял веру в Парсонса, позже назвав их с Хаббардом эксперименты «идиотизмом». ⁶⁹ Остальные члены Ложы Агапе тоже были настроены неоднозначно. Пару месяцев спустя Джейн Вулф написала:

Я так хотела, чтобы эта материализация произошла, я действовала так, как если бы она произошла, если не благодаря усилиям Джека, то, несомненно, благодаря работе кого-то другого: принятая утверждение, что существует Та, кто ищет воплощение [sic]. ⁷⁰

Спустя годы Карл Дж. Гермер (1881–1962) — преемник Кроули на посту главы ОТО — написал, что он всегда интересовался работой Парсонса и Хаббарда, отзываясь о записи работы Бабалон как о «вполне вероятно подлинной». ⁷¹

Говорящая Бабалон: гетеросексуальная жертва и Богиня мира

В записях работы Бабалон отношения последователей богини с ней описаны как гетеросексуальный роман между Бабалон как эротической разрушительницей и Парсонсом как добровольной жертвой, который предлагает себя, чтобы обеспечить ее будущую манифестацию. И напротив, в Liber 49 к дочери Бабалон он обращается в нежном, но не эротическом тоне, и она предсказывается как женщина-мессия, воспламененная силой богини. Нет никаких угроз жизни или благополучию дочери Бабалон.

Эссе под названием «Звезда Бабалон», включенное в состав «Книги Бабалон», но, скорее всего, написанное несколькими годами позже, подробно описывает роль Бабалон в мировоззрении Парсонса, делая более сильный акцент на переходе через Бездну. ⁷² Подобно Кроули, Парсонс представляет Бабалон как нечто за пределами рационального понимания, заявляя: «Не помогут ни хитрость, ни мудрость, ни даже воля, а только понимание и пассивная любовь». ⁷³ Парсонс описывает встречу с Бабалон как начальное путешествие, в котором адепты, наконец, столкнутся с «темной матерью анархии и мерзостей» и будут лишены всей своей силы, полностью сдавшись. Он велит адепту поразмышлять о «женщине-демоине Лилит, пожирающей своих собственных детей, Кали — аватаре разрушения, Венере — отвратительной шлюхе» и понять, что все они едины с Бабалон. Он отмечает, что Бабалон «воплощается на земле в форме смертной женщины» и что она в конечном итоге «явится знаменем перед армиями и судом народов», но он не уверен в том, кто это

будет. Однако Парсонс также подчеркивает, что дух Бабалон пробуждается во всех женщинах:

Требование большей свободы, отказ как от мужа-тирана, так и от любителя детей, рост женской полигамии и лесбиянства — все это указывает на развитие нового типа женщины, у которой будет мужчина целиком или ни одного.⁷⁴

Интересно, что Парсонс позиционирует Бабалон как независимую сущность, а также как вдохновляющий принцип женского движения, связанный с предполагаемым ростом женской немоногамии и однополых желаний. Акцент на лесбийском желании, неразрывно связанном с Бабалон, является нововведением, которого нет в трудах Кроули.

В работе Парсонса богиня описывается как независимая и самоопределенная сущность, превосходящая по важности другие телемитские божества. Хотя Кроули, похоже, не верил, что Алые Женщины оставались божественными воплощениями после разрыва с ним, роль человеческого воплощения Бабалон в видении Парсонса намного превосходит его собственное посвящение и даже его смертную жизнь. Таким образом, женская ценность в большей степени трактуется как независимая от мужественности. Изображая Бабалон как божественную любовницу, революционерку и эротическую разрушительницу, «Книга Бабалон» описывает женственность, которая не сводится к отсутствию или инверсии мужественности. Хотя Парсонс во введении описывает Бабалон как дополнение к Гору, она, по-видимому, в действительности заменяет функцию бога-ястреба как предвестника новой эры через свою человеческую «дочь», которая выступает в роли воинственной версии пророка, определенной для Кроули в *Liber AL*.

Интерпретация Бабалон Парсонса уделяет меньше внимания значению женственности как показателю восприимчивости по сравнению с работами Кроули, уделяя больше внимания тому, что Уолдби назвал бы «фаллической» женственностью-разрушительницей. Бабалон описывается в терминах, традиционно связываемых с маскулинностью — у нее «тело воина... она экипирована для победы».⁷⁵ Интересно, что нагота Бабалон уподобляется клинку, что предполагает представление о женском теле как о проникающем и проницаемом, по своей сути. Неоднократно подчеркивая горячее стремление Парсонса к эротическому разрушению в ее руках, текст намекает на негегемонистскую версию гетеросексуальности, где женственность не только уничтожается, но и может оказывать «нежное насилие» в отношении других. Выступая как мать и возлюбленная, Бабалон обладает, по крайней мере, некоторыми аспектами, которые Иригарей считает обязательными для божественного женского начала, которые могут служить «горизонтом» для развития женской субъектности. Однако работа Парсонса показывает, что это божественное женское начало концептуализируется главным образом через мировоззрение мужчины-мага, и я вернусь к этому в своем заключительном обсуждении.

В закат с ее печатью: черное паломничество и восстание Антихриста

Работа Бабалон ознаменовала поворотный момент в магической карьере Парсонса. Спустя годы он написал Кэмерон: «Я должен был умереть тогда, у всех жизней была одна цель — учить и передавать».⁷⁶ После завершения операции он начал отдаляться от ОТО. В марте 1946 года он написал письмо членам ложи «Агапе», намекая на работу Бабалон и объявив о своих планах продать дом на Орандж-Гроув авеню, 1003. После того, как Хаббард и Бетти Нортруп сбежали со значительной частью сбережений Парсонса, он подал прошение об отставке Кроули, и тот принял ее.⁷⁷

Парсонс и Кэмерон поженились 19 октября 1946 года. Хотя время его пребывания в Ложе «Агапе» было позади, он, похоже, продолжал идентифицировать себя как телемита.⁷⁸ Также он начал обучать Кэмерон магии. Есть основания полагать, что Парсонс хотел наладить свои отношения с Кроули, попросив Кэмерон, которая путешествовала по Европе в 1947 году, навестить Зверя вместо него.⁷⁹ Однако здоровье Кроули ухудшалось, и он скончался 1 декабря в том же году, прежде чем Парсонс смог восстановить контакт с ним.

По мере развития холодной войны, Парсонс (как и многие его старые друзья и коллеги) подвергся расследованию ФБР из-за его прежнего интереса к социализму. В сентябре 1948 года он был лишен допуска к системе безопасности.⁸⁰ Отношения Кэмерон и Парсонса также ухудшились. Пара на время рассталась, и Кэмерон уехала в коммуну художников Сан-Мигель-де-Альенде в Мексике.⁸¹ В начале октября 1948 года Парсонс возобновил свою ритуальную работу с Бабалон, начав сорокадневную работу, посвященную богине. В начале ноября он начал писать новый текст по Магии, предназначенный для включения в «Книгу Бабалон». 9 ноября он пишет, что закончил 90 страниц, восстановил и заново освятил религиозную печать Бабалон, использованную в работе Бабалон. Неделю спустя Парсонс пишет, что ему приснился голос Бабалон, говорящий ему совершить «черное паломничество» — эта концепция была предвосхищена в Liber 49.⁸² Парсонс провел астральный ритуал, пройдя через череду ландшафтов и видений и неся знак Бабалон.⁸³ В более поздней записи этого процесса, озаглавленной «Книга Антихриста», Парсонс описывает путешествие так: «я вошел в закат с Ее знаком, в заброшенные проклятые и пустынные места ночи и циклопические руины».⁸⁴

В видениях Парсонс видит себя мальчиком, призывающим Сатану и струсившим после того, как он добился результата. Он видит мимолетные образы своих прежних воплощений в качестве различных исторических персон, объединенных тем, что им (по мнению Парсонса) не удалось возвысить своих партнерш до божественного женского начала.⁸⁵ Он прибывает в большой черный замок, но ему не дают войти. На следующий день он проделывает ту же процедуру, снова прибывая в замок, где его встречает фигура в мантии с капюшоном, которая сообщает ему, что он прибыл в Хоразин во владениях Антихриста. Парсонсу сообщают, что он теперь частично находится

в Бездне и должен принести Клятву Бездны перед Уилфредом Смитом. Парсонс спрашивает о манифестации Бабалон, но его вопрос игнорируют и сообщают, что его работа продлится семь лет. В «Книге Антихриста», написанной, по-видимому, после завершения испытания, Парсонс вспоминает, как его привели в замок и он встретил таинственного «Принца», после чего с ним были сделаны вещи, о которых ему запрещено рассказывать. Записи в дневнике Парсонса за последующие дни кратки и указывают на его тревожное состояние. 21 декабря он объявляет, что процесс завершен и кажется довольным.⁸⁶

В мировоззрении Парсонса завершение черного паломничества означало его превращение в самого Антихриста, которому было поручено выполнить работу Кроули на Земле и подготовить почву для манифестации Бабалон.⁸⁷ Как Антихрист, Парсонс клянется разрушить христианскую мораль и обеспечить широкое признание Телемы.⁸⁸ Он заявляет, что Бабалон явится в течение семи лет, чтобы завершить эту работу.⁸⁹ Хотя богиня не является главным объектом внимания Парсонса в записях о черном паломничестве, он отправляется в путешествие по ее велению, и она, несомненно, занимает центральное место в концептуализации этого процесса. Добавляя антихристианский налет видению Парсонса, запись его превращения в Антихриста подчеркивает апокалиптические коннотации Бабалон. Учитывая заявление Парсонса в Хоразине о том, что он отдал всю свою кровь Бабалон, а также что он провозгласил себя *Magister Templi* вскоре после возвращения, похоже, что он отождествлял черное паломничество с пересечением Бездны. Однако он привнес свой собственный эклектичный штрих; в неопубликованной рукописи он пишет, что достиг «степени Проклятого Адепта». Это любопытно, учитывая, что такой степени не существует в системе А.А.: Кроули, а также частую ассоциацию термина «проклятый» с Бездной и сефирой Даат.⁹⁰

Хоразин, расположенная недалеко от Галилейского моря на территории современного Израиля и ныне лежащая в руинах, упоминается в Библии как одна из трех деревень, проклятых Иисусом за то, что ее жители не приняли его учения.⁹¹ Некоторые средневековые богословы полагали, что Антихрист может родиться в Хоразине.⁹² Это представление явно повлияло на Парсонса, который прямо называет это место «городом Антихриста» и полагает, что его астральное путешествие туда означало его трансформацию. Черное паломничество, однако, не является библейским понятием, а, по-видимому, происходит из трудов английского писателя и ученого-медиевиста М. Р. Джеймса, в частности из рассказа «Граф Магнус», опубликованного в «Рассказах антиквара о привидениях» (1904). Работы Джеймса оказали большое влияние на жанр ужасов, и, учитывая отчетливо задокументированную любовь Парсонса к фэнтези и научно-фантастической литературе, вполне вероятно, что он знал этот рассказ. Центральное место в истории занимает легенда о шведском графе семнадцатого века, который баловался черной магией и совершил черное паломничество в Хоразин, чтобы обрести зловещего духа-слугу.⁹³ Учитывая, что Джеймс был также ученым, вполне возможно, что истоки этой истории берут начало в народных традициях.⁹⁴ В инструкциях для будущего паломника, цитируемых в рассказе, говорится, что он после

прибытия в Хоразин должен приветствовать «Князя Воздуха».⁹⁵ Это, по всей вероятности, отсылка к Сатане, описанному в Библии как «князь, господствующий в воздухе».⁹⁶ Как отмечалось выше, Парсонс подробно описывает встречу с таинственным принцем в Хоразине.⁹⁷ Учитывая его знакомство с библейскими традициями, Парсонс, вероятно, распознал бы Сатану в князе Иакова. История Джеймса заканчивается тем, что главный герой романа, мистер Рексолл, бежит от графа Магнуса и его сверхъестественного помощника. Однако преследователи, в конце концов, догоняют его, и монстр Магнуса убивает и уродует несчастного Рексола до неузнаваемости.

Описание паломничества показывает, как в сознании Парсонса были тесно связаны факты и вымысел, политика и магия. В рамках системы инициации Кроули и своего собственного взгляда на Бабалон, Парсонс интерпретировал рассказ Джеймса по-своему. Ученая-литературовед Зои Леманн-Имфельд утверждает, что главные герои М. Р. Джеймса, такие как мистер Рексолл, олицетворяют современное понятие ограниченной, автономной субъектности, относящейся к миру отстраненно. Таким образом, предполагает Имфельд, чудовища Джеймса указывают на досовременное представление о самости как о проницаемой, податливой и зависимой.⁹⁸ Эта интерпретация подходит чудовищу графа Магнуса, которое описывается как псевдоантропоморфное. Говоря словами Маргрит Шилдрик, чудовище может быть объектом стремления, сигнализирующим об эротическом потенциале уничтожения автономной самости.⁹⁹ Это стремление, по-видимому, охватывает Парсонса, который не убегает, а охотно входит в черный замок Хоразина, принимая самоуничтожение и проливая свою кровь в чашу Бабалон. Зпечатлевая представление о неуправляемой женственности (как Бабалон) как о том, что угрожает границам ограниченной мужской субъектности и рациональности, Парсонс, таким образом, продолжал идти по стопам Кроули, превознося это эротизированное и насильственное уничтожение как императив посвящения.

Комментарии Парсонса о черном паломничестве и событиях вокруг него, по-видимому, указывают на то, что он считал свои отношения с Бабалон очень личными. Хотя сверхчеловеческие сущности, обращающиеся к посвященным-людям для предоставления ритуальных инструкций и руководства, вряд ли были чем-то беспрецедентным в телемитской традиции, Бабалон, похоже, не выполняла эту роль в жизни Кроули.¹⁰⁰ Таким образом, труды Парсонса о черном паломничестве еще больше акцентируются на активности и неистовости Бабалон как самостоятельного субъекта. Бабалон Парсонса несколько раз вмешивается непосредственно в его жизнь и говорит ему, что делать. Эта почти наставническая роль в сочетании с жестокими и эротическими, иногда садомазохистскими образами, в которых выражены отношения между Бабалон и Парсонсом, напоминает концепцию Кроули о Святом Ангеле-Хранителе.¹⁰¹

Бабалон как феминистка-революционерка

Итак, я заострила внимание на колдовстве, интерпретации дочери Бабалон как телемитской мессии женского пола, и акценте на фактиче-

ском, а не на метафорическом, кровавом жертвоприношении, как на некоторых нововведениях Парсонса в дискурсе Бабалон. Однако представление о Бабалон как о революционерке с ее собственным утопическим видением, возможно, является наиболее важным и оригинальным вкладом Парсонса в дискурс о богине, особенно подчеркнутым в эссе «Свобода — обоюдоострый меч», которое Парсонс написал между 1946 и 1950 гг. Это эссе, одно из самых известных произведений Парсонса, состоящее из двух частей, выражает разочарование Парсонса в современном американском обществе. Он протестует против обращения с ним самим со стороны все более параноидального и антикоммунистического правительства, и критикует религиозные и сексуальные репрессии. В конечном итоге он считает Бабалон спасительницей человечества.¹⁰²

Часть эссе «Свобода — обоюдоострый меч» — это перефразирование книги Кроули Liber Oz, которую последний написал как ответ на тоталитаризм и как декларацию основных прав человека.¹⁰³ В этом трактате Кроули провозглашает право каждого человека «жить по своему закону» и работать, играть, отдыхать, умирать, пить, жить, двигаться, говорить, писать, творить искусство, строить, одеваться и вступать в отношения в соответствии с своей волей, а также «убивать тех, кто нарушает эти права».¹⁰⁴ Хотя он разделяет мнение Кроули о важности индивидуализма, критики организованной религии и превознесения свободной любви, Парсонс также атакует сексизм, расизм и угнетение рабочих и утверждает, что людям должны быть предоставлены достойные условия жизни и базовые ресурсы.¹⁰⁵ Интерес Парсонса к различным формам либертарианского социализма, вероятно, повлиял на его труды.¹⁰⁶

Значительная часть «Свободы» посвящена критике мизогинии и угнетения женщин. Он пишет, что женщины, наконец, нанесут ответный удар и избавят все человечество. В заключительном разделе эссе — «Женщина, опоясанная мечом» — Парсонс связывает Бабалон с этим предполагаемым феминистским освобождением.¹⁰⁷ Похоже, он опирается на теории дохристианского матриархата, отвергая сам термин «матриархат»:

Это не матриархат, как мы его себе представляем, власть женского клуба или разочарованных любовниц. Это равенство. Женщина — жрица, в ней покоится тайна. Она мать, задумчивая, но нежная, любовница, одновременно страстная и отстраненная, жена, которую уважают и лелеют. Она женщина-ведьма. Она равная. Без разделения, человеку, вождю, охотнику, мужу, любовнику, деятелю, мыслителю.¹⁰⁸

Парсонс отождествляет клевету на женщин с появлением иудео-христианского монотеизма.¹⁰⁹ В эссе представлены темы сохранившегося наследия дохристианского языческого колдовства как образца равенства и освобождения, воплощенные в обращении: «Ведьма, из пепла костра воскресни!»¹¹⁰ Парсонс описывает женщину как «жрицу иррационального мира! Иррационального, но чрезвычайно важного, и такого смертельно опасного, потому что он не признается и отрицается».¹¹¹

Женская активность занимает центральное место в утопическом видении Парсонса, которое предполагает радикальное и, возможно, насильственное изменение общества. Парсонс четко отождествляет эту революционную женскую силу с Бабалон. Он неоднократно подчеркивает, что новая женщина, олицетворяемая Бабалон, потребует от мужчин соответствовать ее стандартам, или она откажется от них.¹¹² Эссе заканчивается призывом, адресованным человеческой дочери Бабалон или женщинам в целом. Поскольку оно ясно иллюстрирует концептуальное представление Парсонса о Бабалон как о богине войны и феминистского восстания, его стоит процитировать подробно:

Где-то в мире сегодня уже есть женщина, для которой выкован меч. Где-то есть та, кто слышала трубы нового века и кто откликнется. Она ответит, эта новая женщина, на громкий шум этих звездных труб; она станет опасным пламенем и коварной песней, гласом в судилищах, знаменем перед армиями. Она придет опоясанная мечом свободы, и перед ней будут трепетать цари, жрецы и города, перед ней падут империи, и ее назовут БАБАЛОН, блудницей. Ибо она будет похотлива и горда; она будет коварной и смертоносной, она будет решительной и неукротимой, словно обнаженное лезвие. И женщины ответят на ее боевой клич и сбросят свои кандалы и цепи, и мужчины примут ее вызов, оставив глупые и мелкие обычаи, а она, блистающая, словно румяная вечерняя звезда в кровавом закате Сумерек Богов, вновь воссияет утренней звездой на исходе ночи, и новая заря разольется над садом Пана.

Тебе, о, неизвестная женщина, вручается меч. Храни веру!¹¹³

Парсонс связывает Бабалон с женской эмансипацией. Как обсуждалось ранее, Кроули высказывал аналогичные идеи в «Новом комментарии», и сильное сходство словесных образов говорит о том, что последний текст, вероятно, был источником вдохновения для Парсонса.¹¹⁴ Тем не менее, эссе Парсонса отличается от комментария Кроули к *Liber AL* своим романтизмом и ссылками на ведьмовство как на продолжение дохристианской религии. В эссе воспроизводится связь женственности, природы и интуиции.

В 1950 году Парсонс написал альтернативное предисловие к «Книге Бабалон», в котором он напрямую обращается к человеческому аватару или дочери Бабалон, которая, он верит, обязательно воплотится. В эссе косвенно упоминается переход Парсонса через Бездну и вход в Хоразин, и он отмечает, что несчастья, постигшие его после работы Бабалон, позволили ему подготовить книгу для наставления дочери Бабалон. Текст выдает сильное ощущение тревожности со стороны Парсонса, хотя он подчеркивает, что знает, что аватар Бабалон однажды проявится, чтобы привести все человечество в Город Пирамид.¹¹⁵

Философия, выраженная в «Свободе», вероятно, обязана опыту Парсонса в левых кругах, а феминистские идеи Парсонса напоминают взгляды, выражаемые некоторыми социалистами начала двадцатого века и радикальными защитниками прав женщин, которые поддерживали иде-

ал свободной любви и положительное мнение о сексуальном инстинкте. Эти мыслители утверждали право женщин как отвергать нежелательные ухаживания, так и заводить любовников по своему желанию.¹¹⁶ Хотя позитивные представления об активной женской сексуальности все еще оставались маргинальными при жизни Парсонса, что-то вроде прорыва, как отмечалось ранее, произошло в первом десятилетии двадцатого века, когда феминистские мыслители и активистки начали все чаще выступать за равные права женщин на сексуальную свободу.¹¹⁷ Связывая феминистские настроения и призыв к женской сексуальной свободе с переоценкой божественной женственности и теориями о восстановлении дохристианского матриархата, Парсонс предшествовал появлению центральных идеологических тенденций, таких как современное ведьмовство (несколькими годами позже), а также феминизм богини в 1970-х и 1980-х годах. 118

«Древний сад и тайный зов»: Бабалон и ведьма

В 1950-х годах, когда жизнь Парсонса снова стабилизировалась, он занялся формулированием новой религии, которую он назвал «ведьмовством», желая «строгой простоты подхода», которая отвечала бы страстям и воплощенному опыту мужчин и женщин.¹¹⁹ Как показано выше, его интерес к ведьмовству и образу ведьмы начался раньше; похоже, что произведение Уильямсона «Темнее, чем вы думаете» повлияло на идеи Парсонса, и он явно опирался на труды Маргарет Мюррей о ведьмовстве.¹²⁰ Парсонс составил сборник стихов под названием «Песни для Колдуньи», написанных в основном между 1946 годом и его смертью в 1952 году. Стихотворения содержат в основном романтические и готические темы, изображающие такие фигуры, как Ламия, вампиры и оборотни, а также на такие мотивы, как шабаш ведьм, Стоунхендж, Мерлин и Пан. Похоже, что Кэмерон все больше ассоциируется с ведьмовскими образами в сознании Парсонса, и некоторые из стихотворений ссылаются на нее.¹²¹ Взгляд Парсонса на Бабалон в последние годы его жизни, кажется, был окрашен этими темами. Действительно, коллекция стихов посвящена «Кандиде [магическое имя Кэмерон], в которой Она воплощена», что, по-видимому, является отсылкой к Бабалон.¹²²

Парсонс представляет ведьмовство как дуотеистическую религию, сосредоточенную на почитании божественной пары — Бабалон и Люцифера.¹²³ Его концепция ведьмовства имеет много общего с викканскими традициями, которые появились в Англии в течение следующих нескольких лет. Парсонс описывает ведьмовство как утверждающую мир языческую религию, основанную на гетеросексуальной, божественной диаде, и сосредоточенную на поклонении сексу, природе и свободе, древнюю, как человечество, и тайно выжившую, несмотря на столетия христианских преследований.¹²⁴ Хотя эти темы упоминаются в книгах Liber 49, «Книга Антихриста» и «Свобода — обоюдоострый меч», похоже, что Парсонс ранее не пытался превратить их в независимую религию.¹²⁵

Многие мыслители и авторы конца девятнадцатого века связывали ведьму с социальным сопротивлением и освобождением женщин. Хотя этот образ часто использовался консервативными авторами для иллюстрации опасностей феминизма, рассказ об охоте на ведьм иногда использовался как предлог для демонизации церкви.¹²⁶ Ярким примером является *La Sorciere* Жюль Мишле (1798–1874), номинально исторический труд о колдовстве, основанный на сомнительных исследованиях и выводах. В одном из первых рассказов о ведьмовстве автор рассматривал ведьм как поборниц равенства, разума и свободы. Ведьма Мишле — сатанистка, но Сатана описывается как символ добра, связанного с природой и знаниями.¹²⁷ Не менее влиятельной книгой для концепции ведьмовства как положительной и освободительной силы является «Арадия» Чарльза Годфри Лиланда (1824–1903), или «Евангелие ведьм», которое (в отличие от таких работ, как работа Мишле) позиционирует колдовство как живую религию. В книге подробно рассказывается о предполагаемых открытиях Лиланда при изучении народных традиций в Италии и о древнем культе плодородия, передаваемом из поколения в поколение с дохристианских времен. Хотя это и не явные сатанистки, ведьмы Лиланда, похоже, почитают Люцифера вместе с богиней Дианой.¹²⁸ Существует сильное сходство между религией, изображенной в «Арадии», и ведьмовством Парсонса, и вероятность его знакомства с этим произведением усиливается тем фактом, что одно из стихотворений поэмы «Ведьма» называется «Арадия».¹²⁹ Слияние Бабалон Парсонса с идеей эгалитарного, подрывного и древнего язычества, связанного с эмансипацией женщин и сопротивлением христианству, является логическим продолжением его предыдущей работы, которую он мог бы развить дальше, если бы прожил достаточно долго. Опираясь на этот дискурс, Парсонс дал Бабалон своего рода прошлое, как богине ведьм, хранимой в тайне на протяжении веков и наконец восставшей.

«Колдовство» включено в более длинный сборник текстов под названием «Чаша, меч и Crix Ansata». Первый раздел, «Чаша», посвящен конкретно Бабалон.

И кто, как не БАБАЛОН — Женщина, возлюбленная Блудница, дарующая все, что она есть и использующая все от человека? Поистине она — тот падший ангел, в котором все проклятие и все искупление, поскольку в ней вся данная сила.¹³⁰

В этом отрывке Бабалон объясняется как часть взаимного эротического разрушения. Парсонс связывает ее с идеализированной версией дохристианского язычества, отождествляемой с эпохой матриархата, когда женщины уважались как духовные и мирские авторитеты. Примечательно, что он ссылается на идею священной проституции в древности, написав, что эта вавилонская женщина «сидела у врат храма возле рек Вавилонских и отдавалась незнакомцу».¹³¹ Он истолковывает Бабалон как противоположность целомудренной и покорной Девы Марии:

Взгляните же на нее в ее наготы, на эту блистательную блудницу, называемую женщиной. Созерцайте ее, издающую

воинственный клич, верхом на коне, царицу из саг и сказаний — Семирамиду, побеждающую и торжествующую — Брунгильду. Разве она не прекрасна? Созерцайте ее в палатах ночи, с горящими щеками, распахнутыми глазами, устами, увлажненными медом и огненно-сладостными, дарующую экстаз и муку своего тела в совершенной любви. Разве она не великолепна! Следуйте за нею в лесной храм и взирайте, какими поразительными обрядами она призывает божественность для своего племени. Разве с этим видением сравнится бледная, грустная, целомудренная Мария? Нет, если бы за ее сыном явились, чтобы забрать его на распятие, она схватила бы меч и убивала бы, пока мучители с криками не бежали бы прочь от ее ярости. Мария же, случись такая нужда, приколотила бы сына своими собственными руками.¹³²

В этом отрывке Бабалон противопоставляется «бледной, грустной, целомудренной» Деве Марии — она смертельно опасная и непоколебимая женщина-воин. Парсонс продолжает развивать тему растворения себя и (мужской) субъектности, заявляя:

Ибо существует женщина, способная высосать душу мужчины до самого адского дна и уничтожить его до основания, если только он не истинный мужчина. Разве она не демон? Поистине она демон из глубочайшей бездны, и никто, кроме Короля-Мага, владеющего мечом воли, не посмеет назвать ее супругой.¹³³

В «Чаше» Парсонса Бабалон является прототипом освобожденной женственности, «с глазами, вспыхивающими битвой, нежностью и любовью, окутанную тайной».¹³⁴ Он утверждает, что она — «сущность женщины».¹³⁵ Бабалон в эссе явно приписываются черты, соответствующие тому, что Шипперс концептуализирует как гегемонистскую маскулинность, а именно — насилие и эротическая напористость; однако она также обладает чертами, которые могут быть связаны с гегемонистской женственностью, например, склонностью к эротической уступчивости. Парсонс явно опирается на стереотипный образ непокорной феминности-изгоя как угрозы мужскому благополучию и морали, хотя он концептуализирует эту женскую склонность как достойную похвалы. Важно отметить, что Бабалон рассматривается как эротически разрушающая и разрушаемая. Подобно предыдущим произведениям Парсонса, этот текст конструирует феминизированную субъектность, которая ни в какой упрощенной форме не легитимизирует иерархические и комплементарные отношения между мужественностью и женственностью и не сводится к недостаточности или отсутствию. Таким образом, Бабалон в тексте можно понимать как место дискурса, через которое Парсонс отрисовывает альтернативную женственность, помещенную как в будущее, так и в сконструированное историческое прошлое.

Божественные женщины, ведьмы и женская свобода воли

После дачи показаний в закрытом суде, Парсонс восстановил свой допуск к системе безопасности и начал работать в корпорации Говарда Хьюза. В это время ему предложили работу в израильской ракетной программе. Парсонс решил переехать в Израиль, но был уволен из компании и обвинен в шпионаже. Хотя затем Парсонс был признан невиновным, в январе 1952 года его допуск к системе безопасности, тем не менее, был окончательно аннулирован.¹³⁶ К этому времени Парсонс и Кэмерон воссоединились. Они переехали в небольшой дом на Орандж-Гроув в Пасадене — той самой улице, где когда-то располагалась ложа «Агапе», — и Парсонс открыл свой собственный химический бизнес, производя спецэффекты для Голливуда. Пара планировала посетить Мексику, возможно, чтобы облегчить будущий переезд в Израиль.¹³⁷ За день до запланированного отъезда, доделывая работу в своей домашней лаборатории, Парсонс уронил флакон с очень взрывоопасной гремучей ртутью. В результате взрывом пробило потолок, разрушило нижний этаж здания и смертельно ранило Парсонса. Он умер в больнице 17 июня 1952 года, менее чем через час после происшествия.¹³⁸

После смерти Парсонса Кэмерон сохранила постоянный интерес к результатам работы Бабалон, а также к оккультизму.¹³⁹ В 1953 году она поделилась записями Парсонса об операциях с Джейн Вулф, которая в письме Гермеру сообщает, что Кэмерон собрала круг друзей и начала заниматься магией, основанной на *Liber AL* и Таро, а также на том, чему она научилась у Джека.¹⁴⁰ Две женщины какое-то время переписывались, и Вулф обучала Кэмерон магии.¹⁴¹ В 1954 году Кэмерон сыграла роль Алой Женщины в фильме авангардного режиссера Кеннета Энгера «Инаугурация Купола удовольствий» (1954). Кэмерон явно претендовала на роль самой Бабалон в течение некоторого времени после смерти Парсонса. 20 февраля 1955 года Вулф описала ее так:

Кэмерон. Агрессивна и виртуозна — да! Благодаря этим качествам она приняла от Джека роль Бабалон со всеми полчищами последователей с развевающимися знаменами. Это длилось около года. Потребовался еще год, чтобы медленно сбросить мантию.¹⁴²

Интерес Кэмерон к Бабалон на какое-то время повлиял на круг ее друзей. Например, ее подруга Рената Лум — художница, которая снималась вместе с Кэмерон в роли Лилит в фильме «Инаугурация купола удовольствий», — создала картину «Бабалон и Зверь» (1958), на которой темноволосая женщина расслабленно возлежит вместе с большим представителем семейства кошачьих.¹⁴³

В отличие от Кроули, Парсонс делал лишь краткие попытки создать свою собственную магическую систему. «Книга Бабалон» и различные тексты, относящиеся к его черному паломничеству и пересечению Бездны, были

частными магическими записями, которые, как и собственные записи Кроули, содержат много жанровых двусмысленностей. Многие сочинения Парсонса утеряны, возможно, навсегда; некоторые утеряны из-за того, что Кэмерон за годы после смерти мужа выработала привычку ритуально сжигать свое старое имущество. Однако идеи, четко сформулированные в личных трудах Парсонса, позже были развиты в более систематизированной форме, например, в эссе «Свобода — обоюдоострый меч»; «Ведьмовство», и дополнительных очерках, включенных в «Чашу, меч и Crux Ansata», явно предназначенных для более широкого распространения.

Произведения Парсонса продолжают темы, начатые в трудах Кроули, включая связь между Бабалон и эротическим разрушением и возвышением феминности-изгоя. В самом деле, концептуализация Бабалон, представленная Парсонсом, бросает вызов представлениям начала двадцатого века о гегемонистской женственности, выглядя откровенно сексуальной и могущественной. Вероятно, из-за прошлого Парсонса в левых кругах и возможной идеологической причастности к социализму, феминизму в начале двадцатого века и призывам к сексуальному освобождению женщин, представление Бабалон как феминистки-революционерки занимает в трудах Парсонса особенно ярко выраженное положение. Хотя он использует мотив Бабалон как символ принятия, концептуализированный в терминах феминизированной распущенности, эта тема, по-видимому, занимает менее важное место в трудах Парсонса, чем в работах Кроули. Напротив, Парсонс уделяет больше внимания Бабалон-победительнице. Это, возможно, несколько парадоксально, но совпадает с менее гибким взглядом на женственность в связи с анатомической морфологией. Хотя Парсонс утверждает в одном отрывке, что сила Бабалон может быть присуща всем людям, он, по-видимому, — в большей степени, чем Кроули, — понимает женственность как позиционность, которая имеет принципиальное значение для женщин и к которой он, со своей точки зрения мужчины-мага, относится как к угрожающему и соблазнительному другому.

Тем не менее, женственность в трудах Парсонса не сводится к тому, что Иригарей называет «другим из того же самого», отсутствием или недостаточностью мужественности, или чертами и практиками, которые материализуют женское, подчиненное положение.¹⁴⁴ Женственность богини Парсонса решительно отличается от ее гегемонистской разновидности, которая, в терминологии Шипперс, легитимизирует иерархическую, мужско-женскую комплементарность.¹⁴⁵ Парсонс использует представления о женственности-изгое, идеализируя сексуально ненасытную, немоногамную, не исключительно гетеросексуальную и жестокую женственность, которая угрожает автономной субъектности. Таким образом, Бабалон в его текстах функционирует как место дискурса для определения того, что в терминологии Шипперс можно назвать альтернативной женственностью. В трудах Парсонса Бабалон охарактеризована как желающий женский субъект, который одновременно и экстатически разрушаем, и оказывает воздействие «нежного насилия» эротического разрушения на других. Примечательно, что Парсонс подчеркивает важность отношений «женщины и женщины»,

предлагая лесбийские отношения как совместимые с природой Бабалон, сосредотачиваясь на близости между Бабалон и ее дочерью.

Существуют параллели между концептуализацией Бабалон Парсонса и описанием Иригарей роли божественного женского начала в ее собственном видении, представляющем концепцию независимой женской субъектности.¹⁴⁶ Подобно божественной женственности Иригарей, Бабалон Парсонса, кажется, выходит за рамки чувственно-трансцендентной бинарности и описывается как существующая как внутри, так и за пределами физических женщин (и мужчин). Иригарей подчеркивает, что это женское божество должно заменить бинаризацию сексуальной и материнской женственности, и что женское творчество необходимо представлять способами, выходящими за границы физического воспроизводства. Богиня в трудах Парсонса действительно включает взгляд на женственность и женщин не только как на матерей, но также как на социальных революционерок, воительниц, любовниц и инициатрикс в магии. Уместно, что Бабалон рассматривается как «мать дочери». Иригарей критикует христианское богословие за то, что оно дает женщинам возможность отождествиться с божественным только через образ альтруистической матери, воспитывающей своего сына. Напротив, «Бабалон», сформулированная в трудах Парсонса, по-видимому, предлагает читательнице возможность идентифицировать себя с божественным через отношения матери и дочери.

Интерпретация Парсонсом Бабалон как богини ведьмовства — отступление от богословия Кроули. Парсонс обращался к воображаемой истории в поисках образов общества гендерного равенства, в котором почиталась женственность. Однако при этом он опирался на стереотипные гендерные образы, такие как идею о взаимосвязанности женственности, природы и интуиции. Важно отметить, что отводя Кэмерон центральную роль в работе Бабалон, Парсонс изначально не считал необходимым, чтобы его «дух-помощник» была активным магом и значимой сама по себе.¹⁴⁷ Хотя его взгляды со временем изменились, и он подчеркивал необходимость магического обучения дочери Бабалон, его заявления о том, что он заколдовал Кэмерон, а также мифология, которую он создал для нее, могли сильно влиять на нее (как могут подумать некоторые читатели).¹⁴⁸ Это указывает на трудности в понимании формулировки женственности мужчиной-магом, как пример — утопическая (божественная) женственность Иригарей, которую она считает важной и предлагает женщинам развивать с себе. Таким образом, хотя Бабалон Парсонса бросила вызов гегемонистской женственности и иерархической комплементарности мужественности и женственности, богиня в его произведениях по-прежнему остается феминностью, как ее видят с точки зрения мужской субъектности.

Примечания

- John W. Parsons к Marjorie Cameron, 5 октября 1949 г., Yorke, Warburg.
1. George Pendle, *Strange Angel: The Otherworldly Life of Rocket Scientist John Whiteside Parsons* (Orlando: Harcourt, 2005); John Carter, *Sex and*

- Rockets: The Occult World of Jack Parsons (Venice, CA: Feral House, 1999). См. также Strange Angel, CBS All Access (2018).
2. Pendle, Strange, 26–28; Starr, Unknown, 252–253.
 3. Pendle, Strange, 33–40.
 4. Там же, 45–46; 74–80; Starr, Unknown, 253–254.
 5. Pendle, Strange, 80–83.
 6. Там же, 175–201.
 7. Там же, 143–146.
 8. Jane Wolfe — Karl Germer, 20 апреля 1941 г., в Karl Germer, Karl Germer: Selected Letters 1928–1962, под ред. David Shoemaker, Andrew Ferrell, и Stefan Voss (Sacramento: International College of Thelema, 2016); Pendle, Strange, 134.
 9. Мартин П. Старр отмечает, что в гостевом журнале «Агапе» в январе 1938 года указан первый визит Парсонса, но это, вероятно, ошибочно. Starr, Unknown, 257. См. также Pendle, Strange, 132–153.
 10. Jane Wolfe, “Agape Lodge Minutes”, 21 сентября 1935 г., архивы ОТО.
 11. Starr, Unknown, 257; Pendle, Strange, 135.
 12. Pendle, Strange, 136.
 13. Там же, 152; Starr, Unknown, 257–258.
 14. Starr, Unknown, 263; Pendle, Strange, 172.
 15. Jane Wolfe к Karl Germer, 20 апреля 1941 г., в Germer, Selected.
 16. Pendle, Strange, 204–205; Starr, Unknown, 270–271. После развода Джека и Хелен Парсонс, Хелен вышла замуж за Смита. Хелен Парсонс Смит сыграла важную роль в восстановлении ОТО в конце 1960-х и в 1970-х годах. Ср. Starr, Unknown; James Wasserman, In the Center of the Fire: A Memoir of the Occult, 1966–1989 (Lake Worth, FL; Newburyport, MA: Ibis Press, 2012).
 17. Starr, Unknown, 271–274; Pendle, Strange, 207–213.
 18. Starr, Unknown, 275. В структуре ОТО термин «ложа» обозначает самую крупную форму местного органа (см. обзор структуры ОТО в главе 7).
 19. См. например: письмо Karl Germer к Jane Wolfe, 24 апреля 1943 г., в Germer, Selected. См. также Pendle, Strange, 220–223; Starr, Unknown, 289.
 20. См. John W. Parsons к Aleister Crowley, 26 января 1946 г., Yorke, Warburg; Jane Wolfe к Karl Germer, 23 января 1946 г., в Germer, Selected; Grady McMurtry, “Agape Inspection Report”, 25 января 1946 г., архивы ОТО.
 21. Pendle, Strange, 239–241, 252–257.
 22. John W. Parsons, “The Book of the Antichrist”, дата неизвестна [предположительно — 1948 г.], Yorke, Warburg.
 23. Jane Wolfe к Karl Germer, 25 октября 1945 г., в Germer, Selected. Восемь лет спустя Вулф снова упомянула «интерес Джека к колдовству и вуду [sic]». Jane Wolfe к Karl Germer, 20 января 1953 г., в Germer, Selected. Нет никаких свидетельств того, что Парсонс «баловался» Вуду или что сама Вулф хорошо знала эту традицию. Однако примечательно, что Вулф упоминает «хоумфорт», традиционный термин, обозначающий храм Вуду.

24. McMurtry, "Agape".
25. Дух-помощник, элементаль — это человек, который, как считается, воплощает природную стихийную силу. Похоже, что Парсонс заимствовал эту идею из экзаменационных работ ОТО для степени VIII°. В неопубликованном разделе «Книги Бабалон» под названием «О фамилиях» есть много цитат из книги Кроули «De Nuptiis Secretis Deorum cum Hominibus». См. John W. Parsons, "Of Familiars", дата неизвестна, Yorke, Warburg; Crowley "De Nuptiis". Неизвестно, когда именно Парсонс начал проводить ритуалы с этой целью. Еще 25 октября Вулф предполагает в письме Гермеру что Парсонс мог добыть элементаль. Jane Wolfe к Karl Germer, 25 октября 1945 г., в Germer, Selected. Однако сам Парсонс отмечает, что это начало происходить примерно в начале января 1946 года. John W. Parsons, "The Book of Babalon", 1946, Yorke, Warburg.
26. Starr, Unknown, 313; Parsons, "Babalon"; Pendle, Strange, 261–263.
27. В более прозаической версии Кэмерон, она встретила с Парсоном примерно за год до этого и вернулась в дом 1003 по его приглашению. Bogdan, "Babalon", 22. Pendle, Strange, 263–264; Spencer Kansa, Wormwood Star: The Magickal Life of Marjorie Cameron, 2-е издание (Oxford: Mandrake, 2014), 28–29. Это говорит о том, что рассказ Парсонса был (по крайней мере, частично) романтической беллетризацией.
28. Pendle, Strange, 295.
29. Jack Williamson, Darker Than You Think (Fantasy Press, 1948).
30. Parsons, "Babalon".
31. Там же. Позже Кэмерон подтвердила, что была этой партнершей, но пишет, что не знала о цели работы. Marjorie Cameron — Gerald J. Yorke, 28 июля 1962 г., архивы ОТО.
32. Парсонс, возможно, прислушался к совету Кроули в его инструкциях для IX° ОТО о том, что женщина-партнерша по ритуалу не должна осознавать цель работы. Crowley, "Tiber CDXIV".
33. Роман Кроули «Лунное Дитя» может быть источником вдохновения для работы Парсонса с Бабалон. Henrik Bogdan, "The Babalon Working 1946: L. Ron Hubbard, John Whiteside Parsons, and the Practice of Enochian Magic", Numen: International Review for the History of Religions 63, no. 1 (2016): 12–32; Urban, Magia, 137. Неясно, побудило ли Парсонса какое-либо конкретное событие к поиску воплощения Бабалон. Хотя Вулф предположила, что работа Бабалон могла быть проведена по указанию Кроули, очевидный скептицизм Кроули делает это маловероятным. Однако Парсонс, похоже, интересовался Бабалон, по крайней мере, с 1942 года. См. Jane Wolfe к Karl Germer, 20 января 1953 г.; Karl Germer к Jane Wolfe, 22 января и 9 февраля 1953 г., в Germer, Selected.
34. Parsons, "Babalon".
35. Там же.
36. Там же.
37. Там же.
38. Там же.

39. В ответ Парсонс нарисовал на диске семиконечную звезду — упрощенную версию эмблемы А.А.; впервые использованную в «Книге лжей».
40. Parsons, “Babalon”.
41. Как видно из главы 3, в «Видении» фигурирует дочь Бабалон, хотя Бабалон представляет более мистическую интерпретацию концепции. Crowley, *Vision*, 174–175. AL III:45, отсылка к ребенку Алой Женщины не указывает пол ребенка, и Парсонс, возможно, был вдохновлен этим стихом.
42. Parsons, “Babalon”.
43. Crowley, “Tiber XV”.
44. Термин «логово василиска», по-видимому, происходит из поэмы Кроули «Путь чародея». См. Aleister Crowley, “The Wizard Way”, *The Equinox* I, no. 1 (1909): 37–46.
45. Parsons, “Babalon”.
46. Там же.
47. Там же.
48. См. например: Иеремии 51:33; «Откровение» 14:14–15; Иоилия 3:13 [KJV]; см. также AL III.
49. См. «Откровение» 19:11–22 [KJV].
50. Parsons, “Babalon”.
51. Кровавое жертвоприношение занимает маргинальное положение в системе Кроули. Кроули описывает его как более низкое по сравнению с «истинными жертвами» намерений последователей и предлагает подносить собственную кровь, если требуется физическое жертвоприношение. Crowley, “ASTARTE”, 57. Однако есть несколько примеров, когда Кроули использовал ритуальное самоповреждение (порезы), а также принесение в жертву животных. Например, Crowley, “Liber DCLXXI”; Crowley, *Lies*, 98–99; Crowley, *Vision*, 160; Kaczynski, *Perdurabo*, 607, 645–646.
52. Parsons, “Babalon”.
53. Этот енохианский ключ мог быть использован в ответ на предыдущее предложение Бабалон «искать [ее] в Седьмом Эире». Parsons, “Babalon”. Парсонс, похоже, перепутал енохианские процедуры, поскольку этиры традиционно вызываются с помощью девятнадцатого ключа. Ср. Bogdan, “Babalon”.
54. Parsons, “Babalon”.
55. Crowley, *Vision*, 150.
56. Parsons, “Babalon”.
57. Там же.
58. Там же.
59. Там же.
60. Там же.
61. Там же.
62. Там же.
63. Там же.
64. Там же.

65. Там же.
66. John W. Parsons к Aleister Crowley, 6 марта 1946 г., Yorke, Warburg. Это сообщение обсуждали другие телемиты. См. Karl Germer к Jane Wolfe, 13 апреля 1946 г.; 9 февраля 1953 г., в Germer, Selected.
67. Aleister Crowley к John W. Parsons, 27 марта 1946 г., Yorke, Warburg.
68. Aleister Crowley к John W. Parsons, 19 апреля 1946 г., Yorke, Warburg.
69. Jane Wolfe к Karl Germer, 16 мая 1946 г., в Germer, Selected.
70. Karl Germer к Jane Wolfe, 9 февраля 1953 г.; Karl Germer к Jane Wolfe, 22 февраля 1953 г., в Germer, Selected.
71. Собственноручно написанная рукопись включена в собрание Института Варбурга вместе с неопубликованным предисловием к «Книге Бабалон», которую Парсонс, по-видимому, написал в 1950 году. См. John W. Parsons, "Unpublished Foreword to the Book of Babalon", дата неизвестна [предположительно — 1950 г.], Yorke, Warburg.
72. John W. Parsons, "The Star of Babalon", в John W. Parsons, *Freedom is a Two-Edged Sword and Other Essays*, под ред. Hymenaeus Beta и Cameron (Tempe, AZ: New Falcon Publications, 2001), 90. Как отмечалось в главе 3, Кроули так же описывает Бабалон во 2-м Этире. Crowley, *Vision*, 233–234.
73. Parsons, "Star", 91.
74. Waldby, "Destruction", 268.
75. John W. Parsons к Marjorie Cameron, 27 января 1950 г. [вероятно, 1949 г.]. В John W. Parsons, "Letters from Jack Parsons to Marjorie Cameron, 1949–1950", дата неизвестна [1949–1950 гг.], Yorke, Warburg.
76. Тем не менее, Вулф сохраняла надежду о магическом будущем Парсонса. Jane Wolfe к Karl Germer, 16 мая 1946 г., в Germer, Selected.
77. Pendle, *Strange*, 266–270, 277; Starr, *Unknown*, 313–314. Парсонс выставил на продажу многие свои книги, в том числе неопубликованные рукописи Кроули. "Agape Lodge Minutes", 14 августа 1946 г., архивы ОТО. Однако постоянный интерес Парсонса к Телеме подтверждается многочисленными телемитскими отсылками в его более поздних работах. Parsons, "Book of the Antichrist"; John W. Parsons, "Basic Magick: Fundamental Theory and Practice", в John W. Parsons, *Freedom Is a Two-Edged Sword and Other Essays*, под ред. Hymenaeus Beta and Cameron (Tempe, AZ: New Falcon Publications, 1989), 50–66. Он продолжал вести переписку с Гермером по поводу наследия Кроули и подтвердил свое намерение продвигать Телему. John W. Parsons, письма к Карлу Гермеру, 1949–1952 гг., Yorke, Warburg.
78. Pendle, *Strange*, 278. Примерно в это же время Парсонс попросил Кэмерон обратиться к Гермеру. Marjorie Cameron к Jane Wolfe, 5 марта 1953 г., архивы CPF.
79. John W. Parsons к Karl Germer, 19 июня 1949 г., Warburg; Pendle, *Strange*, 280–283.
80. Pendle, *Strange*, 283–284; Starr, *Unknown*, 320.
81. См. Liber 49, особенно стихи 33, 58 и 61. Parsons, "Babalon".
82. Процедура зафиксирована в неопубликованном документе «Черное паломничество». John W. Parsons, "The Black Pilgrimage", дата неиз-

- вестна [предположительно — 1948 г.], Архивы ОТО; и в Parsons, “Book of the Antichrist”. Последний документ, кажется, был написан после работы, и представляет процесс более поверхностно.
83. Parsons, “Book of the Antichrist”.
 84. Там же; Parsons, “Black Pilgrimage”. В «Книге Антихриста» упоминаются «Фрэнсис Хепберн, граф Босуэлл, управлявший Джиллис Дункан, которая оказалась недостойным инструментом». Оба — исторические личности, арестованные по обвинению в колдовстве. Хотя нет никаких доказательств того, что эти двое были связаны, Маргарет Мюррей утверждала, что они были вовлечены в один и тот же культ ведьм. Margaret Murray, *The Witch-Cult in Western Europe: A Study in Anthropology* (Oxford: Clarendon Press, 1962).
 85. Parsons, “Black Pilgrimage”.
 86. Parsons, “Book of the Antichrist”.
 87. John W. Parsons, “Manifesto of the Antichrist”, дата неизвестна [предположительно — 1948 г.], Yorke, Warburg; Parsons, “Black Pilgrimage”.
 88. Parsons, “Manifesto of the Antichrist”.
 89. Неясно, когда был написан этот документ. Парсонс создал его как главу в «Книге Бабалон», но его упоминание о том, что он стал «Проклятым Адептом», похоже, указывает на то, что документ был написан после работы Бабалон. Parsons, “Of Familiars”.
 90. От Луки 10:13 [KJV].
 91. Самым ранним задокументированным упоминанием о рождении Антихриста в Хоразине является «Апокалипсис» седьмого века от псевдо-Мефодия. Эта идея повторялась в нескольких более поздних источниках. Ср. Paul Julius Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition* (Berkeley: University of California Press, 1985); Nicolae Roddy, “The Antichrist at Bethsaida”, в *Bethsaida: A City by the North Shore of the Sea of Galilee*, под ред. Rami Arav и Richard Freund (Kirkville, MO: Truman State University Press, 2004), 283–294.
 92. M. R. James, “Count Magnus”, в *Ghost Stories of an Antiquary* (London.: Edward Arnold, 1904).
 93. Ср. Rosemary Pardoe and Jane Nicholls, “The Black Pilgrimage”, *Ghosts and Scholars* 26 (1998). Дата обращения: 30 апреля 2019 г., [http:// www.users.globalnet.co.uk/~pardos/ArticleTwo.html](http://www.users.globalnet.co.uk/~pardos/ArticleTwo.html). Пардо и Николлс утверждают, что история Джеймса, вероятно, вдохновила Парсонса.
 94. James, “Count Magnus”.
 95. Ефессянам 2:2 [KJV].
 96. Parsons, “Book of the Antichrist”.
 97. Zoë Lehmann Imfeld, *The Victorian Ghost Story and Theology: From Le Fanu to James* (Cham: Springer, 2016), 34, 100.
 98. Shildrick, “Unreformed”.
 99. В качестве примера такого взаимодействия мага и божества в трудах Кроули см. например: Crowley, “Paris”.
 100. Парсонс предпринял операцию Святого Ангела-Хранителя примерно в это время. John W. Parsons к Karl Germer, дата неизвестна [предположительно — 1952 г.], Yorke, Warburg. Это демонстрирует его

- неортодоксальный подход к Магии; Знание и Собеседование со своим Святым Ангелом-Хранителем традиционно связано со степенью Младшего Адепта ($5^{\circ} = 6$), а переход через Бездну связан с Magister Templi ($8^{\circ} = 3$). См. “One Star in Sight”, в Crowley, Magick: Liber ABA, 479–489.
101. John W. Parsons, “Freedom Is a Two-Edged Sword”, в Freedom Is a Two-Edged Sword and Other Essays, под ред. Hymenaeus Beta and Cameron (Tempe, AZ: New Falcon Publications, 1989), 9–43.
 102. Cp. Hymenaeus Beta, “Foreword”, в John W. Parsons, Three Essays on Freedom, под ред. Hymenaeus Beta (York Beach, ME: Teitan Press, 2008), xiii.
 103. Кроули написал Liber Oz в 1941 году как ответ на тоталитаризм и продолжающуюся мировую войну. Kaczynski, Perdurabo, 517–519.
 104. Parsons, “Freedom”, 15–16; 20.
 105. Cp. Beta, “Foreword”, ix.
 106. Parsons, “Freedom”, 39–44.
 107. Там же, 41.
 108. Там же, 41–42.
 109. Там же, 42.
 110. Там же, 43.
 111. Там же, 39–44.
 112. Там же, 43–44.
 113. Парсонс заказал редакционную обработку комментариев к *Liber AL* и располагал одним из немногих сохранившихся машинописных текстов сокращенного издания комментария. Beta, “Foreword”, 8–10. См. также Karl Germer к Jane Wolfe, 20 октября 1946 г., в Germer, Selected.
 114. Parsons, “Unpublished Foreword”.
 115. Например, сексуально-радикальные идеи были выражены в анархистском журнале Lucifer, the Light Bearer (1883–1906), позже названном The American Journal of Eugenics. Его редактор Моисей Харман был защитником прав женщин, выступавшим против брака. Харман контактировал с Идой Крэдок, практикующей сексуальную мистику, которой восхищался Кроули (см. предыдущие главы). Silberman, “Perfect”.
 116. Cp. Bland, “Heterosexuality”.
 117. Cp. Fredrik Gregorius, “Luciferian Witchcraft: At the Crossroads between Paganism and Satanism”, в The Devil’s Party: Satanism in Modernity, под ред. Per Faxneld и Jesper Aa. Petersen (New York: Oxford University Press, 2013), 235. Эти темы в современной Викке обсуждаются в Hutton, Triumph.
 118. John W. Parsons к Marjorie Cameron, 27 января 1950 г. Yorke, Warburg.
 119. Как обсуждалось ранее, «Книга Антихриста» ссылается на элементы из работы Мюррей. Murray, Witch-Cult.
 120. См. например: глава «Ведьма», которая отсылает к женской фигуре с раскосыми глазами и рыжими волосами. John W. Parsons and Marjorie Cameron, Songs for the Witch Woman, With Commentaries

- from William Breeze, George Pendle & Margaret Haines (London: Fulgur Esoterica, 2014), 27. В письме Кроули Парсонс описывает Кэмерон как обладательницу «рыжих волос и раскосых зеленых глаз». John W. Parsons к Aleister Crowley, 22 февраля 1946 г., Yorke, Warburg.
121. Хотя это может свидетельствовать о том, что Парсонс постепенно пришел к выводу, что Кэмерон является аватаром Бабалон, это также может указывать на его веру в то, что богиня воплощена во всех, особенно в освобожденных женщинах. Parsons, “Babalon”; Parsons, “Star”.
 122. John W. Parsons, “Manifesto of the Witchcraft”, в John W. Parsons, *Freedom Is a Two-Edged Sword and Other Essays*, под ред. Hymenaeus Beta и Cameron (Tempe, AZ: New Falcon Publications, 2001), 69–70; John W. Parsons, “The Witchcraft”, в John W. Parsons, *Freedom Is a Two-Edged Sword and Other Essays*, под ред. Hymenaeus Beta и Cameron (Tempe, AZ: New Falcon Publications, 2001), 71–74.
 123. Несмотря на сходство между идеями Парсонса о ведьмовстве и идеями Джеральда Гарднера, основателя Викки, нет никаких свидетельств контакта между ними. Скорее всего, оба были вдохновлены похожим собранием работ по сравнительной мифологии и антропологии, а также идеями Кроули. Гарднер, как и Парсонс, был инициирован в ОТО. См. Hutton, *Triumph*; Gregorius, “Luciferian”.
 124. Gregorius, “Luciferian”.
 125. Faxneld, *Satanic*.
 126. Jules Michelet, *Satanism and Witchcraft: A Study in Medieval Superstition*, пер. A. R. Allinson (New York: Citadel Press, 1963).
 127. Charles Godfrey Leland, *Aradia: Or the Gospel of the Witches* (London: David Nutt, 1899).
 128. Parsons and Cameron, *Songs*, 53.
 129. John W. Parsons, “The Cup, the Sword and the Crux Ansata”, в John W. Parsons, *Freedom Is a Two-Edged Sword and Other Essays*, под ред. Hymenaeus Beta and Cameron (Tempe, AZ: New Falcon Publications, 2001), 80.
 130. Parsons, “The Cup”, 80.
 131. Там же, 81.
 132. Там же.
 133. Там же, 80.
 134. Там же, 81.
 135. Pendle, *Strange*, 288–296.
 136. Там же, 293–299.
 137. Там же, 1–8; Starr, *Unknown*, 326–327. Хотя смерть Парсонса породила множество теорий заговора, наиболее правдоподобным и, возможно, самым печальным объяснением является то, что его смерть была просто ужасным несчастным случаем. Ср. Pendle, *Strange*, 300–301.
 138. Хотя Кэмерон пережила Джека на десятилетия, она хранила память о муже. См. например: Marjorie Cameron, “Notebook of Cameron”, 2012.M.42, Getty Research Institute, Los Angeles. В 1962 году Кэмерон

- запросила у Йорка копии материалов Парсонса, написав, что использует старый жезл и талисман своего покойного мужа. Marjorie Cameron к Gerald J. Yorke, 2 марта 1962 г., архивы ОТО. Хотя Йорк проявил интерес к роли Кэмерон в работе Бабалон, он отверг эту операцию. Gerald J. Yorke к Marjorie Cameron, 28 мая 1962 г., архивы ОТО. В 1963 году Кэмерон написала Саше, вдове Карла Гермера, о желании похоронить прах Парсонса вместе с прахом Кроули, Гермера и Вулф. Marjorie Cameron к Sascha Germer, 23 мая 1963 г., архивы ОТО.
139. Jane Wolfe к Karl Germer, 20 февраля 1955 г., в Germer, Selected. См. также Kansa, Wormwood Star, 85–98.
140. Marjorie Cameron and Jane Wolfe, “Letters”, 1952–1954 гг., архивы CPF.
141. Jane Wolfe к Karl Germer, 20 января 1955 г., в Germer, Selected.
142. Renata Loome, Babalon and the Beast [фото картины], 1958, Yorke NS74, 202, Warburg.
143. Irigaray, “Question”.
144. Schippers, “Recovering”.
145. Irigaray, “Divine”.
146. John W. Parsons к Aleister Crowley, 26 января 1946 г., Yorke, Warburg.
147. См. например: William Breeze, “Foreword”, в John W. Parsons and Marjorie Cameron, Songs for the Witch Woman, With Commentaries from William Breeze, George Pendle & Margaret Haines (London: Fulgur Esoterica, 2014), 9–16.

Глава 6

Кундалини, калас и Кадешим

Бабалон и женственность как «другой» в трудах Кеннета Гранта

Система духовной культуры, которая включает сексуальное использование женщин и устанавливает возвышенный идеал подчинения для женского начала как Шакти, или энергетического космического аспекта, не является продуктом психопатов, только если не постулировать существование непрерывного ряда преступников, растянувшегося на многие века.¹

Во многих своих работах британский оккультист Кеннет Грант (1924–2011) описывает религиозную традицию, в которой женщины воплощают богиню в сексуальном магическом ритуале. Гранта называли «пионером... “западной тантры”»², и его работы оказали значительное влияние на развитие оккультизма с 1970-х годов. Он сыграл важную роль в сохранении и распространении работ Алистера Кроули, сотрудничая с другом Кроули Джеральдом Йорком. Грант отредактировал и представил (часто вместе с распорядителем литературного наследия Кроули Джоном Саймондсом) несколько важных работ Кроули и сыграл важную роль в возрождении интереса к творчеству британского оккультиста и художника Остина Османа Спейра (1886–1956).

Тем не менее, настоящая глава будет сосредоточена на работе Гранта и его интерпретациях Бабалон и Алой Женщины, которые в его работах указывают на особое понимание сексуальной магической жрицы и женской божественности.³ Мнение Гранта о Бабалон трудно понять, не рассмотрев сначала его перенниалистическую формулировку того, что он называл «тифонианской традицией», а также его интерпретацию Тантры и каббалистического Древа Жизни. Таким образом, эта глава начнется с описания некоторых основных тем его произведений. Цель этой главы не в том, чтобы развернуто объяснить личную, магическую вселенную Гранта, а, скорее, в том, чтобы наметить и проанализировать, как женственность выражается в интерпретации Гранта Бабалон и Алой Женщины. Наследие Гранта важ-

но для более широкого дискурса Бабалон; он оказал существенное влияние на ряд последующих оккультистов, работавших с символом Бабалон, что станет очевидным в последующих главах.

Биографический обзор

В возрасте 15 лет Грант впервые столкнулся с «Магией в теории и на практике» Кроули (1929), это открытие, которое, как он позже утверждал, изменило его жизнь. Три года спустя он пошел добровольцем в армию, надеясь, что его отправят в Индию, где он планировал искать гуру. После демобилизации по состоянию здоровья Грант начал переписку с Кроули, а затем некоторое время работал секретарем Кроули.⁴ У него возник интерес к Телеме, который остался на всю его жизнь. В 1946 году Кроули представил Гранта Дэвиду Карвену (1893–1984), исследователю работ Кроули, который ранее был посвящен в IX° ОТО.⁵ Карвен был учеником Свами Паресвара Бикшу, который был его наставником в Священном Ордене Кришны, индийском ордене, сочетающем аспекты индуизма и западного оккультизма, включая и аспекты Телемы.⁶ Знакомство Гранта с Карвеном изменило направление его магической карьеры и особенно его интерпретацию сексуальной магии; через Карвена, как пишет Грант, он получил «полное посвящение в весьма непонятную формулу тантрической Вамма Марги».⁷ Согласно Гранту, идеи Карвена о сексуальной магии были заимствованы из документа, данного ему Бикшу: комментария к Ананда Лахари, тантрической рукописи восьмого века, приписываемой Ади Шанкару, главному стороннику философии не-двойственности Адвайта-Веданта.⁸ Под влиянием Карвена Тантра стала главным интересом Гранта, и впоследствии он попытался соответствующим образом пересмотреть систему сексуальной магии ОТО.⁹

Адвайта-веданта, индийская философская традиция, в которой материальный мир считается миражом и подчеркивается полная идентичность индивидуальной души или «я» (Атмана) и божественной реальности (Брахман), оказала сильное влияние на Гранта.¹⁰ Начиная с 1950-х годов Грант опубликовал ряд эссе по аспектам Адвайты, в которых провел связь между индийской философией и западным оккультизмом, включая Телему.¹¹ Жена Гранта Штеффи (г.р. 1923) разделяла его интерес к Адвайта-Веданте.¹² Центральное место в интерпретации Адвайты Грантом занимает иллюзорная природа феноменальной вселенной, главенствующая позиция небытия по отношению к бытию и тождество Самости с бесформенной пустотой, лежащей в основе манифестации.¹³ В эссе 1953 года Грант пишет, что «мы должны всегда стремиться к осознанию пустотной природы вещей и слиться с этим состоянием бесформенного осознания».¹⁴ Он описывает конечную реальность как «чистую и совершенную пустоту»¹⁵, и как предпосылку к просветлению он выделяет полное единство противоположностей, настаивая на «одинаковости всех вещей, а не на их различиях, которые являются чисто иллюзорными, поскольку сотворены разумом».¹⁶ Хотя ранние эссе Гранта об Адвайте отличаются по стилю и тону от его поздних тифонианских работ (см. далее), их основная тема не-двойственности, по большому

счета, является центральной для последних. Грант неоднократно ссылается на Адвайту в своих тифонианских книгах. Хенрик Богдан утверждал, что учение Адвайты о не-двойственности является «краеугольным камнем, на котором Грант основывает свое особое направление современного оккультизма».¹⁷ Примечательно, что Грант описывает Адвайту и Тантру как «полностью согласующиеся с доктриной Телемы».¹⁸ В 1948 году, после смерти Кроули, Грант был принят в члены ОТО ступени IX^o, а в 1951 году он получил хартию от главы ордена Карла Гермера на создание организации ОТО в Лондоне. Примерно в то же время, в 1949 году, Штеффи Грант познакомила своего мужа с Остином Османом Спейром, положив начало их плодотворному сотрудничеству. В 1955 году Грант основал ложу «Новая Исида» как орган ОТО, провозгласив ее учреждение в Манифесте ложи «Новая Исида» ОТО. В манифесте утверждается что Земля находится под энергетическим влиянием «трансплутонической планеты Исида», и целью ложи «Новая Исида» было направлять ее энергии.¹⁹ Хотя Гермера не впечатлила интерпретация работы Кроули Гранта, и он исключил его из ОТО, Грант продолжал руководить ложей до 1962 года.²⁰

«Натиск навязчивых странностей»: расшифровка магии Гранта

Грант в основном был затворником и, в отличие от многих других оккультистов своего времени, не читал лекций публично.²¹ Вместо этого он сосредоточился на развитии своей оккультной системы в ряде опубликованных работ. Между 1959 и 1963 годами Грант выпустил «Монографии Карфакса» — серию коротких эссе о различных аспектах магии, многие из которых были написаны Штеффи Грант.²² В 1972 году была опубликована монография под названием «Магическое возрождение», первая из девяти работ, которые позже стали известны как «Тифонианские трилогии».²³ В «Магическом возрождении» выдвинута перенниалистическая интерпретация истории религии Гранта. Автор утверждает, что тантра, как и западный оккультизм, происходит от более древней «тифонианской» традиции, которая обрела форму в Древнем Египте, и чьи самые ранние корни уходят в Центральную Африку. В 1973 году Грант написал книгу «Алистер Кроули и скрытый Бог», в которой Грант более подробно развивает собственную интерпретацию работы Кроули, связывая ее с тантрой. Третья часть серии, «Культы тени» (1975) — также о тантре и работах Кроули и Спейра, с уклоном в интерпретацию Грантом вуду.

В 1977 году Грант опубликовал первый том «второй» трилогии «Темная сторона Рая», в которой раскрывается его личная интерпретация Древа Жизни. Учитывая влияние этой работы на более поздние формы магии, стоит сделать небольшое отступление, чтобы обсудить ее содержание. Грант не одобряет то, что он видит как тенденцию большинства предыдущих оккультных сочинений по каббале и сосредотачивается на «положительной стороне» Древа Жизни, то есть на десяти сефиротах, связанных двадцатью

двумя путями, при этом явно игнорируя «другую сторону, отрицательную или обратную».²⁴ Таким образом, он черпает вдохновение из книги Кроули Liber Arcanorum (1907), в которой перечислен ряд сигил, соответствующих «гениям» двадцати двух путей обратной стороны Древа Жизни, области клипот.²⁵ Грант создает систему исследования того, что он называет «ночной стороной» Древа Жизни, воплощенной в клипот и связанной обширными «Туннелями Сета». Так же, как «нет дня без ночи», утверждает Грант, «Бытие» зависит от «Небытия», и таким образом он подчеркивает иницилирующую необходимость взаимодействия с клипот.²⁶ По мнению Гранта, врата между дневной и ночной сторонами Древа Жизни находятся в «одиннадцатой» сефире Даат, которую он помещает в Бездну.²⁷ Грант, таким образом, считает демона Хоронзона (обсуждаемого в контексте работы Кроули в главе 3), которого он связывает с Даат, правителем и вратами к ночной стороне Древа.²⁸ Как станет ясно из последующих разделов главы, Грант связывает этот проход между проявленной дневной стороной Древа и его темной невыразимой ночной стороной — с Бабалон.

Грант рассматривает обратную сторону Древа как онтологически первичную, связанную с состоянием нуминозного небытия, лежащего в основе феноменального проявления. Таким образом, можно сравнить интерпретацию Древа Жизни Гранта и его взгляд на не-двойственность Адвайтан и его идеей небытия или пустоты как конечной реальности, лежащей в основе иллюзии проявления.²⁹ Грант считает тьму необходимой для света, а небытие как «источник Бытия», причем два «терминала» связаны через Даат.³⁰

Путьлевой Руки превосходит Путь Правой в том смысле (и только в нем), что Левое — это первое (Айн), что символизирует истинное бытие (т.е. не-бытие) как отличное от видимого или феноменального существования, которое, как говорится, «существует вовне». То, что ноуменально (т.е. внутри), первично по отношению к тому, что снаружи (т.е. феноменальное). Не существует объективной реальности, однако есть проявление непроявленного; тень бытия, отброшенная не-бытием.³¹

Описывая «бытие» как «тень небытия», Грант подразумевает онтологическое первенство небытия. Эта дихотомия рассматривается далее, и Грант приравнивает непроявленное к женскому Нюит и пишет, что «слово или Логос мужчины является вторичным, отблеском или иллюзией, положительным, а следовательно, феноменальным проявлением».³² Абсолютная реальность, утверждает Грант, лежит за пределами миража проявленной вселенной, в царстве клипот, которые олицетворяют «тень, мрак, непроявленное, отсутствие, общее исчезновение феноменального мира».³³ То, что Грант феминизирует высшую реальность непроявленного, очень важно, указывая на важность и роль божественного женского начала как высшего другого в его понимании.

В 1980 году за «Ночной стороной Рая» последовал фильм «За кругами Времени», в котором Грант излагает свои идеи о внеземном влиянии. Вторая

трилогия завершилась «Фонтаном Гекаты» (1992), в которой Грант продолжает черпать вдохновение в трудах Г. Ф. Лавкрафта (1890–1937) и Майкла Бертье (г.р. 1935), пересказывая анекдоты времен ложи «Новая Исида». В этой работе Грант выдвигает смутную концепцию «лиловой зоны».³⁴ Третья трилогия началась в 1994 году с публикации книги «Внешние врата». В 1999 году за ней последовала книга «За пределами Лиловой Зоны», в которой Грант развил свои идеи об этой концепции. Завершает серию «Девятая арка», опубликованная в 2002 году.

Тифонианские работы Гранта часто описываются как неясные, приправленные широким спектром оккультных, беллетристических и художественных отсылок, описанием длительных ритуалов с гематрией, и неясными аргументами, основанными на весьма специфическом подходе Гранта к этимологии. Поскольку не все читатели знакомы с трудами Гранта, стоит процитировать графического романиста и оккультиста Алана Мура (г.р. 1953), кратко и довольно репрезентативно описывающего тифонианские трилогии:

Информационный суп, ошеломляющий и галлюцинаторный бульон из тайных фактов, мистических домыслов и явно откровенных фантазий, столь же аппетитный (и структурированный), как блюдо из гумбо. Восхитительные эзотерические фрагменты проплывают мимо в непрерывно кипящей прозе, каждый кусочек имеет подлинный вкус волшебства, каждый полностью отделен от кусочка, который ему предшествовал. Этот восхитительный бульон приправлен потрясающими рассказами о магических работах, которые бросают вызов всякому правдоподобию. ... Натиск навязчивых странностей в работах Гранта неумолим. ... Дробовик, заряженный улитками и аметистами, выстреливает в упор в лицо читателю.³⁵

Как подчеркивает Мур, центральным аспектом тифонианских работ Гранта является отсутствие четких различий между фактом и вымыслом. Разрабатывая свою магическую систему, Грант свободно опирался на новаторскую комбинацию, казалось бы, разрозненных концепций и идей, почерпнутых из индийской философии, тантрических традиций, западного оккультизма, сравнительной мифологии египтолога-любителя Джеральда Мэсси (1828–1907) и фантастики Г. Ф. Лавкрафта, который, по мнению Гранта, был невольным посвященным, случайно попавшим в то же магическое течение, что и Кроули.³⁶

Богдан предполагает, что Грант интегрировал вымышленные концепции в свою работу из-за знакомства с философией Адвайты, с целью бросить вызов восприятию читателем реальности и разрушить мирское сознание, чтобы позволить осуществиться постижению пустотной природы всех явлений.³⁷ В книге «Вне кругов времени» Грант утверждает, что он не стремится создать логически связанное мировоззрение, но стремится использовать механизмы «внушения» и «вызова», чтобы сделать читателя восприимчивым к «притоку определенных концепций, которые могут ... оплодотворить неизведанные измерения его сознания».³⁸ По мнению Гранта, иррацио-

нальная природа творческого процесса требует новых способов общения и даже второго рождения языка.³⁹ Он сравнивает свой собственный стиль письма с усилиями мага, который создает подходящую ритуальную атмосферу с помощью тонких символов и чувствительных инструментов, утверждая, что он сам стремится создать нужную атмосферу с помощью «нюансов и не обязательно ... рациональных значений слова и числа».⁴⁰

Важно иметь в виду эти аспекты мыслей Гранта, пытаясь расшифровать его сочинения, не в последнюю очередь в отношении Бабалон и Алой Женщины, которых Грант толкует множеством (противоречивых) способов. Хотя я «рискну» (и использую этот термин сознательно) указать на некоторую согласованность этих понятий в его формулировке, различные утверждения Гранта относительно этих фигур не всегда точно совпадают друг с другом, и суть не обязательно в этом; устойчивость значения в ясных определениях, позволяющая аккуратно и четко отделить одно понятие от другого, может, в случае Гранта, быть полной противоположностью сути.

От Тифона к Телеме: изначальный сексуальный культ

Джеральд Мэсси родился в 1828 году и был поэтом, журналистом и египтологом-любителем. В своей первой основной работе на эту тему, «Книге начал» (1881), Мэсси утверждал, что человеческая цивилизация появилась в Центральной Африке, которая была местом зарождения изначального религиозного культа. Этот культ был основан на почитании великой богини-матери, известной как Таурт или Тифон, которая была связана с созвездием Плуг и ее «внебрачным» сыном — поскольку роль мужчины в деторождении в то время была еще не очевидна — Сутом, или Сетом, связанным с Сириусом, Собачьей Звездой. Тифонианский культ поклонялся женским половым органам. Когда была открыта роль семени в воспроизводстве потомства, тифонский звездно-лунный культ был изгнан в подполье поклонниками солнечного бога Осириса. Осирянцы демонизировали тифонианцев, которые рассеялись по земле и поселились, среди прочего, в Месопотамии.⁴¹

Хотя работа Мэсси вызывала презрение в академических кругах, он нашел в лице Гранта восторженного поклонника.⁴² Влияние Мэсси занимает центральное место в идее Гранта о тифонианской (или «драконианской») традиции, концепции, которая присутствует в его работах начиная с «Магического возрождения».⁴³ Вслед за Мэсси Грант в своих Тифонианских трилогиях формулирует идею изначального культа змеи, который, по его мнению, возник в центральной Африке, и «который включает секс как средство духовного достижения».⁴⁴ «Драконианский или Тифонический культ» древнего Египта был «первой систематизированной формой» этих глубоко древних мистерий.⁴⁵ Драконианцы в повествовании Гранта почитали изначальную богиню, отождествляемую с кругом из семи звезд, среди которых Сет является восьмой звездой — его Грант рассматривал как «первое мужское божество, которому когда-либо поклонялись».⁴⁶ После

столкновения с осиринцами, утверждает Грант, тифонианцы распространились по всему миру, и их религиозные тайны позже расцвели в «тантрах Индии, Монголии, Китая и Тибета».⁴⁷ Таким образом, Грант рассматривает Тантру как продолжение тифонианского культа.

Хотя Грант и следовал идеям Мэсси, он внес ключевое новшество, связав тифонианскую традицию с современным оккультизмом.⁴⁸ Грант был далеко не единственным современным оккультистом, поддерживавшим перенниалистические или универсалистские концепции, которые были центральными для таких течений, как теософия и традиционализм.⁴⁹ Грант сравнил Телему с тантрическими верованиями и практиками, определив *Liber AL* как тантру новой эпохи западной культуры.⁵⁰

Кроули включил важные аспекты Вама Марги в западную магическую традицию; это был один из его главных вкладов в оккультную науку. Этот путь эквивалентен значительно более раннему Драконианскому Культу и, возможно, является единственным сохранившимся его примером.⁵¹

В этом отрывке Грант четко отождествляет Тантру с Телемой и Магией Кроули, указывая на последнюю как на продолжение древней тифонианской традиции. Грант видит корреляцию между ритуальным использованием Кроули интоксикантов, секса и «Слов силы» для получения магической энергии с тантрическим пробуждением «Змеиной силы (Кундалини)», ссылаясь на *Liber AL*: «Я тайный Змей, свернувшийся кольцом ... в моем кольце есть радость».⁵² Грант указывает на «духовного отца» ОТО Карла Кельнера как на возможный источник тантрических компонентов ордена, написав, что Келлнер, вероятно, был посвященным тантрической Вама Марги.⁵³

Что, по мнению Гранта, является общим знаменателем, связывающим ОТО с Востоком, тифонианскую традицию с Тантрой и Телемой? Ответ — секс, или, более конкретно, магическое или духовное использование сексуальных техник. Грант подчеркивает, что тифонианцы поклонялись своей звездной богине посредством сексуальных обрядов:

Использование секса как средства получения доступа к невидимым мирам или другим планам сознания, конечно, не началось с Кроули. Такая практика восходит к додинастическим временам в Египте, где Великой Богине-Матери ... поклонялись с помощью сексуальных обрядов, оргий или божественных работ греко-римских Мистерий.⁵⁴

Грант подчеркивает, что изначальный культ тифонианцев был ориентирован на великую богиню. Этот акцент на божественной женственности связан с другим центральным термином в работах Гранта, а именно с Вама Марга или «Путем левой руки» тантрической традиции, в которую, как утверждал Грант, его посвятил Карвен.⁵⁵ В то время как другие оккультисты, такие как Блаватская и Кроули, использовали последний термин уничижительно,⁵⁶ Грант не придает моральной ценности различию между

правым и левым, вместо этого, подчеркивая женскую и телесную ориентацию последнего как его основные характеристики. Он описывает «Путь левой руки» следующим образом:

Вама Марга, буквально Левый Путь, или Путь, включающий использование женщины — женщина рассматривается как левый или лунный аспект творения в отличие от Дакшина Марги [т.е. Путь правой руки], включающей солнечный поток, мужской или правый аспект.⁵⁷

В этой цитате Грант подчеркивает, что использование женщин-партнеров в ритуалах является центральным элементом того, что он рассматривает как Путь левой руки в Тантре. Различие Гранта между Тантрой «Пути левой руки» и «Пути правой руки», таким образом, отражает его дихотомизацию (вслед за Мэсси) тифонианского, лунного и ориентированного на богинь культа и осиранианского, солнечного и ориентированного на мужчин культа в Древнем Египте. Грант связывает следование «Путем левой руки» с мизогинией, написав, что это течение демонизировалось и рассматривается как «везде подозреваемое» из-за его «аспекта женского творческого принципа», а также за его «сексуально-магическое использование женщин в обрядах».⁵⁸ Однако Грант пишет, что Дакшина Марга может использовать женщин в сексуальных магических ритуалах, хотя и иным способом, чем Путь левой руки.⁵⁹

Важным понятием в трудах Гранта является кундалини — это санскритский термин, впервые появляющийся в индуистской тантрической и йогической литературе примерно в восьмом веке для обозначения первичной женской энергии (Шакти), которая спит и свернута в основании позвоночника в чакре муладхара. С помощью определенных техник можно пробудить и поднять силу кундалини в тонком теле через чакры, расположенные вдоль позвоночника.⁶⁰ Грант описывает различные методы пробуждения кундалини в мужском и женском телах. Он пишет, что этот процесс проще для женщины, которая может представить себе «Силу Змеи ... в фаллической форме», визуализируя эту силу в своей муладхара-чакре и доводя себя до оргазма, перенося визуализацию в свою аджна-чакру, место расположения воли, перед кульминацией. Грант уточняет:

Если она хорошо натренировала, то передаст первичную силу в этот центр на более ранней стадии обряда; в противном случае она должна осуществить переход непосредственно перед оргазмом и держать в уме образ магического ребенка или «Порождение Воли» до тех пор, пока не произойдет завершение.⁶¹

В этом отрывке Грант подчеркивает преимущества обученной женщины, практикующей ритуалы. Это центральный аспект работы Гранта, отличающий его от работ Кроули о сексуальной магии (см. главу 4), и я вернусь к этому вопросу позже в настоящей главе. Точно так же утверждение Гранта о том, что женщина-маг может создать оживляющее «Порождение Воли», отклоняется от точки зрения Кроули, что последнее должно быть созда-

но мужчиной.⁶² Как станет очевидно из следующего раздела, представление о кундалини как космической женской энергии является центральным в понимании Грантом Алой Женщины или Бабалон, которую он считает воплощением этой изначальной силы.

Тонкие излучения и кроулианские упущения: магическая функция калас

Центральной темой Тифонианской серии, особенно первых трех томов, является магическое и мистическое использование женских половых органов, которые Грант определяет как «жизненные эликсиры, которые искали алхимики и адепты древности».⁶³ Опираясь непосредственно на модель Бикшу, Грант описывает шестнадцать так называемых калас, женских сексуальных выделений, «заряженных магической энергией» и представляющих «общий потенциал женщины как посредницы или избранной проводницы Верховной Богини».⁶⁴ Калас генерируются посредством определенных тантрических обрядов, во время которых сила кундалини пробуждается и наполняется энергией. После пробуждения кундалини оживляет «тонкие центры» энергии в теле жрицы, которые связаны с эндокринными железами. Вибрации, производимые силой кундалини, влияют на химический состав образующихся генитальных выделений. После необходимой подготовки калас собираются и поглощаются священником-мужчиной, который преобразует их психосексуальную энергию для духовных целей.⁶⁵

В то время как акцент на генитальных жидкостях имеет явные параллели с системой сексуальной магии Кроули, Грант отличается от Кроули тем, что делает упор на превосходство женских выделений.⁶⁶ Грант предполагает, что Кроули не смог выяснить роль женщин в сексуальной магической операции, добавив, что его собственное исследование IX^o ОТО убедило его в том, что Кроули не до конца понимал функцию калас.⁶⁷ Утверждая, что приравнивание Кроули бинду к сперме было неправильным, Грант пишет, что мужские генитальные жидкости действуют просто как «катализатор», заставляющий жрицу испускать женские сексуальные выделения.⁶⁸ Грант утверждает, что Кроули приписывал свойства «эликсира *menstruum*» совокупности мужских и женских сексуальных жидкостей, в то время как практикующие Вама Маргу рассматривают магически заряженные женские сексуальные жидкости как главенствующие, не придавая значения «сексуальной доблести фаллоса ... поскольку он рассматривается исключительно как стимулятор женщины в обычных процессах оплодотворения и размножения».⁶⁹

В отличие от Кроули, Грант, похоже, не видел необходимости в физическом наличии спермы для сексуальной магии. Хотя Грант утверждает, что «метод физического контакта» между жрецом и жрицей может быть эффективным для создания состояний транса, во время него не обязательно «производится Высший Эликсир, исключительная эманация Алой Женщины».⁷⁰ В «древних традициях», пишет Грант, женские сексуальные

выделения — «калас Богини» — использовались в качестве единственной материальной основы магии, и он подчеркивает, что «поток информации» или Воля могут эффективно применяться без какого-либо физического участия жреца.⁷¹ Грант предлагает практику смешивания мужских и женских генитальных жидкостей как характерную черту Пути правой руки или Дакшина Марга, написав, что в Тантре Пути левой руки ценятся «эликсиры сувасини», тогда как в Пути правой руки «возвеличиваются эти эликсиры ... после того, как вливание солнечного [то есть мужского] потока сделало их активными».⁷² Похоже, он рассматривает физическое сношение между жрецом и жрицей как важное отличие Тантры от телемитской сексуальной магии, написав, что последняя «включает заземление магического Потока» (посредством физического полового акта), тогда как в Тантре жрица — «единственный источник высшего Эликсира, девственная блудница небес, проливающая свой звездный свет без прямого сексуального контакта со жрецом».⁷³

Развитие Грантом учения о калас совпадает с иным отношением к роли магической партнерши. Признавая, что Кроули не рассматривал высокопосвященную партнершу как необходимость, Грант подчеркивает, что сила калас обеспечивается тем, что жрица «имеет равную, если не более высокую степень посвящения, чем жрец».⁷⁴ Грант цитирует письмо Кроули к Джеку Парсонсу, в котором он подчеркивает, что женщине не рекомендуется инициировать мужчину. Грант напротив, утверждает, что это «неприемлемая в целом точка зрения»:

Поэтому с магической точки зрения нет причин, по которым нельзя было бы применять данную процедуру, и тот факт, что Тантры возносят богиню над богом, возможно, является самым сильным аргументом в ее пользу.⁷⁵

Таким образом, работы Гранта представляют собой, возможно, первую, или, по крайней мере, очень раннюю, попытку систематической критики андроцентризма в трудах Кроули. Грант связывает почитание божественной женственности с возвышением физических жриц. Хотя он утверждает, что *Liber AL* якобы разрешает конфликт между Тантрой, ориентированной на богов и богинь, возвышая ребенка, родившегося в результате союза мужчины и женщины, он отмечает, что Кроули, тем не менее, «сильно склонялся к шиваитской или патриархальной стороне».⁷⁶

В дополнение к своей критике сексуальной магической системы ОТО Кроули из-за отсутствия в ней объяснения калас, Грант представляет свое собственное понимание степени XI° ОТО. Хотя эта степень традиционно интерпретируется как относящаяся к анальному сексу, Грант утверждает, что XI° на самом деле требует гетеросексуального полового акта с менструирующей женщиной.⁷⁷ Он пишет, что «настоящий Левосторонний или Обратный Путь не предполагает неестественных практик, подобных этим», и что Драконийанский Культ считал «гомосексуальную формулу» «извращением магической практики».⁷⁸ Хотя Грант утверждает, что анальный секс может использоваться в магических целях, он пишет, что древние египет-

ские и более поздние тантрические культы почти всегда использовали его только для вредоносной магии.⁷⁹ В то время как интерпретация XI° Гранта была истолкована некоторыми более поздними оккультными авторами как гомофобная⁸⁰, важно различать анальный секс и гомосексуальность; как упоминалось ранее, Кроули использовал партнеров как мужчин, так и женщин для операций XI°.⁸¹ Отказ Гранта от интерпретации XI° Кроули может быть связан с его акцентом на превознесении вагинальных выделений.

Змееподобные другие: гендер и женственность в трудах Гранта

Подобно Кроули, Грант опирается на концепции гендерной полярности. Он описывает формулу Эона Гора как «страстный союз противоположностей»⁸² и объясняет магию степени IX° ОТО в терминах гендерной полярной динамики, где «мужчина — это разум; женщина — это тело. ... Мужчина — это Слово; Женщина — это действие».⁸³ В «Культах тени» Грант формулирует онтологическую модель гендерной полярности:

...ничто символизирует отрицание, непроявленный потенциал творения, и ... две полярности, вовлеченные в его реализацию. Богиня представляет отрицательную фазу. ... Быстрое чередование этих активно-пассивных стадий, является позитивной эманацией пустоты, то есть проявление непроявленного...⁸⁴

В этой цитате Грант отождествляет божественное женское начало с «негативным, непроявленным» и «Пустотой». Это важно, учитывая его общий взгляд на то, что небытие предшествует бытию, тем самым он намекает на превосходство женственности над мужественностью, существующей как конечный другой, который избегает рационального понимания, существуя в недифференцированном единстве.

Основываясь на акцентировании на жрице и женском божестве, Грант обычно предлагает разные роли для мужчин и женщин в сексуальной магии. Тантрическая жрица, или Алая Женщина, часто концептуализируется как хранилище или вместилище магически заряженных жидкостей, которые собираются и трансмутируются мужчиной.⁸⁵ В «Культах тени» Грант пишет, что Алая Женщина — это «врата *par excellence*», и что сексуальная магия ОТО — это средство для открытия перехода, через который «внеземные или космические энергии» могут направляться, использоваться, и проявляться на земле.⁸⁶ В одном отрывке Грант концептуализирует женственность буквально как другое, или зеркало мужественности, описывая женщину так: «Женщина, фактическая или воображаемая, как главный инициатор оргазма, является высшей тенью, двойным посредником, через которого разум воспроизводит и материализует свои образы».⁸⁷ Это представление о женственности как о другом, по-видимому, соответствует тому, что Иригарей указывает как фаллоцентрическую логику, которая

понимает женственность как «другой из того же самого», определяемого исключительно отсутствием или недостаточностью мужественности.⁸⁸

Тем не менее, стоит иметь в виду, что Грант приписывает онтологическое первенство женственности, которая понимается не столько как отличающаяся от маскулинности, сколько как место абсолютной инаковости, где разрушаются все дихотомии, отсылающая к тому, что Шилдрик называет чудовищным. Я вернусь к этому моменту в заключительном обсуждении.⁸⁹

Хотя Грант постулирует разные магические роли для мужчин и женщин, взаимодействие между жрицей и жрецом, как оно определено в его трудах, — это не просто динамика пассивности и активности. Напротив, Грант описывает активность и пассивность как два полюса, присущих психике адепта магии, а также «полностью реализовавшегося художника».⁹⁰ Он постулирует жрицу как человеческое воплощение силы кундалини, хотя подчеркивает, что этот «Змеинный поток» могут переносить только женщины, «обладающие определенным характером».⁹¹ Грант описывает роль женщины в Каула-тантре следующим образом:

...женщина, выбранная для представления Огненной Змеи, отождествляется с ней до такой степени, что сама по себе является могущественной личностью, обладающей большой силой воли и индивидуальностью. Ей не поклоняются как просто пассивному инструменту или воплощению Огненной Змеи, она — Огненная Змея, и она направляет обряд и исправляет ошибки во время ритуала.⁹²

В этом отрывке Грант отождествляет тантрическую жрицу с «силой воли», «индивидуальностью» и (ритуальным) лидерством, которые являются необходимыми характеристиками, если она хочет воплотить кундалини. По терминологии Шипперс, эта ассоциация женской роли с характеристиками, традиционно связанными с гегемонистской маскулинностью, предполагает, что взгляд Гранта на жрицу можно рассматривать как взгляд на альтернативную женственность, которая напрямую не легитимизирует иерархические и комплементарные отношения между полами. Однако важно подчеркнуть, что главенствующая ритуальная роль не обязательно должна совпадать с социальным лидерством в других контекстах.⁹³ Грант сравнивает эту активную роль, которую играет тантрическая жрица, с описанием Спэра шабашей астральных ведьм, во время которых мужчины предположительно играли «особенно пассивную роль».⁹⁴ Во многих описаниях ритуалов в «Фонтане Гекаты» ведущая жрица очень активна.⁹⁵ Тем не менее, Грант постулирует более пассивную или принимающую женскую роль в других произведениях, где жрица функционирует больше как магическая батарейка в состоянии трансового сна.⁹⁶

Разграничение ролей у Гранта, по-видимому, коренится в биологическом диморфизме, когда женские репродуктивные органы и связанные с ними выделения определены как источники явно женских магических и мистических сил. В «Культах тени» Грант утверждает, что телемитское

течение будет сохраняться при помощи «зон силы», управляемых парами «жрец и ... жрица или Алая Женщина»⁹⁷, взаимодействие которых описывается следующим образом:

Центр Воли (Телемы) — источник солнечно-фаллической энергии, сосредоточенной в жреце, в то время Огненная Змея или элементная космическая сила имеет место в вагинальных вибрациях жрицы. Взаимодействие и поляризация этих двух центров составляет магию ОТО.⁹⁸

Алая Женщина описывается как воплощение кундалини. Грант неоднократно описывает женщин как обладающих оракульными и провидческими способностями из-за владения калас, и приписывает мистические свойства менструальным потокам. В книге «Вне кругов Времени» Грант утверждает, что менструация открывает дверь, позволяя женщинам получить доступ к иным реальностям.¹⁰⁰ Таким образом, менструальный цикл рассматривается как своего рода врата к различиям, подчеркивая понятие женственности как инаковости. В «Магическом возрождении» Грант пишет, что Бабалон и Терион являются «биологическими аватарами (ктеис и фаллос) Ньюит и Хадита», и он соотносит это бинарное противостояние с последовательностью полярностей, таких, как солнце-луна, земля-воздух и огонь-вода. Как таковые, они являются выражением универсальной гендерной полярности. Действительно, как утверждает Грант, «секс функционирует через полярность».¹⁰¹

В предыдущих разделах я стремилась осветить, как Грант концептуализирует гендерное взаимодействие и женственность в более общем плане. Теперь же можно сделать фундаментальное наблюдение: Грант определяет определенные биохимические аспекты женского телосложения как положительный источник определенных способностей. В то время как это понятие не полностью отсутствует в трудах Кроули, оно значительно менее выражено, и его акцент на сперме как магическом веществе *par excellence* приводит его в своих сексуальных магических документах в основном к концептуализации женственности с точки зрения отсутствия (семени).¹⁰² Напротив, Грант истолковывает женственность как дифференцированное наличие, и я буду неоднократно возвращаться к этой теме на протяжении всей главы.

Кровавая Блудница Хоронзона: Бабалон и Алая Женщина

Чаша калас: Бабалон как тантрическая жрица

Как упоминалось выше, Грант иногда намеренно использует зашифрованные или неявные способы аргументации. Поэтому минимальное понимание его более широкого мировоззрения является предпосыл-

кой для подбора более тонких отсылок. Более того, интертекстуальный характер многих работ Гранта означает, что объяснение одного понятия часто имеет отношение к другому, якобы несоответствующему понятию, и автор, по-видимому, предполагает, что его читатель сам установит необходимые связи. В основном Грант склонен рассматривать разных богинь как имена или обличья одной и той же изначальной женской энергии. Его обсуждение фигур, таких как Кали, Ньюит или Тифон, имеет отношение к его пониманию Бабалон, поскольку он часто приравнивает их друг к другу. В книге «Алистер Кроули и скрытый бог» Грант пишет, что Алая Женщина — телемитский эквивалент Кали, «темной богини крови и разложения».¹⁰³ В «Культах тени» Грант сравнивает Бабалон с Одудуа, предположительно африканской богиней ритуальной проституции.¹⁰⁴ В «Темной стороне Рая» Грант связывает Бабалон с представлением древних египтян о Тифон, «изначальной богине семи звезд», чьим магическим инструментом была матка.¹⁰⁵ Он приравнивает Кали к Бабалон и Алой Женщине.¹⁰⁶

Я предлагаю понимать синонимизацию Грантом различных богинь как часть его универсалистской или перенниалистической формулировки тифонианской традиции. Как уже отмечалось, Грант рассматривает Телему как вестернизированную форму Тантры, которая, в свою очередь, является продолжением значительно более ранних тифонианских мистерий. По мнению Гранта, экзотерические различия между разными богинями можно, таким образом, рассматривать как маски, скрывающие онтологическое единство божественного женского начала. Концептуализация Грантом таких фигур, как Тифон и Кали, и их повторяющаяся ассоциация с темами сексуальности, крови, смерти и возрождения, таким образом, связана с его интерпретацией Бабалон и Алой Женщины и, соответственно, женственности.

Как обсуждалось в главах 3 и 4, Кроули колебался между использованием термина «Алая Женщина» в качестве эпитета Бабалон и использованием его в качестве титула или должности, занимаемой человеческими женщинами. Грант использует термины «Бабалон» и «Алая Женщина» как относительно взаимозаменяемые.¹⁰⁷ В первых трех произведениях Тифонианских трилогий оба термина чаще всего используются в отношении тантрической жрицы или посвященной в сексуальную магию женщины, которая воплощает богиню и порождает мистические калас, а также божественную женскую силу, которую она воплощает.¹⁰⁸ Таким образом, Бабалон приравнивается к тантрической сувасини (пер. буквально — сладко пахнущая женщина).¹⁰⁹ Следующий отрывок из «Магического возрождения» содержит описание Бабалон, представленное в первых трех частях тифонианской серии:

Бабалон, Алая Женщина, земной аватар или жрица «звезд»; тех калас, которые сообщают сексуальные эманации магически обученной женщины. ... Любая должным образом обученная женщина может стать оракулом в том смысле, который применим к Алой Женщине.¹¹⁰

Примечательно, что Грант подчеркивает необходимость начального обучения для женщин, практикующих сексуальную магию. В «Темной стороне Рая» Грант пишет, что термин «Алая Женщина» означает «посвященная в высшие сексуальные тайны». ¹¹¹ Связь Бабалон и Алой Женщины с идеей технически обученной жрицы как полезной — важна, т.к. отличается от утверждения Кроули о том, что опытная партнерша не нужна. ¹¹² Как будет рассмотрено далее в этой главе, Грант связывает женское сексуально-магическое знание с развитием зона и, следовательно, с духовной судьбой человечества. ¹¹³

Грант стремится сформулировать отличительные и комплементарные гендерные роли в сексуальной магии. Соответственно, он проводит четкое различие между действующим (предположительно мужчиной) магом и Алой Женщиной. В «Алистер Кроули и Скрытый Бог» он описывает Алую Женщину как «хранилище» мистических калас, необходимых адепту для установления контакта с метафизическими сущностями. ¹¹⁴ Она определяется как «Провидица» и «Врата Видения», через которые маг получает доступ к видениям. ¹¹⁵ В «Культах тени» Грант называет Бабалон «представительницей Женского Начала или Алой Женщиной, выбранной за ее магическую способность передавать солнечный поток и проявлять его в пророческой и/или материальной форме». ¹¹⁶ В «Темной стороне Рая» Грант описывает ее как «женщину или жрицу, особо посвященную работе Драконианского Потока», которая «воплощает космические энергии Огненной Змеи». ¹¹⁷ В «Фонтане Гекаты» Грант резюмирует разделение магических гендерных ролей следующим образом: «Зверь передает тайное семя, а Алая Женщина передает калас». ¹¹⁸ Таким образом, Грант представляет ряд различных ролей для магической сексуальной партнерши, которая по-разному концептуализируется как хранилище или врата — слова, по-видимому, подразумевают более или менее пассивную функцию — и как провидица, которая воплощает кундалини и производит калас, появляясь для обозначения более активной роли.

Грант неоднократно использует термин «Бабалон» для обозначения женщины, воплощающей особую магическую или божественную энергию. Как показано в предыдущем абзаце, Грант часто называет Алой Женщиной ту, кто воплощает «Огненную Змею» (то есть силу кундалини). Она источает мистические калас, которые вытекают из ее половых органов. Таким образом, роль Бабалон или Алой Женщины в творчестве Гранта неразрывно связана с телами, которые традиционно кодифицируются как женские. В то время как сам Кроули иногда служил «жрицей» в сексуальной магии, Грант, кажется, постулирует более сильную связь между феминизированной сексуально-магической ролью, Бабалон, и морфологией и гормональным составом женской репродуктивной анатомии. ¹¹⁹ Хотя Кроули не предполагал, что роль Алой Женщины может быть воплощена мужчиной, его артикуляция этой роли, тем не менее, в меньшей степени сосредоточена на биологических свойствах вагины. Грант больше, чем Кроули интерпретирует чашу (или Грааль) Бабалон как конкретно связанную с гениталиями магически обученной жрицы. Кроули считал важным фаллос — и как обозначение полового члена, и как более мистический термин, обознача-

ющий регенеративный потенциал человека, — но он уделял мало внимания вульве как магически могущественной самой по себе. Хотя уход Гранта от Кроули в этом отношении в некоторой степени биологизирует Бабалон, он также предлагает концепцию половых различий или специфики женского воплощенного опыта в рамках гетеросексуального бинарного понимания человечества.

Как показано в главе 4, сексуальные магические труды Кроули неоднократно истолковывали женственность как отсутствие или недостаточность божественной творческой искры, представленной спермой.¹²⁰ Грант, что особенно важно, формулирует женственность как другого и как отчетливо гендерное присутствие или потенциал. В мировоззрении Гранта роль жрицы зависит не от ее недостаточности у нее чего-либо, а, скорее, от ее связи с космической силой, которая, в первую очередь, является ее способностью воплощать и проявлять кундалини, производить алхимические калас. Этот акцент на биохимических свойствах женских тел и их репродуктивных органов, по-видимому, ограничивает роль Алой Женщины только в качестве мага, обладающего вагиной, и можно провести параллели с акцентом Иригарей на развитии концепции полового различия и представления о женственности как о чем-то, что «само по себе». Иригарей считает женские репродуктивные органы, в частности половые губы, отправной точкой для концептуализации женственности как «пола, который не является одним», определяемой по отношению к самой себе, а не по отношению к мужественности.¹²¹ Хотя Иригарей критиковали за то, что в ее попытках концептуализировать половые различия она сосредоточилась на цисгендерных женских телах, и аналогичная критика может быть направлена и на работы Гранта, стоит отметить, что труды Гранта вдохновили оккультисток на дальнейшее развитие его представления о женских различиях.¹²²

«Кровь — это жизнь»: менструация как Магические Врата

Как показано выше, Грант неоднократно использует термины «Бабалон» и «Алая Женщина» для обозначения роли тантрической жрицы или посвященной женщины, которая ритуально воплощает богиню и излучает калас.¹²³ Менструальному циклу придается особое значение в отношении Алой Женщины, которая, как пишет Грант, становится «пророчествующей в момент лунного затмения».¹²⁴ Фактически, Грант приписывает красноту Алой Женщины цвету менструальной крови, написав, что «алый цвет приравнивается к красной субстанции женского источника, *menstruum* магической энергии».¹²⁵ Как упоминалось ранее, Грант приравнивает магическую формулу XI° ОТО к гетеросексуальному сношению с менструирующей жрицей, и он отмечает, что Кроули неоднократно практиковал сексуальную магию с менструирующими женщинами.¹²⁶ В древние времена, пишет Грант, женщина считалась единственной основательницей рода, а менструация почиталась. Число пять считалось магическим, обозначающим дни, в течение которых женщины «погружались во тьму и затмевались», соз-

давая «наводнение, которое первобытный человек правильно определил как вещество, которое позже застынет и породит потомство».¹²⁷ Отрывок, в котором прослеживается понимание Гранта человеческих концепций деторождения, стоит процитировать подробно, поскольку он иллюстрирует его связь красноты и менструальной крови с женской творческой силой:

Кровь считалась жидкой плотью, и женщина выражала (через число пять) свое благородство, которое было архетипическим благородством, потому что единственная известная родословная была по крови матери. Роль мужчины в про-творческом процессе в то время была неизвестна. Пятидневное затмение было печатью женского благородства, благородства, которое носит алую мантию самой природы, единственной безупречной черты ее независимости. И поскольку считалось, что она обновляет жизнь на земле, женщину сравнивали с богиней неба.¹²⁸

Таким образом, женское благородство связано с менструацией; менструальная кровь, в свою очередь, понимается как «жидкая плоть», подчеркивающая женскую репродуктивную способность. Грант видит в захвате власти солнечным культом причину разрушения этого древнего понимания женщин и менструальной крови. В «Темной стороне Рая» он критикует убеждения, что менструация нечиста, приписывая такие представления мизогинии «Старого Эона». По мнению Гранта, менструация стала «ядром нечистоты», поскольку она совпадала с сексуальной недоступностью женщин для мужчин.¹²⁹ По его мнению, демонизация числа 13 связана с менструацией, поскольку в году насчитывается 13 (28-дневных) менструальных циклов. По этой причине шабаш ведьм традиционно состоит из 13 членов, поскольку шабаши, по словам Гранта, относятся к лунным — или менструальным — мистериям.¹³⁰

В трудах Гранта кровь неоднократно связывалась с женственностью и богиней. Он связывает Марс с менструальной кровью, написав в «Культах тени», что 15-я калас, «калас Марса», несет в себе «насилие», «жар» и «энергию», связанные с «женской силой на ее пике».¹³¹ 15-я калас связана с ритуалами «крови и сексуальной вседозволенности», которые Грант считает характерными для культов Сехмет в Египте и Кали в Индии.¹³² Отождествление менструальной крови с Марсом интересно, учитывая связь последнего с войной. В более позднем отрывке Грант пишет, что Марс «символизирует преимущественно сексуальную энергию», и что ассоциация Марса с «кровопролитием в смысле войны» является более поздней интерпретацией, поскольку первое кровопролитие «было сексуальным ... женщина кровоточила при «открытии» в период полового созревания».¹³³ Таким образом, менструальное кровопролитие концептуализируется как семиотически предшествующее войне. В «Темной стороне Рая» Грант описывает Кали, которую, как упоминалось выше, он связывает с Бабалон и Алой Женщиной, как «богиню Времени и Крови».¹³⁴

Грант связывает менструацию с проявлением неземных сил, понятие, которое связано с его видением женственности как инаковости. Грант пи-

шет, что Кали ассоциируется с «затмением периодического хаоса», «т. е. менструальными выделениями»; это брешь, которая позволяет хаотическим тифоническим сущностям войти в царство сущего.¹³⁵ Это можно понимать как предположение, что Кали означает изменчивость и чудовищное вторжение, представляющее собой разрыв всех устойчивых дихотомий, включая дихотомию бытия и небытия. Таким образом, Грант утверждает, что табуирование менструаций возникло в результате того, что древние люди подозревали, что «эта женщина и ее особый механизм представляют собой ... дверь, врата в пустоту, через которые те, кто случайно натолкнулся на ключи, могут вызвать ужасные силы». Грант связывает эти ключи с принципом калас.¹³⁶ В книге «Вне кругов Времени» Грант продолжает утверждать, что менструация наделяет сверхъестественными силами, позволяя женщинам пересекать границы между мирами.¹³⁷ Таким образом, согласно терминологии Шилдрик, Грант буквально истолковывает женственность как чудовищную — как место, где распадаются установленные категории.

Грант пишет, что менструирующая женщина может быть связана с Даат как брешь, позволяющая «демоническим ордам хаоса и разрушения» войти в мир.¹³⁸ Он пишет о том, что «формула Алой Женщины, которая полностью отрицательна» в отношении «феноменального творения», поскольку она связана с «корнем Древа, ведущим в ноуменальное безмолвие».¹³⁹ Крайне важно, что Грант не рассматривает эту формулу как негативную с моральной точки зрения; отрицательный заряд формулы Алой Женщины имеет отношение к идее женственности как связанной с онтологически первичным небытием. В более позднем отрывке он приравнивает менструацию к вратам в Бездну.¹⁴⁰ Поскольку Грант интерпретировал Бездну совершенно иначе, чем Кроули (см. далее в этой главе), важно подчеркнуть, что он не считает менструацию чем-то плохим. Наоборот, менструация рассматривается как потенциальный источник творчества, сигнализирующий о разрушении барьеров реальности.

Грант считает менструацию, определяемую как материю, из которой происходит все сущее, как особый женский талант, наделяющий женщин духовными способностями, ради которых мужчинам придется работать, чтобы получить их.¹⁴¹ В этом акценте на менструации Грант расходится с Кроули, который, несмотря на приписывание некоторых магических свойств менструальной крови¹⁴², считал сперму превосходящим генитальным секретом. Возможно, существует взаимное влияние между формулированием Грантом магического значения менструации и британскими поэтами Питером Редгроувом и Пенелопой Шаттл, чья научно-популярная книга «Мудрая рана» (1978), вдохновленная юнгианством и культурными феминистскими идеями, дает сходную интерпретацию менструации как источника творчества и силы, связанного с поклонением древней богине и ведьмовством.¹⁴³ Редгроув интересовался работой Гранта, когда писал «Мудрую рану», и он переписывался с другом Кроули Джеральдом Йорком о менструации, Гранте и калас.¹⁴⁴ В то время как Редгроув и Шаттл представляли женщин как заботливых и уважающих жизнь, Грант связывает менструацию с женским талантом к материализации неземных сил.

Хотя акцент на менструации как на естественном предоставлении женщинам определенных мистических способностей, несомненно, является биологическим, он снова показывает, что Грант концептуализирует женственность — или женскую роль в сексуальной магии — не как недостаток, а скорее с точки зрения магических склонностей, которые он считает присущими женщинам.

Алая Блудница: интерпретация блуда Гранта

Как и в трудах Кроули и Парсонса, представления о блуде фигурируют и в концепции Бабалон Гранта. Однако Грант делает больший акцент, чем вышеупомянутые авторы, на воображаемой практике священного блудодеяния. Грант связывает Бабалон и Алую Женщину с мифологической концепцией древней священной проституции, написав, что «библейская концепция Алой Женщины уже является искажением той древней магической традиции, в которой ... храмовая проституция — единственная запомнившаяся форма».¹⁴⁵ Он пишет, что эта традиция сохранилась в тантрических ритуалах, основанных на использовании «калас ... которыми насыщены выделения специально обученных жриц».¹⁴⁶ Грант вводит термин Кадеши́м как обозначение (воображаемого) культа священной проституции в древности, связанного с магической формулой секса с менструирующей женщиной.¹⁴⁷ В «Культах тени» Грант аналогичным образом концептуализирует священную проститутку как воплощение изначального «Офидианского течения», также представленного «прорицательницами, верховными жрицами и сувасини из тантрического культа Вама Марга».¹⁴⁸ Грант пишет, что эта «формула “святой блудницы”» увековечена ролью Алой Женщины Телемы.¹⁴⁹ Грант отождествляет Бабалон и Алую Женщину с фигурой Одудуа, которую он описывает как богиню священной проституции.¹⁵⁰

Хотя Грант связывает концепцию блудодеяния с формой сексуальной практики, он также формулирует термин «шлюха» как обозначение автономной прародительницы или материнской «производительницы, которая рождает независимо от конкретного отца».¹⁵¹ Таким образом, блуд ассоциируется с женской творческой силой — понятие, которое может быть связано с идеей способности Алой Женщины материализовать влияния непроявленной реальности. Грант не истолковывает материнство исключительно с точки зрения биологического воспроизводства, написав, что жрица «бездетна» в физическом смысле, хотя она «что угодно, только не ... на тонких планах».¹⁵² Таким образом, культ шлюхи влечет за собой понимание того, что магический ребенок является исключительно материнской сущностью, поскольку индивидуальный отец остается неизвестным.¹⁵³

Термин «шлюха» в трудах Гранта частично означает воспроизводство женщиной без отцовского вмешательства, что эквивалентно доосирианской или тифонической модели деторождения. Это можно сравнить с акцентом Гранта на превосходстве и важности калас и его утверждением, что их можно собирать и использовать без какого-либо физического участия со стороны фаллоса.¹⁵⁴ Грант соотносит телемитское понимание

женственности с древней традицией, написав, что оба превозносят «роль незамужней матери, шлюхи ... выше всех других проявлений женского начала». Отличая роль шлюхи от коммерческой проституции, Грант пишет, что первоначальное этимологическое значение термина «шлюха» — «дорогая, сага, возлюбленная», утверждая, что Кроули использовал этот термин в его первоначальном смысле.¹⁵⁵

Подобно Кроули, Грант истолковывает блуд в терминах феминизированного принятия. В «Магическом возрождении» Грант пишет, что Кроули превозносил «шлюху как тип телемитской женственности», связывая девственницу и «замужнюю мать» с «формулой Черных Братьев: изоляция и отказ от вселенского жизненного потока».¹⁵⁶ Точно так же Грант пишет, что в некоторых тантрических ритуалах бездетных женщин оценивают выше, чем матерей, поскольку «магическая энергия последних в некоторой степени растрочена».¹⁵⁷ Таким образом, в этих отрывках Грант, наоборот, связывает блуд с передачей магического потока. Точно так же в «Темной стороне Рая» Грант связывает блуд с вратами. Грант пишет, что венерианская калас, пронизывающая один из туннелей Сета, «представлена Шлюхой», чье каббалистическое значение — «дверь»; дверь, которая позволяет войти в ее дом или утробу, и выйти из нее».¹⁵⁸ Это утверждение можно интерпретировать как означающее, что блуд приравнивается к роли перехода на другую сторону.¹⁵⁹

Как обсуждалось в предыдущих главах, Кроули подчеркивает идею блудодеяния Бабалон и Алой Женщины как метафору принятия или открытости по отношению к вселенной, подразумевающую полное участие в опыте, через который человек становится причастным к ее тайнам. Кроули также интерпретирует блуд как сексуальную распушенность, как часть социальной критики буржуазных представлений о гегемонистской женственности.¹⁶⁰ Последняя интерпретация менее выделена в работе Гранта, где триада шлюха, девственница и замужняя мать, по-видимому, в основном описывает различные позиции по отношению к магическому течению. В этом смысле Грант, истолковывает блудливое принятие, как в первую очередь связанное с особой женской ролью в магии, а не с феминизированной, но универсально необходимой духовной добродетелью. Представления о блуде напрямую связаны с идеей притока с «другой стороны», онтологически первичной области небытия, через концептуализацию клипот Грантом. Примечательно, что в глоссарии «Внешних врат» запись «Бабалон» просто отсылает к клипот.¹⁶¹ Утверждая, что термин «клипа» означает «блудница», Грант пишет, что Бабалон является архетипом клипот, «шлюха является символом “Извне”».¹⁶² Точно так же в «За пределами лиловой зоны» блудница Бабалон представляет собой «чужеродную, возможно, инопланетную женщину, извне; то есть, она воплощает клипот в очень специфическом смысле».¹⁶³ Эти утверждения указывают на то, что Грант понимает Бабалон не просто как другую женщину, угрожающую стабильности репродуктивной гетеронормативности, или как «другую из того же самого»¹⁶⁴, но как чудовищное место абсолютной инаковости, которое отторгает рациональное понимание, намекая на нарушение всех стабильных значений.

Как и Кроули, Грант подчеркивает блуд Бабалон как обозначение определенной функции, способности или способа женского сексуального поведения и мистических способностей. Однако, как отмечалось выше, концепция Гранта священной проституции как предшественницы культа Бабалон представляет собой новшество, предвещающее темы, которые получили дальнейшее развитие в дискурсе Бабалон в последние десятилетия. Более того, ассоциация Гранта проституции с неиндивидуализированным отцовством не отражает никаких мотивов, которые я обнаружила в работах Кроули. Интересно, что термин «шлюха» часто используется в его трудах для обозначения женского символа, который в первую очередь не имеет отношения к мужественности, чья творческая сила выделяется как нечто само по себе. Точно так же отождествление алой шлюхи с клипот, представляющей странное, инопланетное или иное, предполагает эту версию женственности как нечто вроде силы «трикстера», пересекающей границы между мирами. Это подчеркивается тем, что Грант отождествляет менструирующую женщину с вольтижерами — термин, который он использует для обозначения тех, кто может перемещаться на «ночной стороне» Древа Жизни.¹⁶⁵

Бабалон, Хоронзон и клипот: запутанная (не-)двойственность

В трудах Кроули Бабалон концептуализируется как антитеза Хоронзона, представляя формулу эротического разрушения и неразборчивости, которая уравнивает демонов, цепляющихся за индивидуализированную субъектность.¹⁶⁶ Однако, в «Темной стороне Рая» Грант радикально отличается от своего предшественника в построении родства между Бабалон и Хоронзоном, основываясь на своей особой концептуализации Древа Жизни. Грант позиционирует Хоронзона одновременно как правителя «Вселенной Б» и как врата к «ночной стороне» Древа. Таким образом, Грант понимает эту фигуру иначе, хотя он, как и Кроули, связывает Хоронзона с Бездной. Его неоднократное осмысление Алой Женщины как врат, а также его приверженность адвайанской не-двойственности, возможно, делает его частичное смешение фигур менее удивительным. Грант приравнивает Хоронзона к Тифон, написав, что это существо является «прототипом Бабалон, Алой Женщины» и эквивалентно женской половине «Дракона, чья восьмая голова правит в Даат».¹⁶⁷ Позже Грант предполагает: «Хоронзон проявляется и как Алая Женщина, форма Бабалон, как первое отверстие или врата, начало представленное кровью, алой жидкостью воплощения».¹⁶⁸ В этом утверждении Бабалон еще раз отождествляется с кровью, предположительно менструальной, продолжая ассоциацию женственности с вторжением чудовищной инаковости. Здесь Бабалон, по-видимому, обозначена как проявленная форма Хоронзона, а Грант каббалистически отождествляет Бабалон с Даат.¹⁶⁹ Точно так же Бабалон позже связана с Даат, как «Врата Бездны».¹⁷⁰ Однако, Грант утверждает, что Бабалон составляет половину Хоронзона, что несколько противоречит отождествлению Хоронзона с Бабалон.¹⁷¹ В другом отрыв-

ке Грант, напротив, утверждает, что Бабалон — это «невеста Хоронзона».¹⁷² Более того, он отождествляет Хоронзона с Хаосом, написав, что «взрывной союз» этой силы с Бабалон «открывает Врата Бездны».¹⁷³ Однако далее Грант отождествляет Хаос с Бабалон.¹⁷⁴ Он предполагает, что Бабалон — это «половина Зверя», а Хоронзон — «женская половина Зверя», таким образом еще раз делая вывод об идентичности между фигурами.¹⁷⁵

В качестве примера склонности Гранта к циклическим рассуждениям и отказу от стабильных значений — Бабалон на всем протяжении «Темной стороны Рая» концептуализируется как: проявление Хоронзона, невеста Хоронзона, одна половина Хоронзона, одна половина Зверя, эквивалент Хаоса (который есть Хоронзон, который взрывным образом соединяется с Бабалон и т.д.). Эти, казалось бы, противоречивые значения представляют проблему для любого, кто пытается составить последовательный принцип отношений между Бабалон и Хоронзоном в творчестве Гранта. К счастью, это не является целью настоящего исследования. Являются ли описания Грантом отношения Бабалон к Хоронзону логически последовательными или нет — не имеет значения; как отмечалось выше, сам Грант подчеркивал, что в «Тифонианских трилогиях» он пытался создать не краткую магическую систему, а скорее — в соответствии с формулой «расстройства чувств» Артура Римбаудса (1854–1891) — разрушить восприятие действительности своих читателей. Тем не менее, общий знаменатель — и то, как различные концептуальные представления Гранта об отношениях между Хоронзоном и Бабалон резко отличаются от представлений Кроули, — заключается в том, что Грант предполагает разную степень родства, а не антагонизма между этими фигурами.

Хотя опасно предполагать, что это кажущееся несоответствие отражает внутреннюю и логически последовательную философскую структуру, я предполагаю, что преуменьшение Грантом антагонизма между Бабалон и Хоронзоном может быть связано с его базовым пониманием, уходящим корнями в Адвайту, бесконечного разнообразия феноменального и бесконечного проявления в виде миража, противоречащего фундаментальной, не-двойственной реальности пустоты. Основываясь на этом понимании, все дихотомии в конечном итоге иллюзорны, и сотериология Гранта влечет за собой осознание того, что конечная реальность существует без различия. Таким образом, связь Гранта между Хоронзоном и Бабалон может быть истолкована как попытка разрешить вопрос двойственности, вызванной дихотомией фигур Кроули. Приравнивание Бабалон к Хоронзону, кажется, еще больше усиливает чудовищные качества первой, одновременно трактуя женственность как бесконечно переменчивую и, в конечном счете, определенно недостижимую точку инаковости.

Уничтожение и манифестация: трансформация женственности

Грант постоянно упоминает женскую творческую силу в своих работах. Как упоминалось выше, Грант частично идентифицирует Бабалон или

Алую Женщину с проявлением Хоронзона, определяя ее как «прообраз манифестации», чей союз с Хаосом (или Хоронзоном) «в смысле Без Слова» открывает врата в Бездну.¹⁷⁶ Примечательно, что Грант в «За пределами лиловой зоны» приравнивает манифестацию к мерзости — это термин, имеющий очевидную интертекстуальную связь с Бабалон.¹⁷⁷ Так же, в работах Гранта женственность связана с уничтожением. В «Магическом возрождении» Грант сравнивает женские половые органы с «Землей Кремации», являющейся местом, где желание гасится и, наконец, уничтожается, «т. е. удовлетворяется».¹⁷⁸ Это, пишет он, «можно сравнить с Чашей Бабалон, Красной или Алой Женщиной, которой адепт отдает последнюю каплю своей крови. Желания тантрического сгорают на погребальном костре Возлюбленной».¹⁷⁹ В этом и подобных отрывках Грант, по всей видимости, ссылается на понимание (мистической) смерти как «сексуального оргазма ... мистического уничтожения личности, которое происходит, когда человек экстатически объединяется с любой из своих “идей” или возможностей».¹⁸⁰ Таким образом, Грант позиционирует женственность как разрушителя, а эротическое разрушение мужественности — как мистический императив. Эти утверждения можно рассматривать как часть его постоянной деконструкции рациональной субъектности и его принятия эротического как парадигматически связанного с растворением границ между собой и другим. Однако Грант концептуализирует тело Алой Женщины не столько как «фаллическое» или воинственное, сколько как неиссякаемое принятие, в котором индивидуальное сознание угасает. Точно так же Грант пишет, что эманации калас связаны с «окончательным растворением, олицетворяемым в Тантрах ... местом кремации, верховным алтарем Кали, после чего многочисленные желания последователя сгорают дотла (кали) на погребальном костре».¹⁸¹

Как я попыталась проиллюстрировать в этой главе, большая часть дискуссии Гранта о Бабалон и Алой Женщине основывается на идее, что женщины — будь то из-за биохимического состава их выделений, или какой-либо другой врожденной характеристики, играют особую роль в восполнении магии, посвящении и духовном пути человечества. В контексте сексуальной магии формулировка Грантом роли Бабалон часто оформляется в рамках концепций гендерной комплементарности, когда практикующие ритуалы мужчины и женщины воплощают разные и взаимодополняющие функции. Однако Грант, по-видимому, отождествляет новый Эон с расширением женских ролей за пределы того, что они ранее влекли за собой. В «Алистер Кроули и Скрытый Бог» Грант пишет, что женщина до некоторой степени сдерживается лунными силами, если она не «реагирует на вибрации Нового Эона».¹⁸² Таким образом, этот новый век связан с расширением женских ролей за пределы узкой подмены понятия о лунных энергиях. Он пишет, что теперь женщины «впервые приобретают положение Нью-Исиды ... отказываясь от губительного влияния Луны».¹⁸³ Его интерпретацию меняющихся ролей женщин в новую эпоху стоит процитировать:

Она больше не концентрирует только лунный и венерианский тип энергии; в ней инстинкт свирепой похоти, которая выводит ее за пре-

дела вынашивания просто физических детей. Она начинает видеть свободу и уверенность в своем освобождении от древних и ограничивающих формул тифонических сил течения Рыб. Древние обряды Исиды скрывали определенные тайные знаки или чакры, которые только сейчас начинают раскручиваться в психо-астральных проводниках новых жриц. В течение следующих нескольких столетий многие такие жрицы войдут в поток человеческой жизненной волны, которая оживляет эту планету.¹⁸⁴

Грант пишет, что развитие нового Эона совпадет с освобождением женщин. Цитируя *Liber AL*: «Да будет женщина препоясана мечом предомной»¹⁸⁵, Грант утверждает, что женщины будут явными лидерами «системы инициации Нового Эона», в то время как их «жрецы будут скрыты из виду».¹⁸⁶ Это утверждение имеет параллели с отрывками, процитированными в предыдущих разделах, которые относятся к блюду как обозначению женского творчества и недифференцированно отцовства, таким образом подчеркивая, что женщины будут представлены независимо видимыми, а мужчины будут оставаться в тени. Он пишет, что в новом эоне «женщина достигнет “души”, центра самой себя, независимо от мужского вмешательства, необходимого в настоящее время для ее полного посвящения. Она сможет иницировать не только себя, но и других».¹⁸⁷ Хотя это можно рассматривать как предположение о том, что женщины ранее были лишены души, заявление Гранта, как правило, открыто для интерпретации и здесь напрашиваются параллели с мнением Иригарей о том, что фаллоцентрическая культура не позволила полностью проявить женскую субъектность и что ее расцвет пока еще в будущем.¹⁸⁸ Это может означать, что в новом эоне женщины, которым раньше для посвящения были нужны мужчины, смогут самостоятельно творить магию. Грант, кажется, указывает на то, что магия нового эона больше не будет требовать материальной связи, и что это повлечет за собой переход от лунного потока, и что «Бабалон ... должна быть свободна».¹⁸⁹ Это может означать, что Грант считает, что в будущем материальная основа, например, менструальная кровь, не понадобится. Однако он пишет, что «лунная сила» будет «раз и навсегда освобождена от связи с солнечным потоком Гора» и, таким образом, может быть использована свободно и магически.¹⁹⁰ Видимо, Грант предполагает, что женщины в будущем смогут творить сексуальную магию без участия партнера-мужчины. В книге «Вне Кругов Времени» Грант также предполагает, что грядущий Эон Маат, который он рассматривает как частично сосуществующий с Эоном Гора, по своей сути связан с ролью женщин в магии.¹⁹¹ Он описывает то, что он считает продолжающимся расширением магических возможностей женщин — и его последствия — следующим образом:

Появление женщины как самостоятельного существа, свободного и способного управлять своей судьбой, с обескураживающим намеком на то, что она может превзойти мужчин в знаниях и силе, прокладывает путь для наступления того эона, в котором она бу-

дет действовать как врата, через которые будут вызваны космические воздействия.¹⁹²

Этот отрывок описывает процесс женского освобождения, связанный с осознанием женщинами своей собственной способности приносить «космические воздействия» в материальный мир. Подобно многим отрывкам, цитируемым в этой главе, Грант в этом тексте связывает женские способности преодолевать границы между мирами с оракульными способностями, предположительно связанными с менструацией.¹⁹³ Он связывает это с концепцией вольтижеров.¹⁹⁴ Таким образом, женственность снова связана с инаковостью, понимаемой как метафизическая сила трикстера или лиминальная модальность, присущая женщинам, которые через их воплощенную связь с не-двойственной пустотой, лежащей в основе проявленной реальности, сигнифицируют нарушение границ между мирами, а также других устойчивых определений.

Предварительные предположения Гранта о том, что духовная эволюция человечества может совпадать с большей автономией и большим разнообразием магических ролей для женщин, представляют интерес, отражая темы, которые предвосхищаются в «Новом комментарии» Кроули, а также в трудах Джека Парсонса.¹⁹⁵ Однако важно подчеркнуть, что социально-политические вопросы играют очень незначительную роль в работе Гранта.¹⁹⁶ Тем не менее, существуют признаки взаимного влияния между аспектами культурного феминизма — в трудах Питера Редгроува и Пенелопы Шаттл — и мыслями Гранта о женской анатомии, а отрывки, процитированные в предыдущих разделах, указывают на то, что они обязаны появлением феминистскому дискурсу. Работа Редгроува и Шаттл, в свою очередь, повлияла на интерпретацию менструации в современной феминистской духовности, как отметила антрополог Анна Феделе.¹⁹⁷ Интерес Гранта к тому, что можно рассматривать как феминистские представления, и возможное косвенное влияние его идей на более широкий феминистский дискурс — это аспект его работы, который я надеюсь изучить в будущих публикациях.

Алое различие и женственность-трикстер

Тот факт, что труды Гранта не поддаются систематизации, не умаляет их значения для последующего развития оккультизма, в том числе дискурса Бабалон. Слияние Грантом телемических идей с Тантрой повлияло на ряд более поздних оккультистов и приверженцев Бабалон, чьи работы будут проанализированы в следующих главах.¹⁹⁸ Подчеркивая работу с Бабалон Кроули, а также Парсонса и Кэмерон, Грант инициирует мета-обсуждение дискурса Бабалон. Его перенниалистическая интерпретация Алой Женщины, связывающая систему символов Кроули с дохристианскими пантеонами и храмовой проституцией, предвещает темы, которые активно присутствуют в более поздних интерпретациях Бабалон.¹⁹⁹ Более того, формулировка Грантом женского различия как абсолютной инако-

ности как зависит от идей Кроули, так и отходит от них, предвещая темы в более поздних оккультных работах о Бабалон.

Как заметил Хенрик Богдан, Гранту было свойственно обращаться к тантрическому наследию, восходящему к Индии, и он хорошо разбирался в Тантре — для западного человека своего времени.²⁰⁰ Можно провести параллели между некоторыми гендерными тонкостями индийской Тантры и формулировкой Грантом Бабалон, Алой Женщины или сувасины как воплощения энергии космической богини. Хью Б. Урбан отмечает, что многие индийские тантрические тексты, или тантры, восхваляют женщин как представительниц богини, а многие тантры подчеркивают, что женщины всех каст и любого происхождения воплощают божественное женское начало благодаря своим гениталиям, то есть своим йони. Однако Урбан подчеркивает, что ритуальное почитание женских репродуктивных органов не обязательно совпадает с каким-либо «фактическим расширением прав и возможностей женщин в более широкой социальной сфере».²⁰¹ Напротив, Урбан утверждает, что тот факт, что женские роли так настойчиво толкуются в терминах биологического эссенциализма, означает, что тантры склонны превозносить женщину «в первую очередь не из-за ее интеллектуальных способностей или личных достоинств, но из-за того, что она владеет и тождественна своему половому органу».²⁰² Таким образом, утверждает он, тантрическое поклонение йони чаще направлено на расширение прав и возможностей практикующего мужчины.²⁰³

Можно ли применить критику Урбана к концептуализации женственности Гранта? Хотя Грант подчеркивает высшую магическую важность калас, он неоднократно упоминает силы, которые мужчина-маг может приобрести, работая с Алой Женщиной. Концепция Гранта о женской репродуктивной анатомии как о сущности женственности может рассматриваться как воспроизводящее стереотипное двусмысленное отождествление женской ценности с сексуальностью и репродуктивностью. Однако нужно признать, что кажущееся отсутствие интереса Гранта к рациональному интеллекту, включает гендерные аспекты. Как отмечалось выше, центральной целью его Тифонианских трилогий было преодоление рационального разума. В отличие от индийской тантрической литературы, большая часть которой, как отмечает Урбан, характеризуется отсутствием инструкций для практикующих женщин, Грант уделяет гораздо больше внимания женским генитальным выделениям и идее обученных сексуальных жриц, которые могут перемещаться между мирами.²⁰⁴ Что особенно важно, Грант пишет, как Алая Женщина может получить сверхъестественные силы, работая с калас.

Несмотря на оговорки, Урбан отмечает, что во многих тантрических текстах божественное женское начало рассматривается такими способами, которые радикально оспаривают понимание женственности, как пассивной заботы, связывая греховность, женственность и власть, постулируя таксономические ассоциации между «женственностью, опьянением, нечистотой, властью, смертью, краснотой, сексуальностью и кровью». Комментируя общие знаменатели в этой цепочке ассоциаций, Урбан предполагает, что все эти концепции основаны на «триаде могущественных, но опасных сил, а именно, сексуальности, насилия и женственности, которые символизи-

руются краснотой и кровью».²⁰⁶ Здесь есть очевидные параллели с концептуальным представлением Гранта о Бабалон и Алой Женщине, которые связаны с краснотой, кровью, властью, опьянением и смертью. Связь калас и погребального костра, где угасает индивидуальность адепта, создает образ женственности как эротического разрушителя. Понимание Гранта божественной женственности как творца и уничтожителя, аналогичным образом бросает вызов гегемонистским конструкциям женственности как пассивной и заботящейся. Его неоднократный акцент на физической бездетности как полезной для жрицы и восхваление шлюхи как духовного идеала также бросает вызов идеализации моногамной и репродуктивной женской сексуальности.²⁰⁷ Таким образом, можно провести параллели между концепцией Бабалон Гранта и представлением Иригарей о женском божественном как о способном представлять женскую способность создавать вне воспроизводства, преодолевая такие дихотомии как мать и любовница.

В работах Гранта женственность связана с определенными характеристиками и возможностями, коренящимися в биологически обусловленных склонностях. Гетеросексуальная и биологическая ориентация системы магии Гранта и его двусмысленность женственности с владением (менструирующим) влагалищем с меньшей легкостью объединяют гендерный и трансгендерный опыт и, возможно, опыт стареющих женщин. Однако акцент Гранта на метафизических свойствах калас отличает его подход от того, как Кроули в своих сексуальных магических инструкциях имеет тенденцию истолковывать женственность как отсутствие, в частности, семени.²⁰⁸ Напротив, Грант определяет женственность не как отсутствие мужественности, а с точки зрения присутствия или потенциала: сила кундалины, способность производить калас и предрасположенность менструирующих тел к преодолению границы между мирами и занимать своего рода позицию трикстера, олицетворяемые «блудницей» как другой, чуждой или инопланетной женщиной.

Как уже отмечалось, Грант озвучил раннюю критику андроцентризма в сексуальной магии Кроули. Опираясь на работы Иригарей, можно рассматривать развитие Грантом системы калас как попытку исправить недостаток концепции сексуального различия в ранних формах оккультизма путем конструирования женственности как «другого субъекта, несводимого к мужскому субъекту и обладающего эквивалентным достоинством».²⁰⁹ Работы Гранта бросают вызов гегемонистским представлениям о женственности как целомудренной, заботливой и репродуктивно ориентированной, способствуя артикуляции авторитетной и умелой женской сексуально-магической роли как альтернативной женственности. Тем не менее, Грант в известном смысле рассматривает женственность со стороны, через собственное мировоззрение. Его труды предлагают способы концептуализации женственности и женских тел в магии за пределами недостатка или отсутствия, но ограничивают возможности размышлений о женской позиционности за пределами цисгендерной женской морфологии. Важно отметить, что Иригарей, похоже, рассматривает божественную женственность, а также независимо определенную концепцию женственности, как нечто, что женщины должны развить на основе собственного опыта, а не как то,

что мужчины могут им предложить. Как и в случае с Кроули и Парсонсом, несправедливо ожидать, что в трудах Гранта содержится такое представление в полной мере. Тем не менее, его акцент на тантрической Вама Марга как на метафизическом пути, возвышающем божественное женское начало, явно повлиял на более поздних оккультистов, которые продолжили исследование.²¹⁰

Хотя Грант относится к женственности как к другому, эта инаковость концептуализируется не столько как «другой из того же самого», а скорее в терминах страстного взаимодействия с тем, что Шилдрик называет чудовищным. В главе 3 я утверждала, что Хоронзона можно рассматривать как болезненную карикатуру на буржуазного мужского субъекта, изо всех сил пытающегося «остаться нетронутым»²¹¹, а Бабалон представляет собой сотериологическое обещание феминизированной уязвимости и недвойственной открытости. Разрыв Грантом бинарности Бабалон-Хоронзон сигнализирует о его интересе к изменчивости смысла, еще больше «отделяя» женственность Бабалон, истолковывая ее как то, что совершенно не поддается устойчивой дихотомизации. Чтобы пояснить, что это означает, стоит процитировать один из главных источников литературного вдохновения Гранта, а именно Г. Ф. Лавкрафта:

Мы живем на тихом островке невежества посреди темного моря бесконечности, и нам вовсе не следует плавать на далекие расстояния. ...однажды разрозненные фрагменты знания сложатся в такую ужасную картину реальности и укажут, какая страшная участь нам уготована в ней, что мы либо сойдем с ума от этого откровения, либо станем искать защиты и утешения в новом средневековье.²¹²

Подобно космическому ужасу Лавкрафта, концепции абсолютной «другости» или различия занимают центральное место в работе Гранта, хотя он феминизирует эти сферы. Частично совпадая с ранее процитированным отрывком, Тифонианские трилогии Гранта, по-видимому, написаны с целью разрушить «тихий остров невежества», состоящий из иллюзорной стабильности значений и субъектности, погрузив читателя в те «темные моря бесконечности», которые, по мнению Гранта, лежат в основе проявленной реальности. Грант переосмысливает это погружение в безумие как сотериологическое усилие, изображая Бабалон как метафизическую обманщицу, трикстера, раздирающую ткань реальности и пересекающую границы между мирами. Ее генитальные выделения выглядят как биохимический эквивалент работы Гранта, как он ее задумал, открывая врата в невыразимые области, где уничтожается иллюзия индивидуализированной субъектности. Сигнификатор Бабалон заключает в себе слияние чудовищного и эротического в трудах Гранта, указывая не только на проницаемость тел, но и на способы, которыми эротическое прикосновение нарушает телесные границы, а также на то, что ограничивает субъектность.²¹³

Таким образом, в понимании Гранта женственность тесно связана с другим, но не как «другой из того же самого», а как недвойственная пустота,

предшествующая проявлению. Эта конечная инаковость имеет явные параллели с тем, что Юлия Кристева называет презренным, существующим вне символического порядка и сопротивляющимся описанию.²¹⁴ Хотя это закрепляет связь между женственностью и тем, что угрожает автономной, рациональной субъектности, восхваление Грантом темной и онтологически первичной божественной женственности и природы трикстера Алой Женщины можно рассматривать как вызов представлениям о стабильной самости, включая то, что Шилдрик, Батлер и Уолдби, каждая по-своему, истолковывают как врожденный потенциал эротики к стиранию границ между собой и другим.

Примечания

1. Kenneth Grant, *Aleister Crowley & the Hidden God* (London: Skoob Books, 1992), 64.
2. Henrik Bogdan, "Evocation of the Fire Snake: Kenneth Grant and Tantra", в *Servants of the Star & the Snake: Essays in Honour of Kenneth and Steffi Grant*, под ред. Henrik Bogdan (London: Starfire, 2018), 253–268.
3. Грант не делает четких различий между этими двумя фигурами. В этой главе термины будут использоваться как синонимы.
4. Kenneth Grant, *Remembering Aleister Crowley* (London: Skoob Books, 1991), v.
5. Grant, *Remembering*, 49–50.
6. Henrik Bogdan, "Reception of Occultism in India: The Case of the Holy Order of Krishna", в *Occultism in a Global Perspective*, под ред. Henrik Bogdan и Gordan Djurdjevic (Durham: Acumen, 2013), 177–201; Henrik Bogdan, "Introduction", в *Aleister Crowley и David Curwen, Brother Curwen, Brother Crowley: A Correspondence*, под ред. Henrik Bogdan (York Beach, ME: Teitan Press, 2010), xviii–xlvi.
7. Grant, *Remembering*, 49.
8. Kenneth Grant, *Beyond the Mauve Zone* (London: Starfire, 1999), xi.
9. Важно отметить, что интерес Гранта к тантре был чем-то большим, чем просто интерес к ее сексуальным компонентам. Bogdan, "Evocation of the Fire Snake".
10. Джеффри Дж. Крипал кратко описывает Адвайта Веданту как «особую интерпретацию индуистских священных писаний, которая подчеркивает «не-двойственную» (адвайта) идентичность глубочайшего ядра человеческого Я (атман) и космической сущности всего (брахман)». Jeffrey J. Kripal, *Comparing Religions: Coming to Terms* (Malden: Wiley Blackwell, 2014), cii. Адвайта-веданта была одним из самых влиятельных аспектов восточной религиозности на Западе с конца девятнадцатого века. Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and "the Mystic East"*, (London; New York: Routledge, 1999), 118–142; Henrik Bogdan, "Advaita Vedanta in the Works of Kenneth Grant", в *Servants of the Star & the Snake: Essays in Honour of Kenneth and Steffi Grant*, под ред. Henrik Bogdan (London: Starfire, 2018), 39–56.

11. Kenneth Grant, *At the Feet of the Guru: Twenty-Five Essays* (London: Starfire, 2006), 44–48, 68. Весной 1953 года Грант, кажется, потерял энтузиазм в отношении Телемы, дистанцировавшись от работ Кроули и сосредоточившись на «восточном мистицизме» или Адвайте. Bogdan, “Advaita Vedanta”.
12. Steffi Grant, “A Dream”, в Kenneth Grant, *At the Feet of the Guru: Twenty-Five Essays* (London: Starfire, 2006), 35–37.
13. Grant, *At the Feet*, 24.
14. Там же, 16.
15. Там же, 21.
16. Там же, 52.
17. Bogdan, “Advaita Vedanta”.
18. Grant, Aleister, 73. Богдан отмечает, что желание Гранта совместить адвайту с тантрой было необычным для того времени. Bogdan, “Advaita Vedanta”.
19. Kenneth Grant, *Manifesto of New Isis Lodge O. T.O.* (London: privately printed, 1951).
20. Henrik Bogdan, “Kenneth Grant and the Typhonian Tradition”, в *The Occult World*, под ред. Christopher Partridge (Abingdon, Oxon.: Routledge, 2014), 323–330.
21. Bogdan, “Kenneth Grant and the Typhonian Tradition”, 323.
22. Тексты были опубликованы Skoob Esoterica как “Hidden Lore”. Kenneth Grant and Steffi Grant, *Hidden Lore: The Carfax Monographs* (London: Skoob Esoterica, 1996).
23. Примерно в это же время возник «Тифонианский» ОТО Гранта (переименованный в Тифонийский Орден в 2011 году). Bogdan, “Kenneth Grant and the Typhonian Tradition”, 325.
24. Kenneth Grant, *Nightside of Eden* (London: Muller, 1977), 1.
25. Aleister Crowley, “Liber Arcanorum Τὼν ΑΤΥ Τοῦ ΤΑΗΥΤΙ QUAS VIDIT ASAR IN AMENNTI Sub Figurâ CCXXXI Liber Carcerorum Τὼν QΛΙΡΗΟΤΗ Cum Suis Geniis. Adduntur Sigilla et Nomina Eorum”, *The Equinox* I, no. 7 (1912): 69–74. Помимо этого текста, Кроули больше нигде особо не проявлял интереса к клипот. Грант также ссылается на влияние магического сына Кроули, брата Ахада. Grant, *Nightside*, 2.
26. Grant, *Nightside*, 1. Заявление Гранта об отношении бытия и небытия может быть связано с его интерпретацией Адвайта Веданты.
27. Grant, *Nightside*, 1–3. Ассоциация Гранта Даат с Бездной согласуется с интерпретацией Кроули. См. Crowley, *Vision*, 166, 234; Crowley, “Liber Os Abysmi”; Crowley, *Aleph*, 104.
28. См. например: Grant, *Nightside*, 3, 8–9, 48, 52, 60, 100, 261.
29. Как выражался Грант во многих своих эссе об Адваите; см. Grant, *At the Feet*. Ср. Bogdan, “Advaita Vedanta”.
30. Grant, *Nightside*, 25.
31. Там же, 52–53.
32. Там же, 102.
33. Там же, 104.

34. Грант определяет Лиловую Зону как «существующую вне или между состоянием сна и бодрствования»; см. Kenneth Grant, *Hecate's Fountain* (London: Skoob Books, 1992), предисловие. Он отождествляет эту концепцию с Даат и Бездной. Grant, *Hecate's*, 256. Он также описывает ее как «область между сновидениями и сном без сновидений. Это состояние, восходящее над бездной, отделяющее феноменальное существование от ноуменального бытия». Grant, *Mauve Zone*, 326.
35. Alan Moore, "Beyond Our Ken", *Kaos* 14 (Апрель 2002 г.): 155–156.
36. Kenneth Grant, *The Magical Revival* (London: Skoob, 1991), 99, 114–117; Grant, *Aleister*, 35–38; Kenneth Grant, *Outside the Circles of Time* (London: Muller, 1980), 168–170; Kenneth Grant, *Outer Gateways* (London: Skoob Books, 1994), 5. Влияние Лавкрафта на Гранта обсуждается в Dave Evans, *The History of British Magic after Crowley: Kenneth Grant, Amado Crowley, Chaos Magic, Satanism, Lovecraft, the Left Hand Path, Blasphemy and Magical Morality* (Harpenden: Hidden Publishing, 2007), 330–344.
37. Bogdan, "Advaita Vedanta".
38. Там же, 12.
39. Там же, 13.
40. Там же.
41. Gerald Massey, *A Book of the Beginnings. Containing an Attempt to Recover and Reconstitute the Lost Origines of the Myths and Mysteries, Types and Symbols, Religion and Language, with Egypt for the Mouthpiece and Africa as the Birthplace* (London: Williams & Norgate, 1881). Кристиан Джудиче отмечает, что «афроцентрические» идеи Мэсси сильно повлияли на Гранта. Christian Giudice, "From Central Africa to the Mauve Zone: Gerald Massey's Influence on Kenneth Grant's Idea of the Typhonian Tradition", в *Servants of the Star & the Snake: Essays in Honour of Kenneth and Steffi Grant*, под ред. Henrik Bogdan (London: Starfire, 2018), 63–74. Термин «афроцентризм» обычно используется для обозначения интеллектуального движения, которое отвергает евроцентрические представления об Африке как «темном континенте», вместо этого выделяя африканское культурное наследие. Fredrik Gregorius, "Inventing Africa: Esotericism and the Creation of an Afrocentric Tradition in America", в *Contemporary Esotericism*, под ред. Egil Asprem and Kennet Granholm (Abingdon, Oxon.: Routledge, 2014), 49–71.
42. Cp. Giudice, "From Central Africa".
43. Работы Мэсси были частью учебной программы ложи «Новая Исида»; см. Grant, *Hecate's*, 37; Kenneth Grant, *Key to the Pyramid* (London: privately printed, 1952).
44. Grant, *Magical Revival*, 36.
45. Там же.
46. Grant, *Aleister*, 207.
47. Grant, *Magical Revival*, 36.
48. Cp. Giudice, "From Central Africa".
49. Исторический западный эзотеризм изобилует повествованиями о вневременной, скрытой мудрости, лежащей в основе всех — или некото-

- рых — «экзотерических» религий. См. например: Hanegraaff, Esotericism, особенно 5–76, 277–314; Mark J. Sedgwick, *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2004). Грант отличался от многих традиционалистов своей положительной оценкой западного оккультизма. Gordan Djurdjevic, *India and the Occult: The Influence of South Asian Spirituality on Modern Western Occultism* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 93.
50. Grant, *Magical Revival*, 7; Grant, Aleister, 74.
 51. Grant, Aleister, 33.
 52. AL II:26; Grant, *Magical Revival*, 18.
 53. Grant, Aleister, 63–64, 72. Однако, как упоминалось ранее, роль Кельнера в учении и формировании ОТО сомнительна, и ни Кельнер, ни Ройсс, похоже, не обладали значительными познаниями о Тантре (этот Факт признан Грантом; см. Grant, Aleister, 102).
 54. Grant, *Magical Revival*.
 55. Там же, 2.
 56. Кроули использует этот термин для обозначения тех, кто не пролил свою «кровь» в чашу Бабалон. См. Crowley, *Vision*, 151; Crowley, *Magick: Liber ABA*, 483–484.
 57. Grant, Aleister, 21.
 58. Kenneth Grant, *Cults of the Shadow* (London: Skoob, 1994), 2.
 59. Grant, Aleister, 231–232.
 60. См. например: Hugh B. Urban, *The Power of Tantra: Religion, Sexuality, and the Politics of South Asian Studies* (London; New York: I. B. Tauris, 2010), 113–114; Gavin D. Flood, *The Tantric Body: The Secret Tradition of Hindu Religion* (London; New York: I. B. Tauris, 2006), 157–162.
 61. Grant, Aleister, 30.
 62. Crowley, “AGAPE”.
 63. Grant, Aleister, 29.
 64. Grant, Aleister, 81. В «Культах тени» Грант вместо этого предлагает 22-ю или 32-ю калас. В этом контексте термин калас, по-видимому, означает не только женские сексуальные выделения, но и энергетические пути оккультной анатомии человеческого тела. Grant, *Cults*, 13–20.
 65. Grant, *Magical Revival*, 35–36, 125–126; Grant, Aleister, 25.
 66. Ср. Djurdjevic, *India*, 107; Bogdan, “Evocation of the Fire Snake”.
 67. Grant, *Magical Revival*, 34. См. также Grant, *Remembering*, 49.
 68. Grant, Aleister, 34.
 69. Там же, 40.
 70. Там же, 42.
 71. Там же, 43.
 72. Там же, 232.
 73. Там же, 45.
 74. Там же, 42.
 75. Там же, 43.
 76. Там же. Можно провести параллели с аргументами Иригарей о том, что представления о гендерно-нейтральной субъектности, культуре, в кото-

- рой отсутствует понятие полового различия, универсализируют неявно маскулинную позиционность. Ср. Irigaray, *Speculum*; Irigaray, *This*.
77. Grant, Aleister, 106–109; Grant, *Cults*, 12. Ср. Bogdan, “Challenging”.
 78. Grant, Aleister, 108–109. Выделено в оригинале.
 79. Там же, 110.
 80. См. например: Phil Hine and Paul McAndrew, “Occult Homophobia — Some Choice Quotes”, Phil Hine, http://www.philhine.org.uk/writings/flsh_phobia.html (на 29 марта 2017 г.).
 81. Ср. Bogdan, “Challenging”. Эксперименты Кроули с XI° записаны, например, в Crowley, “Paris”; Crowley, *Magical Record*, 53–64.
 82. Grant, Aleister, 70, 78. Точно так же Грант в «Культы тени» связывает Гора с «осознанием тождества Материи и Духа, Тела и Разума, Женского и Мужского ... через страстный союз противоположностей». Grant, *Cults*, 124.
 83. Grant, Aleister, 70.
 84. Grant, *Culls*, 200.
 85. Grant, Aleister, 28.
 86. Grant, *Cults*, 136.
 87. Там же, 2. Выделено в оригинале.
 88. Irigaray, “Question”.
 89. Shildrick, “Unreformed”; Shildrick, *Embodying*.
 90. Grant, *Outside*, 36.
 91. Grant, *Cults*, 2.
 92. Там же, 72. Выделено в оригинале.
 93. Ср. Urban, *Power*, 137.
 94. Grant, *Cults*, 72.
 95. См. например: Grant, *Hecate’s*, 201–204.
 96. См. например: Grant, *Outside*, 39.
 97. Grant, *Cults*, 132.
 98. Там же, 132.
 99. См. например: Grant, Aleister, 121–122, 222; Grant, *Cults*, 39; Grant, *Nightside*, 77–79, 170; Grant, *Hecate’s*, 30; Grant, *The Ninth Arch* (London: Starfire, 2002), 202–203, 205.
 100. Grant, *Outside*, 9.
 101. Grant, *Magical Revival*, 24.
 102. Однако, как обсуждалось в главе 4, Кроули рекомендовал практиковать сексуальную магию во время менструации для получения материального благополучия.
 103. Grant, Aleister, 1. В другом отрывке она указана как «жрица Кали», иллюстрируя слияние Грантом богини и человеческого аватара. Grant, Aleister, 225. Грант описывает Бабалон как «земную представительницу Кали». Grant, *Outer*, 44.
 104. Grant, *Cults*, 27, 31. В мифологии йоруба Одудува — легендарный правитель, которого обычно считают предком королевских династий йоруба. R. C. C. Law, “The Heritage of Oduduwa: Traditional History and Political Propaganda among the Yoruba”, *Journal of African History* 14, no. 2 (1973): 207–222.

105. Grant, *Nightside*, 71. Грант пишет, что Ню включает в себя как Бабалон, так и Нюит, и поэтому эквивалентна Тифон. Он утверждает, что термин «Баба», который он видит как корень слова «Бабалон», является титулом Тифон. Grant, *Nightside*, 104.
106. Grant, *Nightside*, 113.
107. Grant, *Magical Revival*, 216; Grant, *Aleister*, 205, 225; Grant, *Cults*, 211–212; Grant, *Nightside*, 259, 277; Grant, *Outside*, 275; Grant, *Mauve Zone*, 315–316.
108. Грант пишет, что *Liber AL* антропоморфизует Луну как «Алую Женщину». Grant, *Magical Revival*, 23. Позже он пишет, что «имя Бабалон ... используется для обозначения должности Алой Женщины». Grant, *Aleister*, 20.
109. Grant, *Magical Revival*, 35. Он пишет, что «формула Алой женщины — это формула Сувасини». Grant, *Aleister*, 20.
110. Grant, *Magical Revival*, 129.
111. Grant, *Nightside*, 177. Грант утверждает, что роли Алой Женщины и Зверя может взять на себя любой, имеющий необходимую магическую подготовку. Grant, *Magical Revival*, 129. Таким образом, он оспаривает отождествление Зверя с «человеком Алистером Кроули», а Алую Женщину — с «любой женщиной, которая принимает и передает его солнечное Слово и Существо». Crowley, *Magical and Philosophical*, 103. Позже Грант критикует «тенденцию к историзации архетипических образов». Grant, *Hecate's*, 43–44. Представление о том, что Алую Женщину и Зверя может воплотить любой маг, широко распространено среди телемитов сегодня, как будет показано в последующих главах.
112. Crowley, “*Liber CDXIV*”.
113. См. например: Grant, *Aleister*, 161–162; Grant, *Outside*, 9. Эта тема также повторяется в нескольких более поздних интерпретациях Бабалон, которые обсуждаются в последующих главах.
114. Grant, *Aleister*, 28.
115. Там же, 83.
116. Grant, *Cults*, 211–212.
117. Grant, *Nightside*, 233, 252.
118. Grant, *Hecate's*, 50–51.
119. Crowley, *Magical Record*, 26.
120. Crowley, “*AGAPE*”; Crowley, “*Liber CDXIV*”.
121. См. например: Irigaray, *This*.
122. См. главы 9 и 10.
123. Цитата в заголовке взята из Grant, *Ninth*, 236.
124. Grant, *Magical Revival*, 131. В этом контексте термин «лунное затмение» относится к «физиологической луне, менструальному потоку». Grant, *Magical Revival*, 132.
125. Grant, *Aleister*, 20. Там же, 106. См. также Grant, *Magical Revival*, 23, 142; Grant, *Nightside*, 211. Однако он также пишет, что «ярко-красный» оттенок мантии Бабалон происходит от марсианского «внутреннего ядра мистического огня», а не «красной луны», поскольку ее «независимость заключается не в ее физическом воспроизводящем потенциале,

- но в ее способности постигать Идеи внеземных царств, порожденные ею от Зверя». Grant, Aleister, 157.
126. Grant, *Magical Revival*, 132.
127. Grant, Aleister, 122.
128. Там же. Выделено в оригинале.
129. Grant, *Nightside*, 218.
130. Grant, Aleister, 121. См. также Grant, *Nightside*, 73.
131. Grant, *Cults*, 31.
132. Там же, 32.
133. Там же, 56.
134. Grant, *Nightside*, 55.
135. Там же, 77.
136. Там же, 78–79.
137. Grant, *Outside*, 9.
138. Grant, *Nightside*, 84.
139. Там же.
140. Grant, *Nightside*, 170–172.
141. Grant, *Outside*, 9.
142. См. главу 4.
143. Peter Redgrove and Penelope Shuttle, *The Wise Wound: Menstruation and Everywoman* (London: Gollancz, 1978).
144. “Redgrove Papers; Letters”, MS171, University of Sheffield Library. На суперобложке для книги Гранта «Вне кругов времени» (1980) цитируется отзыв из «Мудрой раны», а «Черная богиня и шестое чувство» Редгроува (1987) рассматривается в выпуске журнала *Starfire* за 1989 г., выпущенном «Тифонийским» ОТО Гранта (позже Тифонийский орден). Michael Staley, “The Black Goddess and the Sixth Sense, Bloomsbury, 1987”, *Starfire* 1, no. 3 (1989): 98–99.
145. Grant, Aleister, 20.
146. Там же.
147. Grant, Aleister, 107–108.
148. Grant, *Cults*, 2.
149. Там же, 2–3.
150. Там же, 27, 31; Grant, *Nightside*, 179.
151. Grant, Aleister, 123.
152. Там же, 34.
153. Там же, 123.
154. Там же, 43–45.
155. Grant, *Magical Revival*, 129.
156. Там же. В этом объяснении различных женских качеств Грант опирается на «Новый комментарий» Кроули и магические записи, сделанные во время пребывания на Чифалу. Grant, *Hidden God*, 130–131. См. также Grant, *Nightside*, 170.
157. Grant, *Magical Revival*, 131.
158. Grant, *Nightside*, 176.
159. Там же, 178.
160. См. главы 3 и 4.

161. Grant, *Outer*, 233.
162. Там же, 240.
163. Grant, *Mauve Zone*, 197, 315–316, 330–331. См. также Grant, *Ninth*, 546.
164. Irigaray, “Question”.
165. Grant, *Nightside*, 90, 173, 283; Grant, *Outside*, 9, 174–176; 295.
166. См. главу 3.
167. Grant, *Nightside*, 43.
168. Там же, 53. Выделено в оригинале.
169. Там же.
170. Там же, 111.
171. Там же, 102.
172. Там же, 230.
173. Там же, 145.
174. Там же, 145, 260.
175. Там же, 260–261. В «Фонтане Гекаты» Грант описывает Хоронзона как женскую форму Зверя. Grant, *Hecate's*, 128.
176. Grant, *Nightside*, 145.
177. Grant, *Mauve Zone*, 173.
178. Grant, *Magical Revival*, 143.
179. Там же.
180. Grant, *Magical Revival*, 144.
181. Grant, *Aleister*, 105.
182. Там же, 149.
183. Там же, 168.
184. Там же, 161.
185. AL III:11.
186. Grant, *Aleister*, 161.
187. Там же, 161–162.
188. Ср. Irigaray, *This*; Irigaray, *Speculum*.
189. Grant, *Aleister*, 162.
190. Там же.
191. Grant, *Outside*, 10.
192. Там же, 9.
193. Он цитирует труды Карлоса Кастанеды, предполагая, что менструация открывает врата в альтернативную реальность. Grant, *Outside*, 9.
194. См. например: Grant, *Nightside*, 90, 173, 283; Grant, *Outside*, 174–176, 295.
195. См. главы 4 и 5.
196. В своем раннем эссе по индийской философии Грант пишет, что «Экономика, Прогресс, Цивилизация — это любимые слабости и базовые иллюзии ... поскольку они относятся к совершенно нереальному положению вещей». Grant, *At the Feet*, 17. Тем не менее, Грант подразумевает, что реализация Великой Работы приведет к «разрушению всех барьеров, препятствующих свободному обмену наций, рас и полов». Grant, *Aleister*, 185.

197. Anna Fedele, "Reversing Eve's Curse; Mary Magdalene, Mother Earth and the Creative Ritualization of Menstruation", *Journal of Ritual Studies* 28, no. 2 (2014): 23–35.
198. Например: Nikolas Schreck and Zeena Schreck, *Demons of the Flesh: The Complete Guide to Left Hand Path Sex Magic* (London: Creation, 2002); Mishlen Linden, "Playing with Fire: The Training of Babalon", в *Faces of Babalon: Being a Compilation of Womens Voices*, под ред. Mishlen Linden (Logan: Black Moon Publishing, 2008), 16–21; Linda Falorio, "Kiss the Sky! On Channeling Babalon", в *The Faces of Babalon: Being a Compilation of Womens Voices*, под ред. Mishlen Linden (Logan: Black Moon Publishing, 2008), 6–12.
199. См. главу 10.
200. Bogdan, "Evocation of the Fire Snake".
201. Urban, *Power*, 137.
202. Там же, 133.
203. Там же, 133–134.
204. Там же.
205. Там же, 130.
206. Там же, 131.
207. Grant, *Magical Revival*, 129–131; Grant, Aleister, 34; Grant, *Nightside*, 170.
208. См. главу 4.
209. Irigaray, "Question of the Other", 8.
210. См. например: Schreck and Schreck, *Demons*; Amodali, "Introductory Theoria on Progressive Formulas of the Babalon Priestesshood", в *A Rose Veiled in Black: Art and Arcana of Our Lady Babalon*, под ред. Daniel A. Schulke and Robert Fitzgerald (Hercules, CA: Three Hands Press, 2016), 45–60; Amodali, "Feminism, 'Weird' Essentialism and 156", Amodali.com, 20 марта 2016 г., <http://www.amodali.com/feminism-weird-essentialism-and-156/>.
211. Butler, *Undoing*.
212. From "The Call of Cthulhu", впервые опубликовано в 1928 г., и включено в Howard Phillips Lovecraft, *Necronomicon: The Best Weird Tales of H. R Lovecraft: Commemorative Edition* (London: Gollancz, 2008), 201.
213. Cp. Shildrick, "Unreformed".
214. Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection* (New York: Columbia University Press, 1982).

Глава 7

Интермеццо

Современный оккультизм и Телема

Дискурс Бабалон — это не просто историческое или литературное явление. Напротив, идеи исторических оккультистов, обсуждавшиеся в предыдущих главах, используются в магической практике тысяч людей сегодня. Таким образом, роль этой главы состоит в том, чтобы связать исторический дискурс Бабалон с его современными проявлениями, обрисовав в общих чертах картину современной Телемы, а также ее связь с современным эзотеризмом в более широком смысле. Как упоминалось в главе 1, мои полевые исследования и интервью в основном проводились в Соединенных Штатах среди групп и отдельных лиц, которые могут быть определены как телемиты. Отсутствие количественных исследований не позволяет получить точное общее число телемитов сегодня, а самопровозглашенных телемитов слишком мало, чтобы их можно было обнаружить в переписи населения. Если формальная принадлежность к организации, которая определяет себя как Телема, используется в качестве оценки, все становится незначительно проще. *Ordo Templi Orientis* (OTO) насчитывает около четырех тысяч членов по всему миру и, таким образом, на сегодняшний день является крупнейшей телемитской организацией.¹ Однако существует множество более мелких групп, данные о числе членов которых менее доступны. Более того, подсчет общего числа телемитов по членству в организации не учитывает неаффилированных или одиночных практикующих. Таким образом, хотя я предполагаю, что общее число телемитов во всем мире, вероятно, составляет от пяти до десяти тысяч, точность этого числа весьма сомнительна.

Карл Гермер умер, не назначив своего преемника как главы ОТО. Узнав о смерти Гермера, Грэйди Макмертри (1918–1985) — член старой ложи «Агапе» — предпринял попытки спасти наследие Кроули. Приняв на себя главенство в ордене, он участвовал в ряде юридических баталий, кульминацией которых стало то, что его ОТО был юридически признан продолжением ордена Кроули с исключительными авторскими правами на работы Кроули, а также имя и ламен ОТО. Макмертри умер в 1985 году, и его преемником стал брат Гименей Бета (Уильям Бриз).² Впоследствии в рамках *Ordo Templi Orientis* была основана Международная штаб-квартира (INQ), которая организовала национальные великие ложи в пяти странах. Самой крупной и наиболее активной из них является Великая Ложа Соединенных

Штатов (USGL), которая насчитывала более 60 местных органов и более 1600 членов по состоянию на февраль 2017 года.³ В общей сложности орден учрежден более чем в 30 странах мира.

Подобно масонству, ОТО основан на базе структурированной серии степеней или посвящений, посредством которых посвященный постепенно приобщается к эзотерическим учениям. Сегодня система ОТО имеет тринадцать пронумерованных степеней от 0° до XII°. Большинство членов USGL сосредоточено в первых четырех степенях.⁴ Местные органы ОТО существуют в виде лагерей, оазисов и лож, уровень организации и ответственность которых постепенно возрастают.⁵ Более крупные организации ОТО предлагают посвящения и проводят гностическую мессу, которую организует церковное подразделение ОТО, Ecclesia Gnostica Catholica (EGC).⁶ Последняя организация также предлагает крещения, конфирмации, свадьбы, похоронные обряды и духовные посвящения.

Помимо ОТО, исторически наиболее влиятельной телемитской организацией является А.А.А. В отличие от ОТО, для А.А.А. традиционна работа в одиночку. Поэтому для телемитов характерно совмещать принадлежность к А.А.А. с членством в братских орденах, таких как ОТО. Сегодня несколько различных групп утверждают, что произошли от А.А.А. Кроули. Руководство ОТО официально поддерживает А.А.А., в настоящее время возглавляемую Дж. Даниэлем Гюнтером, бывшим учеником бразильского телемита Марсело Мотта (1931–1987), ученика А.А.А. Карла Гермера.⁷ Самая большая группа альтернативных претендентов восходит к Филлис Секлер (1917–2004), члену старой ложи Агапе, которая была посвящена в ОТО в 1939 году, а затем получила IX°.⁸

Демография, ценности и практика

Телема — часть картины современной ритуальной магии, которая, вслед за Эгилем Аспремом, может также включать группы, связанные с системой Золотой Зари, Виккой, неоязычеством, Сатанизмом и Путем левой руки, Магией Хаоса.⁹ На практике эти движения могут пересекаться, как показывает настоящее исследование. Хотя большинство из тех, с кем я разговаривала во время своего исследования, являются действующими или бывшими сторонниками телемитской организации, не все идентифицируют себя как телемиты, равно как и самоидентифицированные телемиты не черпают вдохновение только в Телеме. Все мои собеседники занимаются разнообразными магическими практиками. К ним относятся, помимо прочего, медитация и йога, предусмотренные учебной программой А.А.А. Кроули; гадание; сексуальная магия; астральная проекция; ритуальные магические практики, такие как изгнания (а именно, Малый Ритуал Пентаграммы и / или Звездного Рубина); заклинания и призывы; и другие формы религиозного служения. Таким образом, дискурс Бабалон формируется во взаимодействии с более широкой телемитской и эзотерической средой, и многие из моих собеседников разработали личную ритуальную практику, связанную с Бабалон, черпая вдохновение из различных традиций.

Исследования неоязычества могут дать некоторые сведения о демографическом составе современной Телемы. Неоязычество и оккультизм имеют сходные культурные корни в романтизме и более ранних формах эзотеризма и ритуальной магии.¹⁰ Некоторые из моих собеседников используют такие термины, как «ведьма», или имеют опыт работы в неоязычном колдовстве. Телема и многие формы неоязычества пересекаются в ритуальной магии; аффирмации природного мира, тела и сексуальности; в отказе от патриархального монотеизма и связанной с ним тенденции рассматривать божественное как и феминное и маскулинное.¹¹ Некоторый приток феминистских идей в современную Телему может быть обязан ее взаимодействию с неоязычеством.

Согласно исследованиям, неоязычники, как и другие практикующие альтернативную духовность, в основном «белые», принадлежат к среднему классу и более образованы, чем население в целом.¹² Аналогичным образом, предыдущие исследования среди современных членов ОТО показывают, что большинство из них «белые» и имеют высшее образование.¹³ Расовый и социально-экономический состав Телемы и других ветвей современного эзотеризма можно проследить до оккультизма девятнадцатого века, который был тесно связан с зарождающейся буржуазией.¹⁴ Недостаточная репрезентация бедных и «цветных» людей в эзотерике сегодня также может быть результатом тревоги по поводу респектабельности и социальной инклюзии, которые исторически могли сделать эзотерику менее привлекательной для бедных и/или не «белых» религиозных искателей.¹⁵ Как будет отмечено в последующих главах, способы, которыми респектабельность классифицируется, в том числе и по расовым признакам, влияет на то, как различные социальные группы могут взаимодействовать с контрнормативными аспектами эзотерического символизма.

Учитывая такой демографический состав, неудивительно, что современная телемитская среда придает особое значение ценностям среднего класса — грамотности и образованию. Почти все крупные сообщества телемитов, с которыми я встречалась, содержат библиотеки, различающиеся по размеру. Помимо широко распространенных работ Алистера Кроули и других телемитских и эзотерических авторов, примечательной особенностью являются академические работы по истории религии, мифологии или психологии (особенно юнгианской).¹⁶ Многие из тех оккультистов, чьи слова анализируются в последующих главах, цитируют феминистскую теорию, академические исследования, философию и «каноны» западной литературы. Как отмечалось в главе 1, большинство моих собеседников имеют высшее образование, а некоторые из них имеют ученые степени. Хотя из моих более широких полевых наблюдений также можно сделать предположение, что средний телемит обычно более образован, чем среднестатистический человек, необходимы дальнейшие исследования, чтобы определить, применимо ли это в целом.

Не хватает исследований телемитских ценностей и политических взглядов. Доступные исследования, а также вероятное сходство с неоязычной средой предполагают предпочтение либеральной политики, более сильную, чем в среднем, поддержку религиозной и сексуальной свободы

и тенденцию поддерживать негетеросексуальные, немногогамные формы отношений.¹⁷ Американский сексолог Вер Чаппелл, проанализировавший сексуальное поведение членов ОТО в США на основе опроса, проведенного среди участников национальной конференции ОТО в 2005 г., предполагает, что члены ОТО в целом считают себя более либеральными в вопросах сексуальности, чем население в целом. Респонденты Чаппелла с большей поддержкой и практиковали садомазохизм, анальный и групповой секс, а также имели большее количество сексуальных партнеров, чем среднестатистический человек. Респонденты также поддерживали однополые сексуальные контакты, при этом незначительное большинство респонденток идентифицировали себя как бисексуалок.¹⁸

То, что американские телемиты в значительной степени одобряют негетеронормативные проявления пола и сексуальности, подтверждается политическими решениями USGL. Сабазий Х°, Национальный Великий Мастер ОТО в США, открыто поддерживал однополые браки в блоге от 2008 года, подтвердив что EGC признает однополые браки, независимо от политики государства.¹⁹ В 2015 году политика USGL в отношении недискриминации была изменена, чтобы включить запрет дискриминации по признаку сексуальной идентичности в дополнение к ранее оговоренным категориям расы, этнической принадлежности, пола и сексуальной ориентации.²⁰ Меморандум, выпущенный Сабазием Х° 19 июня 2017 года, в котором излагаются стили обращения для должностных лиц EGC, прямо оговаривает, что лица, идентифицирующие себя как небинарные, могут использовать титул «Сиблинг», вместо обычных «Брат» или «Сестра» (Frater/Soror).²¹ Хотя официальная политика может не всегда отражать жизненную практику, это положение указывает на активные и продолжающиеся дискуссии о гендере и сексуальной идентичности в современном ОТО, и мои собственные наблюдения подтверждают впечатление, что телемиты в целом приветствуют широкий спектр сексуальных и гендерных идентичностей и практик.

В отличие от многих форм альтернативной духовности, в современном ОТО (по крайней мере, в Соединенных Штатах) нет численного преобладания женщин. Чаппелл отмечает гендерное распределение 58 процентов мужчин и 42 процента женщин, среди опрошенных им, отмечая, что это отражает гендерное распределение среди 194 участников конференции, во время которой был роздан его опросник.²² Я сделала аналогичные выводы во время своих полевых исследований.²³ Хотя локализованный характер этих наблюдений делает возможность их более широкое применения сомнительным, они могут дать некоторое представление о гендерном распределении в ОТО в Соединенных Штатах.

Все мои собеседники считают божественность многогранной. Многие телемиты, как и эзотерики в целом, содержат в своих домах алтари, которые могут быть посвящены определенным божествам или традициям. В то время как некоторые из тех, с кем я разговаривала, идентифицируют себя как атеисты, рассматривая божества как метафоры психологических или природных концепций, другие придерживаются жесткой теистики, которая приписывает божествам онтологическую независимость. Многие, кажется, находятся где-то посередине, взаимодействуя с божествами как

с отличными от людей личностями, при этом оставляя за собой суждение относительно их буквального существования как онтологически независимых сущностей.²⁴

Гендер в современном оккультизме и в Телеме

Важной темой в современном дискурсе Бабалон является критика андроцентризма и мизогинии в эзотеризме в историческом плане, а также признание редкости женщин-авторов в литературном «каноне» современного оккультизма. Хотя это и было предсказано в более ранних работах, это отражает более широкие изменения в эзотерической и неоязычной среде за последние несколько десятилетий, в течение которых все более широко обсуждались гендер и сексуальность. Взаимосвязь неоязычества с феминизмом второй волны подтверждена учеными.²⁵ Начиная с 1990-х годов, неоязычники все чаще критикуют магическую концепцию гендерной полярности, создавая интерпретации теологии и практики, которые включают опыт ЛГБТК.²⁶ Точно так же несколько известных оккультных авторов оспаривали концепции гендерной полярности, поднимали проблему сексизма в старых формах оккультизма и обсуждали проблемы ЛГБТК в магии.²⁷ Феминистские и квир-идеи, похоже, повлияли на телемитскую среду, в которой критические гендерные дебаты продолжаются, по крайней мере, с 1990-х годов. В 1996 году прошла первая телемическая женская конференция; в 2006 году в Лас-Вегасе — конференция, посвященная женщинам и божественному женскому началу в Телеме; в 2008 году в Сакраменто — *Mystics, Mothers, and Magicians: Women and Goddesses of OTO*; в 2016 году в Миннеаполисе — *OTO Womens Symposium: Ladies of Force and Fire*, где обсуждались темы, включающие сексизм и сексуальные домогательства, женскую историю, гендер и феминизм. Более того, существует ряд эмических публикаций, освещающих гендерные вопросы в Телеме.²⁸ Я встретила с несколькими другими инициативами, направленными на продвижение телемитских женских голосов, включая дискуссионные группы для телемитов, идентифицированных женщинами, и подкаст *Stooping Starlight*, который курировали, писали и произносили исключительно женщины.²⁹ В последние годы мы стали свидетелями нескольких дебатов по поводу бинарных гендерных конструкций и проблем ЛГБТ в Телеме.³⁰ Растущее внимание к вопросам пола и сексуальности, а также опыту женщин и ЛГБТК также можно увидеть в дискурсе Бабалон, как будет показано в следующих главах.

Примечания

1. Общение с представителями международной штаб-квартиры ОТО, 5 апреля 2017 г.

2. Электронный обзор истории ОТО с момента смерти Гермера до избрания Бриза на должность ОТО: см. Wasserman, Center.
3. “Annual Report of the United States Grand Lodge of Ordo Templi Orientis. Fiscal Year 2016 E.v.”, ОТО USA, 28 июля 2017 года, http://oto-usa.org/static/usgl_annual_report_Vii.pdf?x87021.
4. “Annual Report... Fiscal Year 2016 E.v”. Обзор ранней системы степеней ОТО: см. Crowley, Manifesto of the M...M...M...
5. Crowley, “Liber XV”.
6. Исторические корни ЕГС и мессы рассматриваются в главе 4 этой книги под заголовком «Чаша, Грааль и Евхаристия». Ecclesia Gnostica Catholica существовала с 1979 по 1985 гг. как автономная религиозная некоммерческая организация, но была реинтегрирована в ОТО Гименэем Бета. Sabazius X°, Mystery of Mystery: A Primer of Thelemic Ecclesiastical Gnosticism, 2-е издание (Berkeley, CA: Conjoined Creation, 2014), 12–13.
7. Не существует академической, «внешней» оценки развития А.А. с 1907 года по настоящее время. Любознательный читатель может ознакомиться с различными существующими «инсайдерскими» историями. См. например: Wasserman, Center.
8. Starr, Unknown, 247, 366.
9. Asprem, “Contemporary”.
10. См. например: Bogdan, Western; Hutton, Triumph. Обсуждение взаимного влияния исторического и современного эзотеризма и неоязычества, см. например: Tanya M. Luhrmann, Persuasions of the Witch’s Craft: Ritual Magic and Witchcraft in Present-Day England (Oxford: Basil Blackwell, 1988); Hanegraaff, New, 85–87; Granholm, Dark, 149–156; Graham Harvey, “Contemporary Paganism and the Occult”, в The Occult World, под ред. Christopher Partridge (Abingdon, Oxon.; New York: Routledge, 2015), 361–371.
11. О неоязыческих ценностях: Helen A. Berger, Evan A. Leach, and Leigh S. Shaffer, под ред., Voices from the Pagan Census: A National Survey of Witches and Neo-Pagans in the US (Columbia: University of South Carolina, 2003); Sarah M. Pike, Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community (Berkeley: University of California Press, 2001); Jone Salomonsen, Enchanted Feminism: Ritual, Gender and Divinity among the Reclaiming Witches of San Francisco (London; New York: Routledge, 2002); Hutton, Triumph.
12. См. например: Shoshanah Feher, “Who Looks to the Stars? Astrology and Its Constituency”, Journal for the Scientific Study of Religion 31, no. 1 (1992): 89; Danny L. Jorgensen and Scott E. Russell, “American Neopaganism: The Participants’ Social Identities”, Journal for the Scientific Study of Religion 38, no. 3 (1999): 325–338; David Green, “What Men Want? Initial Thoughts on the Male Goddess Movement”, Religion and Gender 2, no. 2 (2012): 305–327; Berger et al., Voices from the Pagan Census, 30; Jeffrey Kaplan, “The Reconstruction of the Asatra and Odinist Traditions”, в Magical Religion and Modern Witchcraft, под

- ред. James R. Lewis (Albany: State University of New York Press, 1996), 193–236.
13. Chappell, “Sexual Attitudes”; Claudia Kowalchuk, “A Study of Two ‘Deviant’ Religious Groups: The Assemblies of God and the Ordo Templi Orientis”, (PhD diss., New York University, 1994).
 14. См. например: Owen, Place.
 15. Cp. Finley et al., “Introduction”; Beverley Skeggs, *Formations of Class and Gender: Becoming Respectable* (London: Sage, 1997).
 16. Подобные выводы были сделаны в неоязыческих и эзотерических группах; см. например: Kennet Granholm, *Dark Enlightenment: The Historical, Sociological, and Discursive Contexts of Contemporary Esoteric Magic* (Leiden; Boston: Brill, 2014), 107–108; 197–198; Egil Asprem and Kennet Granholm, “Constructing Esotericisms: Sociological, Historical and Critical Approaches to the Invention of Tradition”, в *Contemporary Esotericism*, под ред. Egil Asprem and Kennet Granholm (Abingdon, Oxon.: Routledge, 2014), 25–48; Hutton, *Witches*, 280–281; Pike, *Earthly*, 132–134; Hutton, *Triumph*, 402.
 17. Berger et al., *Voices*, 28, 53–81, 142–143; Hutton, *Triumph*, 404–405; Pike, *Earthly*, 237. Это согласуется с выводами о современных сатанистах. Asbjorn Dyrendal, Jesper Aa. Petersen, and James R. Lewis, *The Invention of Satanism* (New York: Oxford University Press, 2015), 160–161.
 18. Vere Chappell, “Sexual Attitudes and Behavior among Members of Ordo Templi Orientis”, неопубликованная диссертация подана в Институт перспективных исследований сексуальности человека, 2006 г.
 19. Заявление Сабазия было ответом на Предложение 8 — поправку к конституции Калифорнии, принятую в ноябре 2008 года, согласно которой должны признаваться только гетеросексуальные браки. Сабазий назвал эту политику «актом фанатизма и угнетения». Sabazius X°, “Same-Sex Marriage”, Sabazius-X, November 9, 2008, <http://sabazius-x.livejournal.com/12249.html> (на 10 сентября 2017 года, через <https://web-beta.archive.org>).
 20. “Change to Non-Discrimination Policy”, OTO USGL, 12 января 2015 г., <http://oto-usa.org/2015/01/change-to-non-discrimination-policy/>.
 21. “Honorific Styles of Address for E.G.C. Clergy”, OTO USGL, <http://admin.oto-usa.org/styles-of-address-egc> (на 10 сентября 2017 г.).
 22. Chappell, “Sexual Attitudes”.
 23. В период с 2014 по 2015 год я подсчитала гендерное распределение на 31-м телемическом мероприятии, организованном преимущественно ОТО, на котором в среднем 36 процентов участников составляли женщины.
 24. Аналогичная позиция выражена в Crowley, “Liber O”.
 25. Например, Salomonsen, *Enchanted*; Hutton, *Triumph*; Pike, *Earthly*.
 26. Например, Starhawk, *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess* (20th Anniversary Edition) (San Francisco: HarperCollins, 1999), 20; Lynna Landstreet, “Alternate Currents: Revisioning Polarity. Or, What’s a Nice Dyke like You

- Doing in a Polarity-Based Tradition like This?” Wild Ideas, 1999 [1993], <http://www.wildideas.net/temple/library/altcurrents.html> (на 11 сентября 2017 г.); Storm Faerywolf, “The Queer Craft: Rethinking Magickal Polarity”, Faerywolf.com, 2000, <http://www.faerywolf.com/queer-craft/> (на 11 сентября 2017 г.); Sara Thompson, Gina Pond, Philip Tanner, Calyx Omphalos, and Jacobo Polanshek, под ред., *Gender and Transgender in Modern Paganism* (Cupertino, CA: Circle of Cerridwen Press, 2012).
27. Например, Phil Hine, “Some Musings on Polarity” PhilHine.org, 1989, http://www.philhine.org.uk/writings/flsh_polarity.html (по состоянию на 11 сентября 2017 г.); Katon Shual, *Sexual Magick* (Oxford: Mandrake of Oxford, 1995), 40–44, 76–97; Julie Hayes Leeds, “Woman to Woman”, в Katon Shual, *Sexual Magick* (Oxford: Mandrake of Oxford, 1995), 110–111. См. также Donald Michael Kraig, *Modern Sex Magick: Secrets of Erotic Spirituality* (St. Paul, MN: Llewellyn, 1998), 200.
 28. Brandy Williams, “Feminist Thelema”, в *Beauty and Strength: Proceedings of the Sixth Biennial National Ordo Templi Orientis Conference* (Riverside, CA: Ordo Templi Orientis, 2009), 161–185; Brandy Williams, под ред., *Women’s Voices in Magic* (Stafford: Megalithica Books, 2009); Brandy Williams, *The Woman Magician: Revisioning Western Metaphysics from a Womens Perspective and Experience* (Woodbury, MN: Llewellyn, 2011); Mishlen Linden, под ред., *The Faces of Babalon: Being a Compilation of Womens Voices* (Logan: Black Moon Publishing, 2008); Mishlen Linden and Linda Falorio, под ред., *Women of Babalon: A Howling of Womens Voices* (Logan: BlackMoon Publishing, 2015).
 29. Stooping Starlight был запущен в 2015 году, но уже прекратил существование.
 30. Эта дискуссия включает в себя обсуждение политики гностической мессы ОТО, которая подразумевает участие жрицы, идентифицируемой как женщина, и жреца, идентифицируемого как мужчина в так называемых публичных мессах. Например, Michael Effertz, *Priest/ess: In Advocacy of Queer Gnostic Mass* (West Hollywood, CA: Luxor Media Group LLC, 2013). Я проанализировала эту дискуссию в Manon Hedenborg White, “To Him the Winged Secret Flame, to Her the Stooping Starlight”, *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies* 15, no. 1–2 (2013): 102–121.

Глава 8

«Все идет в чашу»

Рецептивность и нестабильные полярности в современном дискурсе Бабалон

Рецептивность Бабалон — преобладающая тема в трудах Алистера Кроули и повторяющаяся, но оспариваемая моими современными источниками идея.¹ Таким образом, основная цель этой главы — проанализировать, как современные оккультисты используют концепцию принятия в отношении Бабалон и Алой Женщины, и как это связано с гегемонистскими представлениями о женственности. Главным в этой главе является вопрос о том, учитывают ли современные эзотерики рецептивность Бабалон, и как она понимается, как часть динамики гендерной полярности. Анализируя формулировку этой темы, я обратила внимание не только на те части материала, в которых используется термин «принятие», но и на то, как согласовываются связанные с ним понятия уязвимости, открытости и незащищенности.

В работах телемитского автора Дж. Эдварда Корнелиуса (г.р. 1951) Бабалон понимается как пассивная или восприимчивая половина гендерной полярности, в которой маскулинность активна. Корнелиус начал проявлять интерес к Кроули в конце 1960-х годов. Вместе с Марлен Корнелиус он подготовил ряд телемитских сочинений, в том числе периодическое издание *Red Flame: A Thelemic Research Journal*, впервые выпущенное в 1994 году. Часть 7 *Red Flame* включает в себя ряд эссе или посланий, в которых Корнелиус обрисовывает в общих чертах свою концепцию Бабалон. В трудах Корнелиуса термин «Бабалон» часто используется для обозначения женского начала в магии и соответствующей женской сексуальной магической роли, которая характеризуется как принимающая. Он очерчивает противоположные и комплементарные роли мужчин и женщин в сексуальной магии, уходящие корнями в биологию, и связывает это со своей интерпретацией магической формулы ON.² В интерпретации Корнелиуса буквы O и N обозначают союз мужской и женской энергий, или «соединились Бабалон и Зверь», где O представляет мужскую формулу Абрахадабры, а N представляет женскую формулу Бабалон.³ Интерпретация Корнелиуса ON имеет практические последствия, поскольку он связывает ее с путями инициации и способами сексуального магического взаимодействия, которые он устанавливает для магов мужчин и женщин. Призывая Святого Ангела-

Хранителя, пишет Корнелиус, маги мужского и женского пола используют мужские и женские формулы Абрахадабры и Бабалон одновременно, но во время сексуальной магической операции мужчины и женщины проявляют формулы отдельно, мужчина, представляющий О через Абрахадабру, и женщина, воплощающая N как Бабалон. Это означает, что мужчина обеспечивает «Порождение Воли» или активное магическое намерение операции, в то время как женщина воплощает принимающую «заботящуюся емкость», которая позволяет магическому намерению процветать.⁴ Иными словами, Корнелиус утверждает, что мужчины и женщины используют сексуальную магию противоположными способами.⁵ Согласно Корнелиусу, из-за этого Кроули настаивает на том, чтобы партнерша по ритуалу не знала о цели сексуальной магии, поскольку ее знание о цели операции будет мешать восходящим магическим токам.⁶

В то время как Корнелиус считает возможным для мужчин работать в женской формулой как на внутреннем, так и на материальном плане, он пишет, что женщины могут работать с мужской формулой только на внутреннем плане. Более прозаично — предполагается, что мужчины могут добровольно принять на себя принимающую или «женскую» роль в сексуальной магии, в то время как женщины, наоборот, не могут выбрать воплощение активной или «мужской» роли. Корнелиус объясняет это тем, что мужская формула эквивалентна речи, слову или проявлению, которые на материальном плане соответствуют семени.⁷ Таким образом, по его мнению, женская роль в магии, отождествляемая с Бабалон, частично концептуализируется в терминах отсутствия. Женщины не могут творить магию определенными способами из-за отсутствия спермы.⁸ Корнелиус также применяет гендерную модель магии к системе А.А., утверждая, что ее обычная структура не нейтральна, но предназначена для посвященных мужчин. Корнелиус утверждает, что большие различия между мужчинами и женщинами в том, что касается их «тела, разума и психики», означает, что женщины должны иницироваться по-другому.⁹

Хотя Кроули не чувствовал необходимости защищать свои утверждения о существенном гендерном различии, интересно отметить очевидный дискурсивный сдвиг в телемитской среде. Что характерно, в 7 части *Red Flame* (1999) Корнелиус предваряет свое мнение о положении Бабалон на Древе Жизни шутивной мольбой к читательницам выслушать его, прежде чем сжигать его сочинения, из-за чего можно предположить, что он ранее подвергался критике за свои идеи или что он знает о диссонансе между его собственными взглядами и взглядами многих женщин-магов.¹⁰ Также важно то, что Корнелиус использует свою концепцию гендерной полярности, чтобы аргументировать необходимость создания большего количества работ об опыте посвященных женщин с магией и формулой Бабалон. Он подчеркивает необходимость магического обучения женщин, утверждая, что женщины должны перестать идти по стопам мужчин и вместо этого тщательно исследовать сексуальную магию и инициацию со своей точки зрения, прокладывая свой собственный путь для других женщин.¹¹

Эрика М Корнелиус аналогичным образом связывает Бабалон с изначально женской ролью в магии, определяя роль Алой Женщины как

«телемитской жрицы, чья функция — генерировать Силу в магическом соединении». ¹² Она бросает вызов пониманию Кроули роли женщин в сексуальной магии, подчеркивая, что мужчины и женщины одинаково важны как маги, и что каждый служит только своей личной воле. ¹³ Когда я брала интервью у Эрики в 2014 году, она подчеркнула необходимость дальнейшего исследования сексуальной магии с женской точки зрения, заявив:

Женщины выполняют процессы, а мы пытаемся конкретизировать, как женщина это делает, потому что на самом деле нигде об этом не написано. Я имею в виду, что очень трудно найти что-нибудь о женских мистериях. ... Кроули думал, что женщинам просто не нужно ничего знать... [смеется]. ¹⁴

По словам Эрики, необходимость большего количества женщин, записывающих свой опыт в сексуальной магии, связана с женскими различиями. Поскольку мужчины и женщины получают магический опыт и используют магию по-разному, рассказы мужчин не могут считаться универсальными. Таким образом, женственность понимается как отличная от мужественности, хотя она и равна ей по значению. Подобно Дж. Эдварду Корнелиусу, Эрика М Корнелиус подчеркивает, что маги женщины и мужчины различаются по своим ролям, в соответствии с дихотомией «мужчина активный, женщина принимающая». В эссе она пишет, что основа природы женщины — «ограничивать или заключать», независимо от «гендерной идентичности или сексуальной ориентации». ¹⁵ Во время нашего разговора в 2014 году она также подчеркнула, что мужчины и женщины равны по важности, но различаются по ролям, и что это вопрос биологии, а не ориентации или сексуальной идентичности:

Если мужчина испытывает оргазм, его либидо падает. Потому что, по сути, энергия только что пошла прямо вниз по левой стороне Древа [Жизни] и заземлилась в Малкут, поэтому она ушла. Но для женщины все наоборот, это только больше заряжает ее. ... Я думаю, что это верно независимо от гендерной идентичности или пола — как люди воспринимают себя или вас, или как вы воспринимаете себя. Для этих целей это не имеет значения. Это имеет большое значение для других целей. Я бы никогда не сказал типа: «Ой, извини, ты просто женщина», или что-то вроде того, той, кто, возможно, сформирован как женщина, но не идентифицирует себя таким образом.

Я не считаю такую персону женщиной. Но для этих [сексуальных магических] целей она — женщина. По моему опыту, они не хотят этого слышать [смеется]. Но это моя точка зрения. ¹⁶

Эрика считает, что женская сексуальность существенно отличается от мужской. Она проводит различие между практикой сексуальной магии и другими формами социального взаимодействия. Принимая во внимание, что она признает достоверность трансгендерного опыта и считает,

что самоидентифицированный пол человека имеет первостепенное значение в других социальных ситуациях, она истолковывает половое магическое разделение ролей как вопрос пола, установленного при рождении, предполагая, что врожденная морфология и гормональная конституция физического тела имеют важное значение для сексуальной магической роли, которую человек может принять. Интересно, что Эрика соглашается с тем, что люди «не любят слышать» о том, что мужчины и женщины по биологическим причинам по-разному действуют в сексуальной магии, и она делает аналогичные выводы в своих работах. Обсуждая разные роли мужчин и женщин в эссе, она рассуждает:

Мы, женщины, действуем как принимающий партнер из-за природы нашего проводника. Здесь нет никакой связи с моральной ценностью. Если вас это обижает, значит необходимо провести работу со своим кармическим багажом. (Помните, вы всегда можете выбрать сосуд мужского пола в следующий раз, если это для вас важно).¹⁷

Подобно просьбе Дж. Эдварда Корнелиуса к читательницам не отвергать его идеи, Эрика предполагает, что некоторые могут обидеться на представление о женщинах как о прирожденно принимающих. Эти утверждения указывают на понимание сопротивления концепции женственности как принимающей или пассивной, в отличие от активной маскулинности, в телемитской среде, предполагая потенциальный сдвиг в дискурсе Бабалон.

В то время как Эрика выступает в пользу гендерной модели сексуальной магии, в которой мужские и женские роли определяются биологией, она также использует эту модель, чтобы аргументировать значение женщин как практикующих магию, утверждая, что женщины — в силу их отличия от мужчин — будут делать уникальный вклад в развитие магических знаний. Во время нашего разговора она подчеркнула, что биологические различия является причиной того, почему необходимо больше писать и обсуждать роль и опыт женщин как сексуальных магов:

Я тоже часто вижу, что некоторые женщины отрицают, что мы отличаемся от мужчин, потому что все, о чем мы говорим, на самом деле преуменьшается и подвергается критике. ... Как и в феминистском движении, были две стороны, были люди, которые говорили, что мы должны ценить «женские» вещи типа заботы и тому подобного. ... Но также было много людей, которые говорили, что мужчины и женщины одинаковы; что это полная чушь, что нет никакой разницы. И для определенных целей это может вообще не иметь значения, но для сексуальной магии это было бы разрушительно. Насколько я понимаю, это фактически остановило бы все направления исследований, поэтому я надеюсь, что такого не будет.¹⁸

Выше Эрика подчеркивает различия между различными ветвями феминистских идей в отношении восприятия женственности, по-видимому, за-

нимая критическую позицию по отношению к понятиям мужественности и женственности как полностью социально сконструированных. Вместо этого она более тесно объединяется с мыслительницами-феминистками, которые настаивают на основных понятиях женского различия. Из-за убеждения Эрики в том, что мужчины и женщины творят магию совершенно разными способами, она утверждает, что женщины внесут фундаментальный вклад в духовное знание о новом эоне, работая с магической формулой Бабалон извне.¹⁹ Предыдущая цитата указывает на осведомленность Эрики о более широких дискуссиях в телемитской среде, в которых обсуждаются и оспариваются различные представления о женственности и гендере.

Понимание сексуальной магии Эдвардом и Эрикой Корнелиус основывается на представлениях о биологической гендерной комплементарности, когда мужественность и женственность истолковываются как онтологические полярные противоположности. Эта метафизическая гендерная взаимодополняемость, уходящая корнями в характерно эзотерическое мировоззрение «как вверху, так и внизу», отображается на макрокосмическом уровне божественности, а также микрокосмосе индивидуальной человеческой психики, понимаемой как отражение Древа Жизни. Более того, на межличностном уровне взаимодействие этих противоположных гендерных принципов разыгрывается между мужчиной- и женщиной-магом в сексуальной магии. В рассуждениях Эдварда и Эрики концепции Бабалон и Алой Женщины, таким образом, связаны с моделью посвящения и сексуальной магии, которые уходят корнями в не поддающееся упрощению биологическое половое различие, где мужское и женское начало — существенно разные, а мужское начало рассматривается как гендерное, а не универсальное. Модель полового различия в ранних трудах Дж. Эдварда Корнелиуса, предполагает, что женская роль в сексуальной магии основана на отсутствии у женщин спермы. Тем не менее, Корнелиусы поощряют сексуальное магическое обучение женщин, хотя и иного рода, чем рекомендованное для мужчин, и подчеркивают, что мужчины и женщины как маги служат своей собственной воле, а не воле другого. Критикуя идею универсальности мужского магического пути, Корнелиусы заявляют, что женственность не определяется исключительно по отношению к мужественности. Таким образом, рецептивность Бабалон истолковывается не просто как пассивность в смысле неспособности действовать, но как нечто, требующее «силы и труда».²⁰

Бабалон за пределами пассивности и репродуктивного секса

Другой оккультный автор, который стремился исследовать и описывать инициацию, сексуальную магию и Бабалон с точки зрения Алой Женщины, — эзотерическая авторка и практик Soror Syrinx. Вместе с Полом Ровелли, Сиринкс является соучредительницей Гностической церкви LVX, которая объединяет Телему с другими эзотерическими течениями. Сиринкс яв-

ляется авторкой ряда самоизданных книг по магии, многие из которых посвящены инициации с женской точки зрения. Ее работы часто имеют практическую направленность и содержат инструкции и упражнения для магического ритуала. Концепции Бабалон и Алой Женщины исследуются в нескольких книгах Сиринкс. Сорор Сиринкс имеет тенденцию считать конкретной ролью, которую играют человеческие маги, Алую Женщину, а не Бабалон — более абстрактную богиню.

В трудах Сиринкс Бабалон определяется как та, кто стремится «родить новый эон и утвердить Телему на земле».²¹ Таким образом, она связывает эту роль как с более широким духовным видением, так и с конкретной функцией в магии и в сексуальной магии. Важным аспектом ее концептуализации Бабалон и Алой Женщины является сизигия, гетеросексуальная магическая пара, в которой мужская и женская стороны дополняют сильные стороны и функции друг друга. Согласно Сиринкс, роль Алой Женщины может взять на себя любая женщина, работающая в магической паре, в которой она стремится «проявить Волю своего партнера».²² Предполагается что существует гендерная полярная структура, в которой женственность, олицетворяемая Алой Женщиной, связана с получением и проявлением воли партнера (предположительно мужского пола). Действительно, Сиринкс пишет, что Алая Женщина «исцеляет душу Мужчины и придает форму его Воле», реинтегрируя дух Богини в магическое сообщество.²³ Ссылаясь на преемственность Алых Женщин Кроули, она указывает ряд ролей и способов, с помощью которых Алая Женщина может «служить» своему Зверю в качестве оракула, провидца, медиума и музы, таким образом дополняя его способности. Она связывает женственность с интуицией: «там, где он был рациональным, она была подсознанием ... но они также были противоположными полюсами в сексуальной магии».²⁴ Однако концепция полярности Сиринкс неоднозначна. Она также пишет, что от Алой Женщины зависит, предпочтет ли она идти своим путем или проявлять волю «по очереди» со своим партнером.²⁵ Таким образом, эти различия в ролях, по-видимому, коренятся не столько в неподдающемся упрощению биологическом различии, сколько в понимании полярности или комплементарности, что существенно для сексуальной магии. Примечательно, что Сиринкс пишет, что Алая Женщина может быть мужчиной или женщиной, натуралом или геєм.²⁶

Сиринкс утверждает, что сексуальная полярность является предпосылкой для всего существования.²⁷ Она опирается на понятия дихотомии «мужчина-женщина» и «активный-рецептивный», объяснения роли Бабалон и Алой Женщины, и ссылается на концепцию Бабалон Дж. Эдварда Корнелиуса как принимающую, женскую половину формулы ON.²⁸ В одну из своих работ Сиринкс включает сценарий ритуала «Звездный Рубин» Алистера Кроули, с пояснениями, расшифровывающими или комментирующими его наиболее неясные части. В обращении к божествам Терион, Ньюит, Бабалон и Хадит в четырех сторонах света Сиринкс пишет, что Терион и Хадит представляют «активную» энергию, тогда как Ньюит и Бабалон представляют «пассивную» энергию.²⁹ Эти утверждения позволяют сделать вывод о понимании

женственности как пассивной или принимающей по своей природе, что соответствует пониманию Корнелиусов.

Однако дихотомия мужчина-женщина и активный-пассивная представлены в трудах Сиринкс неоднозначно. Она утверждает, что мужские гениталии заряжены положительно, а женские гениталии — отрицательно, но мысли женщин положительны, а мужчины — отрицательны. Таким образом, в работе Сиринкс Алая Женщина не концептуализируется просто как алтарь для мужчин-магов, но она рассматривается как активная участница, которая сотрудничает со своим коллегой-мужчиной, направляя энергии. В своих инструкциях по сексуальной магии Сиринкс описывает, как практикующие ритуалы мужчины и женщины передают энергию, подобную электрическому току, от мужских гениталий к женским, вверх по позвоночнику женщины к ее третьему глазу, обратно в мужчину и вниз по его телу в его фаллос.³⁰ Таким образом, обе стороны считаются в равной степени вовлеченными в направление магического потока, что указывает на то, что она понимает женскую восприимчивость не как пассивность в смысле бездействия. Сиринкс дестабилизирует ассоциацию между физическим сексом и ролями, основанными на полярности, написав, что сексуальные магические упражнения, которые она рекомендует, могут так же продуктивно использоваться и однополыми парами.³¹

Хотя Сиринкс утверждает, что описываемые ею ритуалы полярности могут использоваться однополыми парами, ее ритуальные сценарии написаны с точки зрения гетеросексуальной пары. Среди прочего, Сиринкс описывает то, что она представляет как адаптацию VII° ОТО. Она описывает эту степень как изначально предназначенную для мужчин и сосредоточенную на «солнечно-фаллическом поклонении», но предполагает, что ее могут адаптировать и применять женщины, которые могут представить свое лоно как «святыню солнца», а последнее отождествляется с фаллосом.³² В ритуале Сиринкс Алая Женщина как луна провозглашает свою любовь и преданность солнцу, предлагая свою матку фаллосу в качестве храма. Это, по-видимому, подразумевает взгляд на женскую роль как на рецептивную. Однако, как отмечалось в предыдущем обсуждении, принятие в работах Сиринкс не означает неспособность проявлять волю, поскольку она инструктирует женщину-практикующую перенести энергию из ее чрева в ее «мысленный взор», проецируя ее на мужчину, который впоследствии циклично опускает ее вниз по позвоночнику. Затем пара сосредотачивается на выбранном символе в момент оргазма.³³

Перефразированный здесь ритуал, описанный Сиринкс, амбивалентно связан с мужской активной и женской рецептивной концептуализацией полярности. Ясно, что Сиринкс не согласна с мнением о том, что Алая Женщина должна оставаться в неведении относительно цели ритуала сексуальной магии, и считает, что ее роль включает как прием, так и активное манипулирование энергетическим потоком. Между рассуждениями Сиринкс и Корнелиусов есть параллели в том, что рецептивность понимается не как полная пассивность, а как модальность проявления воли, требующая «силы и труда».³⁴ Хотя можно утверждать, что ритуал Сиринкс основан на идентификации женственности как отсутствия мужественно-

сти (в частности, фаллоса), ее работы, которые сосредоточены на разработке магической практики с женской точки зрения и уходят корнями в ее личный магический опыт, описывают женское различие как нечто не сводимое к отсутствию. В одной из книг Сиринкс дает инструкции для ритуала, в котором одинокая женщина-маг вызывает Бабалон и отождествляет себя с богиней. Ритуал, анализируемый в предпоследней главе этого исследования, дестабилизирует представление о том, что рецептивность Алой Женщины означает отсутствие свободы воли или ее проявления.

Как видно выше, и Сиринкс, и Корнелиусы по-разному обращаются к нехватке магических инструкций для посвященных женщин в истории эзотеризма, связывая Бабалон с созданием работ о магии с женской точки зрения. Рецептивность и важность магического обучения для женщин-сексуальных магов были сформулированы как центральные и связанные с Бабалон Сандрой, женщиной-окультисткой, с которой я беседовала в 2014 году. Во время нашего разговора Сандра подчеркнула, что ключевой способностью жрицы Бабалон является ее склонность к самопожертвованию:

Хорошая жрица, во-первых, должна уметь отдавать себя. Это жертва, и это может быть довольно трудная жертва. Мужчины вам ничего подобного не дают. Они забирают тебя, а ты их не берешь. Это настоящий дар, передача тела и передача энергии, разделение [своего] духа [с мужчиной].³⁵

Сандра считает способность отдаваться женственной по своей сути и ключевым навыком для Алой Женщины. Похоже, что она до некоторой степени построена на традиционной связи женственности с тем, что эротически разрушено, концептуализируя маскулинность как сторону берущую и завоевывающую. Однако, как и Сиринкс, Сандра не считает, что роль Алой Женщины или Бабалон ограничивается цисгендерными женщинами, отмечая, что любой самоидентифицированный как женщина может претендовать на титул:

Любая женщина или трансгендерная женщина, способная открыться не только между ног, но и сердцем и духом, которые могут охватить человека, с которым она находится, и поделиться этим с ними. Это самая важная вещь, которую мы должны уметь делать, чтобы быть Бабалон. ... Люди думают, что Бабалон — это Вавилон, ну знаете, содомия и все такое. Западная цивилизация взяла это наслоение и создала Бабалон, и мы сделали ее красивой, великолепной и сексуальной. ... [Но] одна из женщин-бабалон, которую я знаю, совсем не сексуальна. Но она умеет с этим работать. И она дает опыт, который навсегда меняет жизнь мужчин. И ... часть того, что мы должны сделать, — это помочь мужчинам измениться. Не только измениться самим. Цель Бабалон — измениться. Через тело. Вот что для меня Бабалон.

МАНОН: И менять и учить мужчин?

САНДРА: Или других женщин. Это основано не на гендерных признаках, а на ролевых.³⁶

Здесь Сандра подчеркивает, что открытость и рецептивность являются ключевыми для роли Бабалон. Хотя Сандра оперирует эротическими терминами, она подчеркивает необходимость духовного и эмоционального охвата и принятия своего сексуального и магического партнера, воплощая в себе позицию реляционности и разделения. Таким образом, как Сиринкс и Корнелиусы, Сандра не просто приравнивает рецептивность к пассивности в смысле непроявления воли или пассивного подкрепления намерений мага-мужчины. Она истолковывает восприимчивость как нечто, что требует способностей, смелости и опыта — навыков, которые необходимы для воплощения магической роли Бабалон. Во время нашего разговора Сандра подчеркнула, что нельзя надеяться на эффективность и комплексность сексуальной магии без помощи обученного партнера:

[Кроули] говорит что-то вроде «вам не нужно иметь обученную жрицу, вам достаточно иметь проститутку». Потому что все, что у него было — это проститутки. Но правда в том, что чем лучше обучена женщина, тем дальше может пойти мужчина. И поэтому как мужчина, так и женщина, заинтересованы в том, чтобы получить максимальную подготовку, как можно дольше выполнять работу вместе и как можно глубже вникнуть в нее. ... У вас должен быть такой же хороший жрец, как и вы, и вы должны быть достаточно хороши. Вы не можете взять женщину со свидания, или проститутку, или кого-то с улицы, которая ничего не знает, забудьте об этом. Забудьте. Может быть, для развлечения, для создания сгил, но для любой высшей магией у вас должен быть кто-то такой же опытный, как вы.³⁷

Это утверждение можно понимать как критику способов, которыми некоторые маги-мужчины исторически практиковали сексуальную магию с ничего не подозревающими партнершами, или как мнение о том, что это выгодно, когда участница сексуального ритуала не осознает цель работы. Соответственно, Сандра подчеркивает необходимость магического обучения женщин.

Примечательно, что и Сандра, и Сиринкс расходятся во мнении с Корнелиусами, подчеркивая роль Алой Женщины — или Бабалон — как той, которая не ограничивается цисгендерными женщинами. Во время нашего разговора Сандра неоднократно возвращалась к проблемам трансгендеров, и — хотя сочинения Сиринкс, проанализированные здесь, написаны с точки зрения женщины, работающей с партнером-мужчиной — ее утверждение, что роль Алой Женщины может быть разыграна в рамках любой магической пары, демонстрирует попытку приспособиться опыту к гомосексуалов и трансгендеров.

Рецептивность и открытость?

Изменения рецептивности женственности в дискурсе Бабалон

Некоторые из рассмотренных до сих пор интерпретаций Бабалон, сексуальной магии и женственности подтверждают связь между рецептивностью и женственностью. Однако, по словам этих оккультных авторов и практиков, рецептивность не сводится к бездействию, отсутствию агентности, но обозначает определенные формы действия, которые бросают вызов стереотипной дихотомии активности и пассивности. Другие современные практики и писатели сформулировали более прямую критику приравнивания женственности к рецептивности. Софи, давняя жрица EGC, член ОТО и бывшая мастер, с которой я беседовала в 2014 году, считает Бабалон неразрывно связанной с женственностью. Подчеркивая, что это вопрос «фундаментальной природы», а не пола, установленного при рождении, Софи формулирует женственность Бабалон таким образом, чтобы включить и трансгендерный опыт. Однако она утверждает, что категоризация мужской энергии как активной, а женской энергии как рецептивной, является «неправильным, потому что женская энергия является активно рецептивной, что делает ее не принимающей вообще».³⁸ Это утверждение подчеркивает различие между рецептивностью и пассивностью, а также видимость того, что рецептивность исключает активность. Тем не менее, центральная тема в концептуализации Софии богини — это отказ от осуждения в том смысле, что чаша Бабалон впитывает все без различия. Софи подчеркивает, что эта функция связана с созданием:

Что это значит, когда кровь всех святых попадает в ту чашу. ... Это форма творения. ... Я думаю, что с этого момента идет речь о реинкарнации. Потому что все, что попадает туда, может возродиться. Но в данный момент это большой первобытный суп, одно не имеет большей ценности, чем другое.³⁹

В этом заявлении Софи описывает образ чаши Бабалон, которая поглощает все без различия. Софи считает, что его поглощающая сила неразрывно связана с творчеством. Она продолжает формулировать идею недискриминации по отношению к богине, уделяя особое внимание сексуальности и магическим ролям:

Я встречала много посвященных — женщин — особенно вначале, которые говорили: «Я хочу быть Алой Женщиной». ... А я говорю: «Нет, ты хочешь быть храмовой шлюхой. Ты не хочешь быть Алой Женщиной». Возьмите самую отвратительную, ужасную вещь, о которой вы только можете подумать — вас это устроит?

Это не имеет значения для Бабалон. Говорим ли мы об энергии или о половом акте, это не имеет абсолютно никакого значения. Как далеко вы готовы зайти? Потому что это, так или иначе, не должно для вас ничего значить.⁴⁰

Софи говорит о том, что, по ее мнению, является распространенным заблуждением среди новых посвященных женщин, которых могут привлекать откровенно сексуальные аспекты Бабалон, при непонимании ее мистического смысла недискриминации (неразборчивости). Делая акцент на непредвзятости, Софи использует понятие неразборчивого взаимодействия со всем существующим, что подразумевает погружение в то, что может показаться нежелательным и отталкивающим. Таким образом, хотя Софи прямо не заявляет, что это вопрос рецептивности, ее акцент на недискриминационной открытости Бабалон имеет параллели с тем, как теоретики, такие как Маргрит Шилдрик, переплетали открытость или уязвимость с униженностью, утверждая, что первое влечет за собой взаимодействие со вторым.⁴¹ Софи связывает идею уязвимости с ролью жрицы в гностической мессе, заявляя: «Вы уязвимы во всех отношениях. Вы энергетически широко открыты».⁴²

Объясняя значение течения Бабалон, оккультная авторка Линда Фалорио говорит о не-осуждении как об открытости и чувственном подчинении опыту. Она связывает Бабалон с особым отношением к существованию, а не с физическим полом или гендером, написав, что идти по пути Бабалон означает переживать «существование как чистое ощущение» без осуждения, полностью подчиняться «ощущениям удовольствия и желания» по отношению ко всем переживаниям, не боясь потерять себя в процессе. Она подчеркивает необходимость того, чтобы представитель Бабалон мог направлять «безусловную любовь» ко всему сущему и «подчиняться желанию», оставаясь при этом независимым, властным и суверенным. Таким образом, Фалорио продолжает некоторые из основных тем исторического источника, считая Бабалон тем, что эротически разрушается, но в то же время автономно. Фалорио превозносит отказ от эго через экстатическое растворение границ между собой и другими, подчеркивая это как модальность, которую можно воплотить независимо от пола. Существуют параллели между формулировкой Фалорио (не имеющей гендерной специфики) роли Бабалон и представлениями Цветкович о рецептивной способности женщины как неотъемлемой ее «способности принимать мир, быть открытой для прикосновения к материальным и нематериальным вещам» и «жить внутри тела», а также с представлениями Ульрики Даль об уязвимости женщины как указании на «сложность и постоянство ... открытости».⁴³ Считая Бабалон феминизированной позиционностью, открытой для всех, Фалорио в своем эссе трактует женственность и свободу воли за пределами жесткой дихотомии активности и пассивности.

Гендерная полярность открыто критикуется Питером Греем, автором книги «Красная богиня» (2007), в центре которой находится Бабалон. Выпуск книги ознаменовал основание Греем и его партнершей Алкистис Димех, оккультного издательства Scarlet Imprint.⁴⁴ Когда я брала интервью у Грея в 2016 году, он подчеркнул:

Основная проблема для меня — это ошибка, лежащая в основе учений сексуальной магии, а именно представление о том, что основой творения является сперма, и ничто иное. И это заложено

но в ДНК всей системы, и это неправильно. Это в корне неверно. Алистер ошибался. ... Его концепция полностью основана на превосходстве воли мужчины-мага или мышления мужчины-мага. Но когда вы смотрите на отцов церкви, вы смотрите на Бытие и наблюдателей. Все дело в мышлении женщины. Оно не имеет ничего общего с мужчиной.⁴⁵

Грей критикует акцент Кроули на мужской воле в сексуальной магии и понимание им женщин как лишенных творческого магического потенциала, приравненного к семени. Вместо этого он подчеркивает центральную роль женской воли в сексуальной магии. В «Красной богине» Грей также отвергает идею о том, что женщины пассивны в магической работе, отделяя полярность от биологического пола, и пишет: «К черту гендер. Все мы лунные или солнечные, в зависимости от нашего намерения».⁴⁶ Таким образом, Грей оспаривает идею о том, что женщины или мужчины могут быть упрощенно отнесены к определенным магическим ролям из-за их биологической структуры тела. Он проникательно отмечает, что исторический политеизм предлагает столько же богов и богинь луны, сколько богов и богинь солнца. Грей концептуализирует сексуальный контакт Алистера Кроули с Виктором Нойбургом на горе в Алжире — когда Кроули действовал как принимающая сторона в акте анального полового акта — как жертву Бабалон, написав: «Богиню не волнует гендер».⁴⁷ Однако, как я исследую более подробно в главах 10–11, и Грей, и Димех делают сильный акцент на рецептивности (принятии) в смысле страстного, экстатического и воплощенного взаимодействия с опытом, хотя они не постулируют это как модальность, специфичную только для почитательниц (женского пола) Бабалон.

Критику идеи принимающей или пассивной женственности в отличие от активной мужественности высказывает и Амодали, британская оккультная художница, музыканка и авторка. Между 1990 и 2000 гг. Амодали участвовала в проекте *Mother Destruction*, который включал в себя музыкальные записи и перформанс, в котором Амодали исследовала течение Бабалон, состояния сексуального транса и женскую тонкую анатомию. Проект был частью постоянной работы Амодали над тем, что она называет «Тело Бабалон», которое она отождествляет с эзотерическим телом и потоком сексуальной энергии жрицы Бабалон. Амодали разработала и переосмыслила концептуализацию калас Кеннета Гранта.⁴⁸ Примечательно, что Амодали приписывает Гранту понимание того, что намерение жрицы может плодотворно повлиять на магическую операцию.⁴⁹ Я брала интервью у Амодали в 2016 году, и во время нашего разговора она открыто оспаривала гендерную полярность, критикуя мнение о том, что женщины не играют активной роли в сексуальной магии. Во время нашего разговора Амодали отвергла идею о том, что к Бабалон можно получить доступ только через традиционные концепции полярности:

Я действительно заинтересована в разрушении этих полярностей, идей о полярности и ограниченных представлений о гендере

и сексуальности. ... Потому что это такое мощное и сложное течение, и ее действительно вталкивают в очень узкие параметры. Я хочу вырвать ее оттуда. ... С точки зрения магической работы, я считаю, что человек начинает с полностью открытого пансексуального осознания. И проводник Бабалон должен уметь все это выразить. Он охватывает все, поэтому должен уметь это выражать. Но из-за структурного дисбаланса в магических традициях до недавнего времени было невозможно сформулировать подобные идеи. ... Существует более широкая практика, в которой вы задействуете все различные аспекты своей сексуальности и энергии и подключаетесь ко всему гендерному спектру. Потому что для меня это фундамент, абсолютно фундаментальный принцип, который должен охватывать весь спектр. ... И это действительно потеряно из-за всей этой одержимости полярностями.⁵⁰

Амодали выражает разочарование по поводу того, насколько мнение о Бабалон основывалось на представлениях о сексуальной полярности. В эссе 2016 года она утверждает, что *Liber Cheth* Кроули (1911) дает неполное изложение формулы союза с Бабалон, по крайней мере, с женской точки зрения.⁵¹ По мнению Амодали, его текст представляет этот процесс инициации как процесс проливания крови в женский проводник, который пассивно принимает жертву, тогда как в действительности жрица Бабалон играет активную техническую роль в преобразовании «вина» в Граале Бабалон. Таким образом, роль жрицы требует основательной магической подготовки.⁵² В этом эссе Амодали обращается к понятию блуда Бабалон как обозначению чего-то, выходящего за рамки сексуальной практики или пассивной рецептивности:

Блудница Бабалон — это очень сложная метафизическая концепция, которая означает активный процесс магического совокупного взаимодействия со ВСЕМ, а не простого пассивного принятия. Магическая роль виночерпия требует длительного тренировочного процесса и знания техник, обеспечивающих активное превращение «вина».⁵³

Амодали читает «блудодеяние» Бабалон сложным и активным способом взаимодействия со всем существующим. Она подчеркивает, что это влечет за собой не пассивное поглощение, но технические аспекты, требующие обучения, поскольку женщина адептка (или алхимичка) должны сознательно работать, чтобы трансмутировать эликсиры, полученные с помощью сексуальной магии.⁵⁴ Чтобы проиллюстрировать свою позицию, Амодали сравнивает карту «Воджеление» в Таро Тота Кроули с картой «Сила» в Таро Райдера-Уэйта. Она отмечает, что на карте «Сила» изображена женщина закрывающая пасть льва, тем самым она проявляет «непостоянный, магический элемент воли» и представляет «авторитетную роль женщины-мага».⁵⁵ Впоследствии Амодали цитирует комментарий Кроули к колоде Тота, где карта «Вожделение» описывается как не показывающая «никаких по-

пыткок направить ход операции».⁵⁶ Для Амодали это значит ограниченное понимание формулы Бабалон и, следовательно, роли женщин в магии, поскольку, таким образом, предполагается, что женщины не оказывают или не должны оказывать преднамеренного влияния. Хотя она утверждает, что отказ от эго и эротическая открытость являются неотъемлемыми элементами формулы карты, она пишет, что магия Бабалон также зависит от более направленного «инициирующего разума женской магической воли».⁵⁷ Сочетание двух карт, в которых жрица олицетворяет эротическое неистовство и волю, дает более комплексное понимание ее роли.⁵⁸

Амодали бросает вызов гендерной дихотомии активного и пассивного, критикуя работы о роли женщин в сексуальной магии и подчеркивая волю и интеллект как ключевые аспекты жрицы Бабалон. Хотя она критикует понимание роли Бабалон или сексуальной магической жрицы как просто рецептивной, ее подчеркивание экстатической открытости и отказа от эго подрывает восприятие рецептивности в противоположность воле, активности или способности оказывать направляющее влияние. Таким образом, на мой взгляд, Амодали не столько отрицает рецептивность Бабалон, сколько критикует способы, которыми сексуально-магическая жрица рассматривается как пассивная, и считает «бабалонские», женские модальности столь же технически сложными, как и те, которые предполагаются в исторических работах о сексуальной магии для мужской стороны.

Негендерная полярность? Диалектическая магия за пределами маскулинности и феминности

Помимо тех писателей и мыслителей, которые открыто критикуют гендерную полярность или представления о женской рецептивности, некоторые современные оккультисты приписывают Бабалон рецептивность, но при этом преуменьшают значение гендера. Например, Сэм, посвященный ОТО, с которым я беседовала в 2014 году, отвергает представление о том, что метафизические концепции по своей сути являются мужскими или женскими, заявляя: «Я не думаю, что биологические составляющие человека влияют на его способность творить какой-либо определенный вид магии».⁵⁹ Вместо этого он концептуализирует отношения между Терион и Бабалон в терминах «изначального движения и воли, и этой изначальной способности принимать то, каковы вещи».⁶⁰ Он не рассматривает эти аспекты как существенно гендерные, но связывает их с процессами, присущими каждому существу. Сэм обсуждает отношения между жрецом и жрицей в гностической мессе, утверждая, что жрец представляет «действие и движение», тогда как роль жрицы влечет за собой «понимание и передачу этого действия в связанное состояние».⁶¹ По мнению Сэма, эти две позиции не являются гендерными ролями, но присущи каждому человеку. Таким образом, хотя он и подчеркивает форму полярности, он не истолковывает ее с точки зрения пола. Сэм идентифицирует себя как атеист и рассматривает телемитскую символику с философской точки зрения. Он сравнивает взаимодействие жреца и жрицы в гностической мессе с философией Иммануила Канта и его «различием между спонтанностью и перцепцией».⁶² Он говорит: «Идея принятия опыта, чувственной осознанности в мире, а также моя собственная воля к созиданию — это два способа отно-

шений между Хаосом и Бабалон». ⁶³ Интересно отметить, как его ассоциация Бабалон с принятием подчеркивает принятие как форму взаимодействия с существованием и «чувственной осознанностью в мире», которые не являются исключительными для любого пола.

Интерпретация Бабалон или Алой Женщины как представления об особом подходе к существованию, который не обязательно зависит от пола, также была озвучена Братом IA0131, членом ОТО, с которым я беседовала в 2014 году. IA0131 подчеркивает, что Алая Женщина символизирует принятие всех впечатлений, не отрицая и не искажая ни одно из них. IA0131 объясняет:

Я думаю, что самый важный аспект Алой Женщины — это символ подхода к жизни. Подобно тому, как Бабалон переносит все символически в свою чашу, формула Алой Женщины состоит в том, чтобы принимать все впечатления, то есть все воспринятое, а не отрицать, не пытаться исказить или избежать любое из них. Так что это своего рода формула принятия всех вещей такими, какие они есть. Это одинаково относится как к мужчинам, так и к женщинам. ⁶⁴

IA0131 выражает взгляд на Бабалон как на способ «подхода к жизни», который предполагает полное взаимодействие со всем сущим без попыток отрицать или уклоняться от каких-либо переживаний. Он подчеркивает, что этот метод не зависит от пола, но может использоваться людьми независимо от него. Таким образом, символический образ Бабалон, приносящей все в свою чашу, интерпретируется как символ открытости в отношении к жизни. IA0131 утверждает, что Бабалон можно рассматривать как символ экстатической радости или взаимодействия с существованием:

Я думаю, что Бабалон также может быть символом того, что мы иногда называем опьянением (или опьянением жизнью). Что, я думаю, конкретно относится к духовному опьянению, которое происходит в какой-то форме гнозиса или раскрытия понимания реальности, где она почти всегда изображается как некая необузданная, неконтролируемая сила, которая в основном представляет собой энергичный энтузиазм мистика и его участие в погружении в жизнь. А также радость, которую можно получить от этого. ⁶⁵

IA0131 предполагает, что «бабалонские» способы существования не ограничиваются конкретным физическим полом или гендером в том смысле, что божество ассоциируется с духовным экстазом и опьянением. Примечательно, что IA0131 подчеркивает, что эти модальности связаны с формой принятия, и утверждает, что формула Алой Женщины «относится к своего рода рецептивной точке зрения». В то время как это условно кодируется как феминное в Телеме, IA0131 считает, что это в основном вопрос удобства и педагогики, поскольку «обычно женский род понимается как принимающий». ⁶⁶ Многие телемиты и оккультисты, которые принимают общепринятые представления о биологическом женском различии

в своих интерпретациях Бабалон, по-видимому, концептуализируют принятие больше в терминах открытости к существованию, неприятию суждений и отдачи экстазу, а не пассивности как отличной от деятельности. Таким образом, восприимчивость конструируется как синоним отношения к опыту, а не (пассивного) получения активной воли мага-мужчины. Похожую точку зрения высказывает Генри, давний член ОТО и А.:А., у которого я брала интервью в 2014 году. Генри определяет Бабалон как «концепцию полного и абсолютного принятия любого опыта». ⁶⁷ Как и IAO131, он не считает, что этот способ ограничен определенным полом или гендером, заявляя:

...он доступен каждому человеку в любой момент, если человеку это подходит. ... Кроули начал мифологизировать это как идею Вавилонской блудницы как архетип принятия, в том числе сексуального принятия, но это всего лишь крошечный кусочек ментального отношения, которое имеет место быть. Идея возможности действительно полностью, радостно, восторженно принимать все, что мы переживаем в жизни. Дополнением к этому, Хаосу или Зверю, является энергичное стремление к опыту. Желание, сила, высшее выразительное, проективное и активное дополнение к этому. Истинная Воля, которая является движущей силой ... находится в каждом из нас, это изначальное побуждение, и в каждом из нас есть способность быть восприимчивым к нему. Это ... Хаос и Бабалон. ⁶⁸

По мнению Генри, Бабалон и Зверь символизируют аспекты опыта, присущие каждому человеку. В этой цитате Бабалон сформулирована как синоним способности и готовности, по словам Цветкович, «принять мир» и полностью принять все аспекты опыта с радостью и восторгом. Генри подчеркивает, что приписываемое Бабалон сексуальное принятие — это только одна часть головоломки, служащая метафорой для более широкого духовного способа существования. Хотя Генри и не критикует явно понятие сексуальной полярности или существенного гендерного различия, он понимает Бабалон как модель, в которой последние концепции не особо подчеркиваются, а модальности, символизируемые Бабалон, не ограничиваются одним полом или гендером.

Как и некоторые из обсуждаемых здесь оккультистов, Генри подчеркивает принятие как нечто, требующее подготовки, и он утверждает, что система А.:А. предназначена для оттачивания «состояния сознания», которое представляет Бабалон. В более широком смысле Генри утверждает, что принятие влечет за собой отказ от идентификации с эго и постепенное начало отождествления со всем сущим, а не автоматическое принятие симпатий или отказ от антипатий. Он пишет: «На самом деле речь идет о тантре, позволяющей вселенной испытать экстаз существования через нас». ⁶⁹ Таким образом, принятие не концептуализируется как модальность, которая особенно рекомендуется женщинам, а скорее указывает на модель экстатического взаимодействия с опытом, которое все адепты должны стремиться развивать. Интерпретация Генри Бабалон через восхваление экстатической связи с существованием проявляется как

сакрализация неограниченной субъектности, оспаривающая понятие эротического принятия как по своей сути феминизированной или связанной с (негативной) уязвимостью.

Шарлотта, самопровозглашенная телемитская буддистка, с которой я беседовала в 2015 году, связывает Бабалон с идеей растворения эго и идеей достижения этого процесса через сексуальное желание:

Один из наиболее эффективных способов приблизиться к растворению эго ... это привить себе убеждение, что такое растворение является чем-то сексуальным или чем-то, что является результатом желания. Это воздержание или желание перенаправляются на стремление к абсолюту, просветлению и тому подобному.⁷⁰

Шарлотта подчеркнула, что концептуализация растворения эго в эротических терминах очень эффективна и что «на опыте этот акт передачи своего эго высшему» по своей сути является «актом любви», и она связывает это с идеей Алой Женщины. Хотя Шарлотта не знает точно, как понимать концепцию пересечения Бездны — и является ли это разграниченным процессом, чем-то, что происходит в каждый момент, или чем-то, что происходит только после смерти — она, тем не менее, рассматривает Бабалон как эффективный символ отказа от эго. Шарлотта описывает развитие медитативной практики отдачи эго, которую она связывает с символикой чаши Бабалон, так:

Один из случаев, когда я применяю все эти учения в своей повседневной жизни, — это когда я обнаруживаю, что мое эго создает мне проблему. Если я расстраиваюсь из-за чего-то бессмысленного — это просто мое эго мешает, или что-то в этом роде. ... И вот я медитирую, думая о желании отдать себя этой богине и просто отпускаю свою кровь в ее чашу и позволяю ей выпить мою кровь [смеется], и больше не беспокоюсь. И это работает. Это хороший пример. Думаю, есть несколько способов или божеств, которым можно было бы пожертвовать свое эго в любой момент. Опять же, это не переход через Бездну, это будто «в данный момент я жертвую своим эго, потому что оно создает проблему». Это позволяет мне возродиться без этой проблемы. Без этого внутреннего препятствия. ... Это похоже на маленькую, крохотную смерть. Может быть, это можно было бы назвать крошечным переходом через Бездну на каком-то уровне.⁷¹

Хотя Шарлотта имеет отношение к эротическим аспектам Бабалон, на протяжении всего нашего разговора она подчеркивала, что считает некоторые интерпретации богини чрезмерно сосредоточенными на «сексуальности в буквальном смысле». Например, она формулирует идею блудодеяния Бабалон как форму сострадания, которое приближает ее к природе Будды:

Я думаю, что часто люди рассматривают это почти в приземленном смысле. Как символику женской сексуальности в очень

приземленном смысле. Что в нашем обществе наверное нужно... Но я хочу абстрагироваться от этого, поэтому священное блудодеяние соотносится с качествами Будды так, что в природе священной шлюхи присутствует всепроникающее сострадание. Это очень принимающая форма сострадания. В этом смысле я думаю, что это своего рода природа Будды. ... Я предполагаю, что тут есть и сексуальный аспект, но ведь есть и материнский аспект, и я не знаю, где именно проходит граница, но это и есть то самое принятие. ... И в моем случае, я думаю, мне нравится воспринимать это как более материнское, потому что я гетеросексуальная женщина [смеется], поэтому подобные штуки женских сексуальных божеств просто не подходят мне в этом плане [смеется]. ... Я думаю, что это может быть полезно для мужчин или для не гетеросексуальных женщин, но меня это не касается [смеется].⁷²

Интересно отметить, как Шарлотта подчеркивает, что она, как гетеросексуальная женщина, менее склонна сосредотачиваться на природе принятия Бабалон с точки зрения сексуальности. Однако Шарлотта отмечает, что в отношениях с мужчинами она иногда стремилась подражать принятию и открытости Бабалон по отношению к своему партнеру:

У меня не было особой практики ... но мне определенно нравится использовать это мышление во взаимодействии с мужчиной, с которым я близка. Опять же, это похоже на смешение этого взаимодействия или сексуального взаимодействия со всеобъемлющей любовью, состраданием и принятием.⁷³

Однако Шарлотта подчеркивает, что Бабалон не представляет собой исключительно нежную заботу. Шарлотта связывает Бабалон с концепцией дакини в буддизме Ваджраяны, которую она описывает как «женский принцип» в рамках этой традиции. Дакини, по мнению Шарлотты, «склонны быть гневными», и она считает это созвучным Бабалон. Она связывает образы наполненной кровью чаши Бабалон с буддийскими изображениями обезглавливающих женских божеств и подчеркивает, что гневный аспект Бабалон особенно ярко проявляется, когда необходимо «отбросить эго»:

Чем больше человек сопротивляется, тем ему больнее. ... И я думаю, что это может быть верно и в отношении сексуального опыта, оргазм — это растворение эго. Но даже в повседневной жизни, если ваше эго чем-то охвачено, и вам нужно отбросить свое эго, то чем больше вы сопротивляетесь, тем хуже. И вот тут-то и появляется гнев. Если кто-то сопротивляется отбрасыванию эго, тогда только слегка гневная Бабалон может стать очень страшной Бабалон.⁷⁴

Таким образом, Шарлотта связывает всепринимающее сострадание и жестокость через ассоциацию Бабалон с растворением эго. Хотя

Шарлотта не применяет терминологию принятия, она, тем не менее, формулирует понятия открытости как существенную для модальности богини.

(Ре)Активная уязвимость: рецептивность и проявление воли

В этой главе я попыталась проанализировать понимание принятия в современном дискурсе Бабалон. Женская рецептивность занимает двойственное положение в работах Кроули. В некоторых из его наставлений по сексуальной магии роль жрицы основана на идее женственности как недостатка, и, следовательно, ее функция — получать активное мужское намерение. Таким образом, принятие артикулируется как часть гегемонистской женственности, поддерживая иерархические и комплементарные отношения между мужественностью и женственностью. В контексте системы А.А.: принятие Бабалон рассматривается не как отсутствие активности, а скорее как духовная модальность, необходимая для всех соискателей. Таким образом, женственность конструируется как позиционность, которую теоретически могут проживать и мужчины.⁷⁵

Современный дискурс Бабалон не просто копирует своих исторических предшественников. Занимаясь более ранними интерпретациями Бабалон, гендера и магии при помощи творческих и сложных способов, современные оккультисты преодолевают противоречие между оккультной «традицией» и современными концепциями гендера. Похоже, существует понимание феминистской критики основных гендерных конструктов и готовность со стороны некоторых из тех, с кем я разговаривала, интегрировать их идею Бабалон с социальными конструктивистскими взглядами на гендер. Таким образом, в современном исходном материале принятие занимает сложное положение, характеризующееся напряжением, где оно по-разному концептуализируется как часть структуры гендерной полярности и вне ее — как гендерно и негендерно обусловленное. Важной темой в работах современных эзотеристов, которые связывают Бабалон с принятием, является то, что пассивность отличается от принятия бездействием или статусом объекта. Напротив, принятие — независимо от того, истолковано ли оно как женское или нет — постоянно понимается как требующее навыков и связано с открытостью и способностью получать опыт. В некоторых случаях это совпадает с критикой идеи женщин как магически пассивных и утверждением авторитетной роли женщин-магов.

Теоретики-феминистки оспаривают ассоциацию принятия с женственностью, утверждая, что это ограничивает женщин социально подчиненной и уязвимой ролью.⁷⁶ Идеализация принятия у женщин считалась вредной, поскольку это считалось преднамеренным проявлением мужской черты, и действительно, принятие и связанные с ним модели открытости и уязвимости составляют часть гегемонистской женственности, когда ее

формулируют в отличие от идеализированной агентной мужественности. Прямо или косвенно феминистская критика ассоциации женственности и принятия, по-видимому, оказала влияние на современный оккультный дискурс: телемитские, а также другие неоязыческие писатели подвергают сомнению более ранние формулировки гендерной полярности и проблематизируют представление о женщинах как о принимающих по своей природе.⁷⁷ Интересно отметить, что даже некоторые мыслители, которые рассматривают женственность как принимающую по своей природе по отношению к активной маскулинности, по-видимому, чувствуют необходимость защищать и подтверждать свои взгляды, как видно из работ и заявлениями Дж. Эдварда и Эрики Корнелиус. Независимо от того, отражают ли их представления тенденции в современной телеме, примечательно, что Корнелиусы, по-видимому, считают, что их взгляды маргинализированы. Это указывает на то, что гендерная полярность все чаще становится предметом споров в современной эзотерической среде. Это также может быть связано с притоком феминистских и квир-идей в современную телему и эзотерику, возможно, частично через влияние неоязычества. Это привело к появлению новых стратегий в гендерных спорах. Интересно, что ряд практикующих указывают на видимую склонности Бабалон к активности в качестве контраргумента к представлениям о ее рецептивности.

В отношении материала, обсуждаемого в предыдущих разделах, можно задать провокационный вопрос: что отличает эти идеи от гегемонистских представлений о женственности (в понимании Бабалон как символа специфически женской модальности восприятия)? Части исходного материала действительно олицетворяют гегемонистскую женственность как присущую Бабалон, о чем свидетельствуют ссылки на женственность, связанную с интуицией (в отличие от мужской рациональности) и с тем, что ее берут, а не она берет (в эротическом смысле). Таким образом, дискурс Бабалон воспроизводит гегемонистские представления о гендере, связывая принятие с женственностью, будь то внутри или вне рамок гендерной полярности. Однако стоит вспомнить аргументы, связанные с Джудит Батлер и Ульрикой Даль, о том, что артикуляция феминистской и квир-эмансипации как отход от принятия может привести к риску воспроизведения проблемных бинарных структур агентности (как антитезы уязвимости или реляционности).⁷⁸ Вдохновленная этими авторами, я хочу обратить внимание на то, как артикуляция женской рецептивности в дискурсе Бабалон позволяет по-новому взглянуть на свободу воли и ее проявление. Примечательно, что хотя ряд оккультных авторов и практикующих понимают Бабалон как принимающую, они различают принятие и пассивность. Их понимание принятия, похоже, имеет параллели с пониманием Энн Цветкович концепции, предполагающей одновременную уязвимость и ответную реакцию, форму проявления воли, которая влечет за собой как действие, так и воздействие на нее. В понимании Цветкович принятие означает способ присутствия в мире и в теле, это интерпретация, которую разделяют некоторые люди, чьи слова анализируются в этой главе.⁷⁹ Как утверждает Батлер, концепция уязвимости влечет за собой признание того, что человек «не является

ни полностью пассивным, ни полностью активным»⁸⁰, но что любая субъектность переплетается с реляционностью, включая способ быть связанным с тем, что не «я», и не полностью управляемо; уязвимость — это своего рода отношения, принадлежащие той неоднозначной области, в которой принятие и ответная реакция четко не отделены друг от друга и не выделяются как отдельные моменты в последовательности.⁸¹

Батлер подчеркивает, что уязвимость — это неизбежное следствие реляционной природы субъектности. Социальное существование означает, что часть ощущения идентичности и бытия всегда находится вне контроля, и, таким образом, желание содержит в себе потенциал уничтожения. Однако идеология современного либерального (и обычно мужского) субъекта стремится скрыть способы, которыми релятивность делает любую субъектность уязвимой, трактуя рецептивность или уязвимость как связанные с (женским) унижением или незащищенностью перед агрессивным воздействием.⁸² В терминологии Уолдби «проницаемость» феминизирована, тогда как способность проникать (без проникновения в себя) трактуется как мужское качество.⁸³ Акцент на принятии Бабалон как духовно продвинутом способе бытия, таким образом, может быть истолкован как отрицание маскулинистской идеализации непринимающей агентности и ограниченной субъектности, вместо того ценится экстаз в смысле выхода за пределы «я». Как говорит Батлер, термин «экстаз» означает чувство нахождения над собой или за пределами себя, которое она связывает с сильными эмоциональными переживаниями. Экстаз, с точки зрения Батлер, бросает вызов воспринимаемым границам ограниченной и индивидуальной субъектности, предлагая возможность для реляционности с чем-либо за пределами «я».

Подобно Батлер, Шилдрик проанализировала уязвимость и открытость, связав неприятие этих концепций в европейском буржуазном мужском дискурсе с неприятием женщин и неевропейцев. Шилдрик отчетливо связывает концепцию монстра, и особенно страх перед чудовищным, со стремлением западного дискурса принизить хрупкость и уязвимость субъектности, конструируя идеализированные, автономные и стабильные тела и идентичности, проецируя то, что переходит их тонкие границы к чудовищному другому.⁸⁴ Этот аргумент может проиллюстрировать связь открытости или уязвимости с тем, что кажется отталкивающим или пугающим, о чем говорила выше моя собеседница Софи. Таким образом, упор на открытость и принятие, которые связаны с Бабалон, составляет часть более широкой проблематизации современных концепций ограниченной субъектности. Здесь можно провести параллели с анализом современной ангельской духовности, проведенным ученой-религиоведом Тери Утриайнен. Утриайнен предполагает, что магия ангелов делает «жизнеспособным» «очарованные» отношения, благодаря которым практикующие, в основном женщины, чувствуют себя более сильными перед лицом кризиса, и, таким образом, ангельская духовность несет потенциал для «открытого, изменчивого и очаровательного тела как потенциальной возможности для поддержания и трансформации жизни».⁸⁵ Точно так же акцент на рецептивности в современном дискурсе Бабалон, по-видимому, поддерживает очарован-

ную и реляционную субъектность. Однако, существа «не совсем от этого мира», которых собеседники Утриайнен называют нежными и заботливыми, концептуализируются совсем иначе, чем Бабалон, которую часто считают доминирующей и жестокой. Таким образом, рецептивность, будучи в некоторых отношениях гегемонистской женской характеристикой, может быть сформулирована в рамках, бросающих вызов гегемонистской женственности как заботливой и мягкой.

Я предполагаю, что дискурс Бабалон «делает жизнеспособной» и зачаровывает форму неограниченной субъектности, которая признает экстаз, то есть выход за пределы ограниченного «я», как фундаментальный магический опыт. Излишне говорить, что такие представления присутствуют во множестве религиозных традиций и не обязательно сами по себе бросают вызов гегемонистским представлениям о гендере. Однако мой аргумент заключается в том, что части исходного материала конструируют агентность (способность проявлять волю) таким образом, чтобы допускать альтернативные конфигурации как мужественности, так и женственности, перемещая гендерные позиционности из определенных тел и отрицая маскулинистское неприятие уязвимости как имеющее значение унижения. По словам многих оккультистов, упоминаемых в этой главе, женское принятие проявляется не как отсутствие или недостаточность, а как символ особой субъектности, которая не ниже мужественности и не сводится к ней. Таким образом, слепой отказ от рецептивности, уязвимости и открытости, а также понимание женского отхода от этих модальностей как расширения прав и возможностей, возможно, слишком упрощены и следуют из пренебрежения ко всему, что закодировано как женское, что создает риск укрепить те самые принципы, которые оно стремится дестабилизировать.

Акценты на женской рецептивности Бабалон и Алой Женщины, также в целом внутри Телемы, в некоторых случаях шли рука об руку с идеей мужской активности и подчинения женственности иерархическому социальному порядку, таким образом, совпадая с тем, что описывает Шиппер как гегемонистскую женственность. Однако рецептивность, которая является компонентом исторической гегемонии (белая, средний класс) женственности в отличие от мужской активности, также часто метафорически объясняется в терминах распушенности, которая определенно находится за пределами гегемонистской женственности в западной современности, и часто ассоциируется с «не-белыми» женщинами и женщинами из рабочего класса. Связь между Бабалон и принятием в современном дискурсе о богине столь же сложна, как и в историческом. Как говорит Шипперс, рецептивность часто формулируется как часть альтернативных способов гендерного поведения.⁸⁶ Я утверждаю, что дискурс Бабалон, опираясь на стереотипную концепцию принимающей женственности, конструирует гендерное существование за пределами антиномий принятия и агентности. При этом он не только подчеркивает слабость самодостаточного, независимого и контролирующего (либерального, мужского) субъекта, но также сакрализует «сложность и постоянство уязвимости как открытости вовне и миру».⁸⁷

Примечания

1. Цитата в названии главы взята из интервью Софи, 2014 г.
2. Согласно Корнелиусу, этот секрет ему раскрыл Грэди Макмертри, который, как пишет Корнелиус, тот узнал от Кроули. Cornelius, "Introduction", xxvii-xxix; Cornelius, "In the Name of the Beast", 55–56. ON — это малоизвестная формула, которая встречается в Liber Samekh Кроули. Crowley, "Liber Samekh", 509.
3. J. Edward Cornelius, "The Magickal Essence of Crowley. Understanding the New Aeon through the Teachings of the Great Beast: Epistle No. 3: An Open Letter on the Formula of Abrahadabra and & ON", Red Flame: A Thelemic Research Journal 7 (1999): 40; J. Edward Cornelius, "The Magickal Essence of Crowley. Understanding the New Aeon through the Teachings of the Great Beast: Epistle No. 5. An Open Letter on the Greater Mysteries of the Formula ON & 418", Red Flame: A Thelemic Research Journal 1 (1999): 41; J. Edward Cornelius, "The Magickal Essence of Crowley. Understanding the New Aeon through the Teachings of the Great Beast: Epistle No. 6. An Open Letter on BABALON156 & the Formula of Nun", Red Flame: A Thelemic Research Journal 7 (1999): 51.
4. Cornelius, "BABALON156", 57–58. Термин «порождение воли» взят из *Liber Aleph* Кроули. Кроули инструктирует мага «выразить это Порождение Воли в сущности», волшебным образом воплотив его в жизнь. Crowley, Aleph, 86.
5. J. Edward Cornelius, "On the Phases of the Moon", в Essays: Volume Two, ed. J. Edward Cornelius and Erica M Cornelius (Berkeley, CA: privately published, 2015), 87–90.
6. Cornelius, "ON & 418", 43–44. Как обсуждалось ранее, Кроули формулирует эту точку зрения в своем эссе Liber CDXIV, в котором излагается магическая формула девятой степени ОТО. Crowley, "Liber CDXIV". Однако Корнелиус утверждает, что естественный «восходящий» поток женской энергии может быть выгоден для ищущей женщины, которой нужно только «замолчать, прекратить все мирские помехи и войти внутрь». Cornelius, "ON & 418", 43. Напротив, мужчины, с точки зрения Корнелиуса, должны бороться, чтобы контролировать нисходящий поток мужской энергии. Cornelius, "ON & 418", 44.
7. Корнелиус пишет, что женская формула, напротив, олицетворяет молчание, поэтому женщины должны оставаться в неведении относительно цели сексуальной работы. Cornelius, "BABALON156", 53–54.
8. Как отмечалось в главе 4, такая интерпретация во многом соответствует взглядам Кроули, выраженным в его руководствах по сексуальной магии.
9. J. Edward Cornelius, "On Women in A.:A.:, Should They Follow the Same Paths up the Tree of Life as Men?", в Essays: Volume Two, под ред. J. Edward Cornelius and Erica M Cornelius (Berkeley, CA: privately published, 2015), 93.

10. Cornelius, "BABALON156", 53.
11. Cornelius, "On Women in A.·A.·.", 96.
12. Она связывает эту позицию с утверждением в *Liber AL I:15*, что «в... Алой Женщине сосредоточена вся сила». Erica M Cornelius, "On Tykhe", в *Essays: Volume Two*, под ред. J. Edward Cornelius and Erica M Cornelius (Berkeley, CA: privately published, 2015), 122. По просьбе Эрики М Корнелиус буква «М» в ее имени намеренно указывается без точки после нее.
13. Erica M Cornelius, "On Redemption as a Woman: Or on Authoritatively Embracing One's Receptivity", в *Essays: Volume Two*, под ред. J. Edward Cornelius and Erica M Cornelius (Berkeley, CA: privately published, 2015), 97–101.
14. Erica M Cornelius, интервью, 2014 г.
15. Erica M Cornelius, "On Women's Sexual Freedom", в *Essays: Volume Two*, под ред. J. Edward Cornelius and Erica M Cornelius (Berkeley, CA: privately published, 2015), 82.
16. Erica M Cornelius, интервью, 2014 г.
17. Cornelius, "Redemption", 98.
18. Erica M Cornelius, интервью, 2014 г.
19. Cornelius, "Redemption", 100–101.
20. Cvetkovich, "Receptivity".
21. Soror Syrix, *Traversing the Scarlet Path* (n.p.: America Star Books 2014), 7.
22. Soror Syrix, *The Scarlet Grimoire* (n.p.: Publishamerica, 2013), 6.
23. Syrix, *Scarlet Grimoire*, 5.
24. Там же, 7–8.
25. Там же, 46.
26. Syrix, *Traversing*, 72; Soror Syrix, *She of the Silver Star* (n.p.: Createspace Independent Platform, 2015), 60; Syrix, *Traversing*, 8. Она постоянно использует женские местоимения для Бабалон и Алой Женщины, объясняя это тем, что она пишет от своего лица.
27. Syrix, *Traversing*, 76.
28. Там же, 90.
29. Syrix, *Scarlet Grimoire*, 17.
30. См. например: Syrix, *Traversing*, 94–95.
31. Там же, 80.
32. Там же, 94.
33. Там же, 94–95.
34. Cvetkovich, "Receptivity".
35. Сандра, интервью, 2014 г.
36. Сандра, интервью, 2014 г.
37. Сандра, интервью, 2014 г.
38. Софи, интервью, 2014 г.
39. Софи, интервью, 2014 г.
40. Софи, интервью, 2014 г.
41. Shildrick, "Unreformed".
42. Софи, интервью, 2014 г.

43. Cvetkovich, "Receptivity"; Dahl, "Femmebodiment".
44. "History", Scarlet Imprint, <https://scarletimprint.com/history/> (на 8 сентября 2017 г.).
45. Питер Грей, интервью, 2016 г.
46. Peter Grey, *The Red Goddess* (London: Scarlet Imprint, 2007), 153.
47. Там же, 121.
48. Amodali, "Introductory Theoria", 53. В трудах Гранта, как обсуждалось в главе 6, термин калас обозначает магически заряженные генитальные выделения Алой Женщины.
49. Amodali, "Introductory Theoria", 53.
50. Амодали, интервью, 2016 г.
51. Amodali, "Introductory Theoria", 49.
52. Там же, 49, 52.
53. Там же, 49.
54. Там же.
55. Там же, 51.
56. Crowley, *Thoth*, 93. См. главу 4 — о карте Вождение в Таро Тота.
57. Amodali, "Introductory Theoria", 51.
58. Там же, 51–52.
59. Сэм, интервью, 2014 г.
60. Сэм, интервью, 2014 г.
61. Сэм, интервью, 2014 г.
62. Взгляд Канта на эти концепции обсуждается в Andrea Kern, "Spontaneity and Receptivity in Kant's Theory of Knowledge", *Philosophical Topics* 34, no. 1–2 (2006): 145–162.
63. Сэм, интервью, 2014 г.
64. IA0131, интервью, 2014 г.
65. IA0131, интервью, 2014 г.
66. IA0131, интервью, 2014 г.
67. Генри, интервью, 2014 г.
68. Генри, интервью, 2014 г.
69. Генри, интервью, 2014 г.
70. Шарлотта, интервью, 2015 г.
71. Шарлотта, интервью, 2015 г.
72. Шарлотта, интервью, 2015 г.
73. Шарлотта, интервью, 2015 г.
74. Шарлотта, интервью, 2015 г.
75. Crowley, *Lies*, 16.
76. См. главу 2.
77. См. например: Starhawk, *Spiral Dance*, 20; Phil Hine, "Some Musings on Polarity", Phil Hine, 1989, http://www.philhine.org.uk/writings/flsh_polarity.html (на 11 сентября 2017 г.); Landstreet, "Alternate Currents"; Faerywolf, "Queer Craft".
78. Judith Butler, "Rethinking Vulnerability and Resistance", 2014, Institute Franklin, <http://www.institutofranklin.net/sites/default/files/files/Rethinking%20Vulnerability%20and%20Resistance%20Judith%20Butler.pdf> (на 11 сентября 2017 г.).

79. Cvetkovich, "Receptivity".
80. Butler, "Rethinking".
81. Там же.
82. Dahl, "Femmebodiment".
83. Waldby, "Destruction".
84. Shildrick, "Unreformed"; Shildrick, *Embodying*.
85. Terhi Utriainen, "Desire for Enchanted Bodies: The Case of Women Engaging in Angel Spirituality", в *Contemporary Encounters in Gender and Religion: European Perspectives*, под ред. Lena Gemzöe, Marja-Liisa Keinänen, and Avril Maddrell (Cham: Palgrave Macmillan, 2016), 186–188. Выделено в оригинале. Utriainen, "Desire", 185.
86. Schippers, "Recovering".
87. Dahl, "Femmebodiment", 49

Глава 9

Женское различие

Бабалон и надежда на альтернативную женственность

Что такое женственность? Что значит быть женщиной в обществе, где женщины подчинены? Наконец, какова роль женщины, практикующей магию, и как можно концептуализировать женственность таким образом, чтобы бросить вызов узким взглядам на женскую свободу воли и действий? Как подчеркивалось в предыдущей главе, траектория феминистского движения во второй половине двадцатого века, похоже, повлияла на телемитскую и оккультную среду. В Телеме критические дебаты по гендерным вопросам и сексуальности ведутся, по крайней мере, с 1990-х годов, в ходе которых рассматриваются ранее считавшиеся самими собой разумеющимися концепции (например, женское принятие); сексистские комментарии в работах Кроули; и восприятие гомосексуальности и ее связи с гендерной полярностью, трансгендерностью и гендерной гомосексуальностью.¹ Во время своей полевой работы я разговаривала с множеством людей, как мужчин, так и женщин, которые считали Бабалон и Алую Женщину ответами на эти вопросы. Многие из тех, с кем я разговаривала, считают гегемонистскую женственность проблематичной, указывая на необходимость различных способов представления женственности.

Цель этой главы — проанализировать, как современные оккультисты формулируют Бабалон и Алую Женщину как символы, придающие смысл переживанию женственности и потенциально указывающие на альтернативные пути понимания последней. Хотя весь современный исходный материал, обсуждаемый в этом исследовании, можно рассматривать как продолжающееся обсуждение значения женственности, в этой главе освещаются высказывания, которые я считаю характерными для гендерно-критического или даже «феминистского» анализа социальных отношений.² На протяжении этой главы я буду задавать вопросы о том, как современные эзотерики в рамках дискурса Бабалон понимают женственность, как они рассматривают доминирующие (или гегемонистские) нормы женственности и как они формулируют богиню и Алую Женщину в связи с этими условностями.

Возвращение совершенной божественной женственности: дихотомии Бабалон

В моем исходном материале постоянно встречается тема того, что изображения божественности играют важную роль в преодолении неравноправных гендерных отношений, а также того, что западная авраамическая культура подавляет или маргинализирует символы женской силы или священности. Это рассуждение не является уникальным для дискурса Бабалон, но пересекается со стремлениями в области феминистской теологии. Важно отметить, что можно провести параллели с ветвями феминистского неоязычества, которые возникли с конца 1970-х годов в результате слияния Викки с радикальным феминизмом и женским духовным движением.³ Точно так же Люси Иригарей утверждает, что построение божественного женского начала является неотъемлемой частью возможности воображения полной и независимой женской субъектности, которая не определяется как низшая, другая или отсутствие мужественности.⁴ Как станет ясно из этой главы, некоторые оккультные практики, чьи слова анализируются здесь, имеют аналогичные взгляды.

Алан, телемит мужского пола, 30 лет, критикует то, что он понимает как стереотипные гендерные конструкции, такие как идея о том, что мужчины должны быть кормильцами, а женщины — матерями. По мнению Алана, индивидуалистический телемитский призыв «твори свою волю» предлагает прогрессивную альтернативу ограничивающим гендерным ролям. Алан подчеркивает, что «наличие очень сильного женского архетипа так важно для продвижения вперед в новом Эоне», и он подчеркивает, что Бабалон можно рассматривать как такой женский архетип. Для Алана Бабалон представляет собой очень сильную, а иногда и «жесткую» энергию, к которой нужно относиться с осторожностью, почтением и уважением. Он утверждает, что «действительно важно осознать мощь, присущую женской силе», и что эта сила «не пассивна».⁵ Таким образом, Алан рассматривает Бабалон как имеющую потенциал обозначать форму женственности, отличную от ограничивающих гендерных стереотипов. Чарльз, также мужчина-телемит, 30 лет, с которым я разговаривала в 2014 году, опирается на психоаналитические концепции, утверждая, что Бабалон представляет собой «очищение женского начала в эго человечества». Он считает, что Бабалон олицетворяет собой торжество женской «уверенности в себе», «сексуальности» и «силы», которые подвергались стигматизации:

У нас есть все эти замечательные термины, сексистские термины, и Бабалон говорит: «Давайте вернем все это на место, на место обожания и уважения». Разорвем цепи, сковавшие половину нашей психики последние две-три тысячи лет.⁶

Чарльз отождествляет Бабалон со смелостью, эротизмом и силой, таким образом, заново оценивая черты, которые обычные гендерные нормы запрещают как неподходящие для женщин. По терминологии Шипперс, это

может быть истолковано как то, что Бабалон заключает в себе гегемонистские мужские черты, которые исторически считались парияподобными, когда воплощались женщинами, и бросает вызов гегемонистскому гендерному порядку, объединяя эти черты в сакрализованную женственность, которую обожают и почитают.⁷ Показательно, что Чарльз постулирует связь между авраамической религией, женским подчинением и секс-негативизмом; это часто повторяющаяся тема в исходном материале. Чарльз видит «очищение женского начала» как вопрос гендерного равенства в обществе, и он подчеркивает необходимость переоценки женского начала как неотъемлемого компонента психики каждого существа. Эту точку зрения разделяет Алан, который утверждает: «Я думаю, что мы все полностью способны получить доступ к этим энергиям. Они просто естественны».⁸

Во время длинного интервью, которое я провела в 2014 году, Эми, давний член ОТО, жрица EGC и бывшая мастер отделения, обсуждала историю патриархата в западной культуре. Эми связывает Бабалон с понятием исцеления и восстановления того, что она считает разрушительными последствиями дуалистического мировоззрения и процессом переоценки женственности и женских качеств. Хотя она подчеркнула, что не выступает против христианства, Эми утверждает, что авраамические религии дуалистичны, разделяя существование на дихотомии, такие как свет-тьма, небо-земля, разум-тело, дух-материя и мужчина-женщина, и очерняя вторую половину двоичного противопоставления. Для Эми центральным аспектом Телемы является ее способность действовать как «противоядие от ошибок христианства», исцеляя от дисбаланса, вызванного западным дуализмом, работая в рамках авраамического символизма, но также интегрируя то, что он подавлял. Эми считает, что гностическая месса особенно эффективна в этом отношении. Эми отмечает, что поскольку в ритуале используются чувственные стимулы и символический язык, он может устранить подсознательные предубеждения, показывая, а не рассказывая. Она подчеркивает, что это относится к обнаженной жрице на главном алтаре, спрашивая:

Как убедить людей, что женское тело на самом деле не грязное и вульгарное? Что ж, мы можем говорить об этом весь день или пару раз в месяц мы можем положить обнаженное женское тело на алтарь и попросить всех встать на колени [смеется].⁹

Эми предполагает, что гностическая месса может бросить вызов женоненавистническим представлениям о женских телах, возвышая обнаженную женскую фигуру. Для Эми Бабалон представляет собой переоценку тех аспектов женственности, которые христианство отвергает в форме «физической женщины, сексуальной женщины, активной женщины». Таким образом, Бабалон представляет собой «темную сторону» Девы Марии, воплощая в себе все черты, которых у последней нет.¹⁰

Итак, принимая Бабалон, по сути, мы возвращаем утраченную сторону женского начала. Дева Мария мирная, пассивная, прини-

мающая и любящая — все это хорошо, но как насчет другой стороны? ... Поэтому, когда вы читаете «Книгу Откровения» и видите, что Бабалон одета в красное и пурпурное, покрыта драгоценностями, гордая, сексуальная и политически влиятельная — все эти вещи являются оборотной стороной Девы Марии.¹¹

Подобно Чарльзу, Эми позиционирует Бабалон как своего рода женскую символическую противоположность доминирующим представлениям о женственности. Она определяет такие характеристики, как пассивность, принятие и любовь, которые могут быть связаны с гегемонистской женственностью, как похвальные черты, отмечая при этом, что они могут создавать дисбаланс, когда отрицается «другая сторона» женственности. Эми не предлагает отказаться от гегемонии женственности Девы Марии в пользу парияподобной Бабалон, подчеркивая, что дихотомизация женственности уходит корнями в дуалистическое мировоззрение. Эми предполагает, что приняв Бабалон, можно исправить дисбаланс западной культуры, прославляя сексуальность, активность и суверенитет наряду с принятием, заботой и любовью, тем самым достигая более целостного взгляда на женственность. Примечательно, что Эми считает все аспекты гегемонистской женственности по своей сути не плохими, а скорее ограничивающими, когда женщины подвергаются стигматизации за отклонение от этой нормы. В соответствии с терминологией Шипперс, слова Эми можно интерпретировать как означающие, что Бабалон представляет собой историческую женственность-изгоя, чья интеграция с похвальными аспектами гегемонистской женственности приводит к возникновению альтернативной женственности, которая допускает более широкий диапазон женского опыта.¹²

В начале 2015 года я встретила с Мэри, членом ОТО и жрицей ЕГС с более чем 30-летним стажем. Мэри заявляет, что многие члены ОТО в первые дни ее пребывания в Телеме отождествляли жрицу гностической мессы с Бабалон, которая рассматривалась в первую очередь как сексуальный символ. Однако Мэри отмечает, что представление о Бабалон как о «просто шлюхе» является наиболее распространенным заблуждением о богине. Бабалон представляет собой более сложное и всеобъемлющее видение женственности, заключая и удерживая все внутри себя. Таким образом, Мэри определяет Бабалон как «истинную единую богиню».¹³ Отмечая историческую связь с древней Месопотамией, Мэри сравнивает Бабалон с шумерской богиней Инанной и аккадской Иштар:

Единственное, что есть у Бабалон, чего не было у Инанны, — это материнство. Потому что Инанна, возможно, была женой и определенно соблазнительницей. Вы знаете, она была богиней таверн, верно? Но не матерью. Этого не было до вавилонских времен, когда Инанна превратилась в Иштар. Но потом Иштар запретили быть сексуальной, потому что теперь она мать. Так что это был разделительный фактор. С тех пор богиня не была по-настоящему единой. Бабалон — это все. Она мать, дочь, сестра, шлюха. Она независима. Она сама по себе. Суверенна. ... Нет ничего такого, что гово-

рило бы о том, что Бабалон всегда была восхитительной шлюхой, она могла быть ужасной матерью, убивающей своего ребенка.¹⁴

Мэри критикует дихотомию материнства и активной женской сексуальности как редуцирующую и ограничивающую. По мнению Мэри, это различие подорвало идею женственности, поскольку роль матери была истолкована как противоположность роли «сексуального кошечки» или «восхитительной шлюхи». В отличие от этой версии комплекса девственница-шлюха, Мария интерпретирует Бабалон как всеобъемлющую, автономную и суверенную, отождествляемую с безграничными возможностями женского самовыражения. Мэри бросает вызов узким представлениям о женственности как о пассивной, заботливой и материнской, комментируя, что Бабалон в равной степени может быть ужасной и кровожадной матерью.

Как я понимаю слова Мэри — она рассматривает Бабалон как символ, который противостоит стереотипной дихотомизации гегемонистской и парияподобной женственностей, препятствуя попыткам определить женственность в соответствии с жестким разделением на заботливое материнство и сексуальную уверенность. Формулировку Бабалон Мэри можно условно сравнить с концепцией Иригарей о феминистском потенциале женского божества, а также с тем, как некоторые феминистки чикана использовали местных богинь, чтобы концептуализировать женственность за пределами дихотомии девственницы и шлюхи.¹⁵ Более того, есть существенные параллели между представлениями о божественной женственности в феминистском ведьмовстве, неоязычестве и феминизме богини, и я вернусь к этому в заключительном разделе этой главы.

Хелен, давний член ОТО, жрица EGC и бывшая мастер отделения, связывает Бабалон с комплексным видением женственности, которое включает роли и черты, которые, по ее мнению, традиционно считаются противоречивыми. Как и Мэри, Хелен утверждает, что материнство и уверенная женская сексуальность часто рассматриваются как противоположности, и что материнские аспекты Бабалон часто игнорируются, поскольку большинство людей, по словам Хелен, «не склонны рассматривать матерей как шлюх». Подобно Мэри, Хелен, таким образом, критикует восприятие женственности в обществе в целом, а также внутри Телемы, подчеркивая, что интерпретация Бабалон может быть затруднена стереотипным разделением женщины-матери и женщины-любовницы. Для Хелен связь Бабалон со всеми видами любви естественно означает, что она может представлять материнство. Во время нашего разговора Хелен заявила: «Думаю, ее можно считать богиней-матерью. И любовью в целом. А у любви широкий спектр. Так почему нет?» Таким образом, Хелен артикулирует Бабалон как символ, который может бросить вызов стереотипной дихотомизации женственностей.¹⁶

Еще одна тема, затронутая несколькими из моих собеседников, которые видят Бабалон как символ женской власти, силы и свободы воли, — это божественное женское начало как творец, которое они рассматривают как вызов патриархальным, монотеистическим представлениям о божественности. Алан, упомянутый выше, отождествляет Бабалон с «излучени-

ем творческих энергий нашей реальности» и подчеркивает, что творческая энергия не только отцовская. Точно так же Хелен обращается к идее всепоглощающего Грааля Бабалон, считая, что чаша, которая принимает все, одновременно является источником всего, таким образом, подразумевая творческий аспект богини. Точно так же Майк, давний телемит и бывший член ОТО, описывает Бабалон как одно из проявлений или имен божественной женственности, «невероятной, умной, любящей, космической материнской силы». Майк описывает фундаментальный сдвиг в своем понимании реальности и божественного творческого импульса во время психоделического видения, считая, что «природа этого творческого импульса — не патриархальный сердитый отец, а невероятно могущественная, любящая, блестящая, божественная женская энергия». Однако Майк утверждает, что божественное женское начало не только теплое, материнское и заботливое, и не исключительно сексуальное, но оно и творец, и инициатрикс, которое заставляет адепта стремиться к саморазвитию и духовному продвижению.¹⁷ Он описывает Бабалон так:

Она отвечает за рост. ... Бабалон поет за пределами Бездны и как бы призывает творение. ... Это не просто сексуальная, связанная с БДСМ, непристойная богиня. ... Она как бы поет: «Знай и исполняй свою Истинную Волю»\.. Бабалон не поет о красивой маминой любви. Она поет: «Соберись».¹⁸

Майк критикует восприятие божественной женственности либо как «сексуальной, связанной с БДСМ, непристойной» богини, либо как воплощения «любви красивой мамы», вместо этого он понимает Бабалон как источник творчества и вдохновения, который побуждает адепта к самотрансформации. Майк сравнивает Бабалон с концепцией Платона о «самой красоте», являющейся высшим ее воплощением, которая вся проявлена в образах зеркала красоты. Он цитирует предположение Гёте о том, что «Вечная женственность влечет нас вверх», чтобы проиллюстрировать этот момент. Таким образом, Бабалон с точки зрения Майка представляет собой принцип, который призывает искателей развиваться так, чтобы они могли приблизиться к красоте, представленной платонической формой этой концепции. Майк утверждает:

Существуют все сексуальные аспекты и божественная шлюха, но если вы действительно посмотрите на это в контексте системы достижений... если вы действительно хорошо выполняете свою Истинную Волю, наступает этап, на котором вы должны отдать себя этому сосуду, и тогда вы становитесь средством, полностью представляющим божественный план — служить Мастером Храма, служить человечеству.¹⁹

Майк раскрывает понимание Бабалон как фигуры, через которую адепт может стать *Magister Templi*. Он подчеркивает императив инициации полного подчинения чаше Бабалон, ведущий к возрождению адепта в качестве

божественного носителя на службе человечеству. Учитывая приписываемую Бабалон функцию в системе А...А..., интересно отметить, что концепция пересечения Бездны в остальном является сравнительно второстепенной темой в моих интервью. Это может быть связано с тем, что испытание Бездны в системе Кроули связано с очень высоким уровнем посвящения, который может показаться далеким или абстрактным многим современным телемитам.

Понимая Бабалон как принцип, призывающий человечество к духовным достижениям, Майк концептуализирует богиню как динамический принцип, которому мужчины и женщины могут и должны стремиться подражать. Майк выражает признательность за труды Джека Парсонса, заявляя, что, по его мнению, последний мог вообразить «архетип божественной воительницы». О значении работы Парсонса Майк объясняет:

Парсонс, казалось, говорил с точки зрения женщин-воинов. И что в женском начале есть сила; это не кротость, но сила, власть. И этим мужчинам нужно подойти ближе [смеется], чтобы встретить это, потому что это не... это не жалует дураков.²⁰

Майк говорит о мнении Парсонса о том, что женская сила и освобождение будут ключом к духовному совершенствованию человечества, побуждая мужчин подняться до ценности «новой женщины», и приписывает концепции Парсонса Бабалон признание женской силы и могущества.²¹ Таким образом, Майк ссылается на идею богини как на представляющую альтернативную женственность.

Выше я попыталась сосредоточить внимание на одном аспекте того, как современные оккультисты представляют Бабалон, чтобы ответить на вопрос о значении женственности, и на том, как богиня рассматривается как альтернатива тому, что они считают широко распространенными женскими стереотипами. Обсуждаемые здесь оккультисты подчеркивают контраст между Бабалон и тем, что — в терминологии Шипперс — можно назвать гегемонистской женственностью. В их ответах можно выделить два взаимосвязанных подхода. Во-первых, Мэри, Хелен и Майк видят Бабалон как символ, способный сочетать дихотомии, такие как мать-любовница, девственница-шлюха и забота-авторитет, объединяя их в одно и, таким образом, вызывая сложные понятия о женственности как о том же / или. Если смотреть через призму концепции Шипперс, эти оккультные практики интерпретируют Бабалон как охватывающие аспекты как гегемонистской, так и женственности-изгоя. Во-вторых, Чарльз и Эми концептуализируют Бабалон как символ, который не обязательно содержит гегемонистские женские черты, такие как забота или материнство, но который вместо этого сакрализует аспекты женственности-изгоя, такие как сексуальная уверенность и авторитет, что означает отказ от воплощения гегемонистских отношений между маскулинностью и феминностью.

В упомянутом исходном материале показано, как мужчины и женщины оккультисты видят Бабалон, пытаюсь понять женственность и то, как они чувствуют, что мужское превосходство и патриархальный монотеизм

сформировали восприятие последней. Все эзотерические практики, обсуждаемые в этой главе, концептуализируют Бабалон как символ, бросающий вызов стереотипным представлениям о женственности, имеющей как магическое, так и потенциальное социокультурное значение. Я лично не разговаривала ни с одним современным оккультистом, который считает, что Бабалон может воплощать стереотипные представления о женственности. Тем не менее, такой аргумент выдвигает Нема (1939–2018), выдающаяся писательница-эзотерик, которая оказывала влияние на Кеннета Гранта, и одновременно находилась под его влиянием. Нема основала Ложу Хорус-Маат и систему Магии Маат. В своем эссе Нема говорит о признании исторической роли Бабалон в сакрализации женской сексуальной экспрессии, но она пишет, что неотъемлемая связь символа с антихристианским неповиновением и мужской сексуальной фантазией делает его ограниченным. Сегодня, пишет Нема, западное общество больше не поддерживает официально притеснение женской свободы и сексуального самовыражения, и современные женщины могут контролировать свою репродуктивную жизнь с помощью противозачаточных средств.²² Таким образом, образ сексуально раскрепощенной женщины сегодня менее греховен, чем во времена Кроули, и Нема утверждает, что Бабалон — это ограниченный символ, который, подобно библейской Вавилонской блуднице, является «продуктом мужского воображения». Указывая на сексуализированные коннотации Бабалон как на ограничивающие по своей природе и определяемые гетеросексуальным мужским взглядом, она пишет, что призыв к богине сродни «инвокации разворота Playboy».²³ Нема подчеркивает, что женщины не должны ограничиваться образами, созданными мужчинами, но должны сами выбирать, с какими богами они хотят работать. Таким образом, она заключает, что Бабалон, хотя и играла важную историческую роль, теперь устарела и не соответствует потребностям современных магов.²⁴

Неудивительно, учитывая, что люди, с которыми я беседовала, в основном считают Бабалон важным символом, что точка зрения Немы представляет собой меньшинство в моем исходном материале. Тем не менее, он был включен для сравнения, чтобы проиллюстрировать, как современный дискурс Бабалон — в отличие от его исторических предшественников во времена Кроули — включает постоянный диалог между женщинами-магами по вопросам власти, сексуальной свободы, сексуализации и роли женщин в магии. Важно отметить, что ответы оккультных практиков, обсуждаемые здесь, показывают, как представления о надлежащей женственности изменились в течение двадцатого века. В то время как позитивные (в отличие от женоненавистнических) образы женского, сексуально желающего субъекта были маргинализированы в конце XIX века, сексуализированные образы женственности сейчас преобладают в массовой культуре и рекламе. Современные женщины борются с двойным клеймом: они то слишком сексуальны, то недостаточно сексуальны (сексуализированы), лавируя между образами женственностью-изгоем шлюхи и сексуально недоступной женщины (последняя воспринимается как фригидная или закомплексованная).²⁵ В то время как повторяющаяся тема в дискурсе Бабалон с момента его зарождения до сегодняшнего дня — утверждение уверенной женской

сексуальности (тема, которую я раскрыла в современных исходных материалах и к которой я вернусь в следующей главе) — это право на сексуальное самоопределение и отказ от нежеланных знаков внимания. Это демонстрирует то, как дискурс Бабалон изменился, чтобы приспособиться к изменяющимся в течение двадцатого века представлениям о женственности, показывая, что богиня способна бросить вызов стереотипным и разрушительным представлениям о женственности.

Воин с мечом: Бабалон как наделенная властью женщина

«Новый комментарий» к *Liber AL*, возможно, является наиболее явно феминистским текстом Кроули, и его часто цитируют в онлайн-обсуждениях роли женщин в Телеме.²⁶ Кроули в своем обширном творчестве выражает ряд противоречивых мнений относительно роли и ценности женщин, а широко распространенное использование «Нового комментария» в современных эмических дискуссиях о Телеме и гендере показывает, как передача религиозных «традиций» всегда влечет за собой исторически и культурно обусловленную интерпретацию. Поскольку англо-американские телемиты, по всей видимости, в целом поддерживают гендерное равенство, разумное толкование состоит в том, что феминистские отрывки из «Нового комментария» часто воспринимаются как более репрезентативные для телемитской точки зрения на права женщин (хотя это и не обязательно в отношении убеждений Кроули). Напротив, многие телемиты, о которых я говорила, указывают на отрывки из *Liber Aleph* (обсуждаемые в главе 4), в которых Кроули концептуализирует женственность с точки зрения недостаточности, как вызывающую беспокойство. Что характерно, Сорор Сириккс использует «Новый комментарий», чтобы проиллюстрировать взгляды Кроули на женщин. Хотя структура сексуальной магии Сириккс, как описано в предыдущей главе, основана на динамике гендерной полярности, в которой женщина-маг частично отождествляется с принятием, заботой, проявлением и служением воле мага-мужчины, она подчеркивает расширение возможностей женщин, написав, что Алые Женщины «бесовестно владеют своей властью», свободно и независимо прокладывая свой жизненный путь.²⁷ Она предлагает своим читателям провести мифологические параллели со своей собственной жизнью и интерпретировать собственное развитие с точки зрения пути героя — концепции, введенной американским мифологом Джозефом Кэмпбеллом в его популярном сравнительном исследовании «Герой с тысячей лицами» (1949).²⁸ Обсуждая Алую Женщину, Сириккс подчеркивает:

Пусть она восстанет, чтобы исполнить свою Волю, сбросить оковы общества и возвести Богиню на ее законное место. ... Возьми свой меч; пусть никто не преступит вашу власть. Поднимитесь в своей Воле. Это твое право, женщина. Ты звезда, а не рабыня.²⁹

Сиринокс критикует патриархальное общество и утверждает, что божественное женское начало нуждается в переосмыслении. Таким образом, она неявно ссылается на идею авраамического патриархального монотеизма как на маргинализацию божественного женского начала. В своем утверждении, что женщины — звезды, Сиринокс неявно ссылается на утверждение в *Liber AL* о том, что каждый мужчина и каждая женщина — звезда, тем самым подчеркивая, что женщины независимые, суверенные существа, у которых есть свои собственные жизненные пути.³⁰

Моя собеседница Хелен отождествляет Бабалон с идеей женского освобождения. По ее мнению, термины «Алая Женщина» или «священная шлюха» не обозначают титул или должность, которую должна выполнять конкретная женщина, но символизируют женственность, характеризующуюся автономией, свободой и сексуальным суверенитетом, которые на данный момент могут ждать нас в будущем:

Это означает, что женщина отвечает за свое тело и свою сексуальность и может быть [смеется] неразборчива насколько она хочет, или может не быть, или она может выбрать роль матери, и вам не нужно быть замужем, вам не нужны все эти вещи от социума. И я думаю, что в каком-то смысле это тоже очень духовно. Священная шлюха — это не просто та, кто просто хочет трахаться. Я не думаю, что мы достаточно хорошо понимаем это, даже женщины.³¹

Понимание Алой Женщины Хелен выделяет либеральные ценности личного выбора и самоопределения, подчеркивая право управлять собственной сексуальной и репродуктивной жизнью. Однако, как и Мэри, Хелен подвергает критике то, что она считает упрощенной ассоциацией Алой Женщины с женской сексуальной доступностью, подчеркивая, что это заблуждение коренится в нынешней культурной неспособности представить концепцию по-настоящему эмансипированной женственности. В отличие от отождествления Кроули роли Алой Женщины с его собственными партнершами, Хелен не считает, что Алая Женщина определяется выполнением определенной функции в жизни мага-мужчины, хотя она признает, что некоторые маги-мужчины могут так считать:

Я думаю, что многие маги видят в этом роль женщины, которая приходит с ними работать. ... И это нормально. Я не говорю, что они ошибаются. Я просто думаю, что в «Книге Закона» картина шире. И, может быть, мы просто не можем видеть эту картину в целом прямо сейчас, потому что она слишком далеко впереди.³²

Слова Хелен указывают на важный сдвиг в дискурсе Бабалон, где роль Алой Женщины все чаще определяется не как особая позиция в гетеросексуальной магической связи, а скорее как независимая магическая роль, которую может взять на себя женщина-маг. Хелен считает, что женственность, олицетворяемая Алой Женщиной, пока еще не может быть полностью по-

стигнута из-за того, что она «слишком далеко впереди» от современных гендерных норм. Есть параллели между ее рассуждениями и аргументом Иригарей о том, что фаллоцентрическая концепция женственности до сих пор не позволяла представить себе истинное сексуальное различие, когда женственность определяется как нечто само по себе. Представление Хелен об Алой Женщине условно можно сравнить с концептуализацией полностью сформулированной женской субъектности Иригарей. Хелен заявляет, что символ Алой Женщины может быть более необходим и актуален для женщин из-за культурной истории мужского превосходства: «Поскольку женщин угнетали так сильно, это вроде как очень нужно». На самом деле, утверждает она, мужчинам может не так сильно требоваться такой символ, как Алая Женщина, поскольку они, возможно, «уже испытывают эту свободу».³³

В предыдущем разделе я попыталась проследить, как современные оккультисты артикулируют Бабалон и / или Алую Женщину как женственность, не придерживающуюся гегемонистских, иерархических и взаимодополняющих отношений мужественности и женственности. Эти оккультные авторы и практики понимают Бабалон или Алую Женщину как представительницу женской силы, автономии, сексуального самоопределения и независимости. Формулируя образ женского божества как часть попытки пересмотреть социальные роли женщин, можно увидеть параллели между рассуждениями моих собеседников и эзотерических авторов, упомянутых здесь, и более широкими рассуждениями о божественной женственности и мужском превосходстве в неоязычестве и феминизме богини. Однако заметное различие состоит в том, что участники современного дискурса Бабалон в большей степени имеют отношение к оккультной истории и воспринимают сексизм в рамках того, что они понимают как свои собственные традиции. Это демонстрирует, как феминистские идеи повлияли на современный оккультизм. Как уже отмечалось, современный дискурс Бабалон отличается от своих исторических предшественников тем, как истолковывается и понимается гегемонистская женственность. В то время как Кроули подчеркивал право женщин на сексуальную свободу, многие современные оккультисты, упомянутые в этом исследовании, отстаивают право женщин отвергать нежеланные знаки внимания и не быть ограниченными исключительно сексуальностью. Эта тема будет более подробно рассмотрена в следующей главе. Как я понимаю, это указывает на то, как дискурс Бабалон сдвинулся в сторону изменяющихся концепций гегемонистской женственности в обществе, признающем, что женственность-изгой шлюхи сегодня противопоставляется женственности «ханжи», которая воспринимается как недостаточно сексуально доступная. Проще говоря, нынешний дискурс Бабалон делает больший упор, чем его исторические предшественники, на то, что можно назвать «негативной сексуальной свободой» (т.е. правом отказываться от нежеланных знаков внимания) в дополнение к «позитивной сексуальной свободе» (право действовать по собственному желанию, не рискуя получить социальную стигматизацию).

Авторы и практики, обсуждаемые в этой работе, приписывают Бабалон и Алой Женщине возможность бросить вызов гегемонистским представ-

лениям о женственности, воплощая черты и характеристики, обычно не связанные с ней, такие как политическая власть, сила и сексуальная позиционность, которая включает в себя как активное желание, так и самоопределение. Таким образом, Бабалон и Алая Женщина действуют в пограничном пространстве между альтернативными феминностями и феминностями изгоями, стигматизированными нынешней гендерной системой, но представляющими надежду на новую женственность. Приписыванию Хеленой Алой Женщины будущности можно провести параллели с рассуждениями Иригарей о невозможности по-настоящему вообразить сексуальные различия или женственность как нечто само по себе. Таким образом, Алая Женщина представлена в терминах потенциальности, связанной с формой женственности, которую еще предстоит полностью сформулировать.

Новое определение Бабалон: концептуализация авторитетной женщины-мага

Оккультисты, обсуждаемые в этой главе, критикуют патриархальные и андроцентрические структуры в обществе, которые, по их мнению, имеют ограниченное восприятие женских божеств и женских ролей. Точно так же некоторые современные эзотеристы, идеи которых анализируются здесь, утверждают, что женские голоса и переживания были недостаточно представлены в оккультной литературе. Некоторые из этих людей также считают, что общепринятые интерпретации Бабалон и Алой Женщины были искажены и ограничены сексистскими и / или андроцентрическими предубеждениями в оккультной среде. Таким образом, повторяющийся образ в исходном материале — это Бабалон или Алая Женщина, представляющие авторитетную женскую магическую роль, и связанные с этим аргументы — будут проанализированы в настоящем разделе.

Как обсуждалось в предыдущем разделе, Дж. Эдвард и Эрика М Корнелиус утверждают, что телемитская сексуальная магия до сих пор была ориентирована в первую очередь на мужчин-магов. Дж. Эдвард Корнелиус утверждает, что его учитель Грэди МакМертри был «во многих отношениях ... шовинистической свиньей», и не считал нужным делиться секретами сексуальной магии с посвященными женского пола IX^o.³⁴ Дж. Эдвард считает, что многие работы Кроули о степенях ОТО адресованы читателям-мужчинам, и он пытается выяснить, как женщины-маги могут подойти к этим доктринам.³⁵ Как упоминалось в предыдущей главе, Дж. Эдвард Корнелиус говорит, что он считает недостаточным изложение посвящения женщин в А.А.А., постулируя другую модель духовного восхождения для женщин претенденток. Точно так же Эрика М Корнелиус считает слишком урезанным описание того, что она называет формулой Бабалон или «женской формулой». Во введении к сборнику эссе 2015 года, подготовленному группой А.А.А. Дж. Эдварда, Эрика М Корнелиус пишет, что она надеется, что включенные в нее трактаты по «женской магии» вдохновят других женщин-магов на проведение дальнейших исследований.³⁶

Корнелиусы подчеркивают преимущества сексуальной магической подготовки для женщин-магов.

Эзотерическая писательница Мишлен Линден пишет, что «Бабалон есть и всегда была женщиной власти», которая жива в «самореализованной свободе сильных мира сего», несмотря на то, что ее супруги-мужчины часто воспринимали ее ограниченным образом.³⁷ Линден указывает, что на Бабалон часто смотрят «заблуждающимся» мужским взглядом, что мешает полностью признать ее свободу действий. Она пишет, что Алой Женщине не нужен физический партнер, чтобы получить доступ к своим магическим силам, и что она может быть каналом для богини в одиночку.³⁸ Таким образом, Бабалон и Алая Женщина появляются как символы формы магической женственности, которая существует как вещь сама по себе и не зависит от ее отношения к мужественности. Бабалон артикулируется в интерпретации Линден как альтернативная женственность, отождествляемая со свободой и властью.

Эссе Линден 2015 года включает в себя длинный отрывок из ее магического дневника, в котором подробно описываются ее сексуальные магические эксперименты с партнером-мужчиной и в значительной степени используются труды Кеннета Гранта, в большой степени о калас.³⁹ Можно провести параллели с дневниками сексуальной магии Кроули, в основном *Rex de Arte Regia*, которые охватывают период 1914–1918 годов. Однако, в то время как дневниковые записи Кроули о его сексуальных магических операциях обычно редки и описаны с технической стороны (его дневник из Чефалу является заметным исключением), Линден дает обширные и яркие описания переживаний и ощущений. История Линден очень личная, в ней подробно описывается ее горе из-за смерти бывшего любовника и магического партнера, а также ее сексуальные магические исследования с новым любовником. Линден подчеркивает способность женщин к самоинициированию без мужской помощи и дает инструкции для заклинания, когда жрица идентифицирует себя с Бабалон, провозглашая:

Я повелеваю Землей, священным сосудом Света моих Тел. /
Я повелеваю водами древних морей, калас / жизни из моего чрева.
/ Я повелеваю Воздухом, который наполняет мое тело Жизнью. /
Я повелеваю Огнем, который пылает в моем Сердце. / Ибо Я есть
Она: Бабалон, Шакти, инициатор! / Дверь к Пути Самопознания /
Жрица Трансформации!⁴⁰

В этом отрывке женское тело отождествляется с четырьмя Герметическими элементами, и призыв подчеркивает, что женская воля имеет силу управлять ими. Таким образом, женское воплощение истолковывается не с точки зрения отсутствия или недостаточности, а как положительный источник силы и средство экстатического религиозного опыта. Линден предлагает призыв для привлечения подходящего жреца или магического партнера, в котором женщина-маг провозглашает свое отождествление с Бабалон так: «Как Бабалон / Я вечная воительница / И вечная блудница / И ведьма, которая едет верхом на Звере / Темная,

Изначальная и Обнаженная».⁴¹ Таким образом, ее инвокация намекает на женственность воина, шлюхи и ведьмы как на бабалонскую по своей сути. Существует значительная разница в возрасте между Линден и ее партнером — на момент написания отчета Линден 58 лет, а ее любовнику 28, и авторка обсуждает женское старение и менопаузу в контексте сексуальной магии. Хотя она отмечает, что тот факт, что у нее больше нет менструации, влияет на магические практики, которые она предпринимает, Линден утверждает, что менопауза приносит повышенную магическую силу:

Когда ты больше не кровоточишь, нельзя начинать заново. Мы просто накапливаем силу внутри себя ... она только растет с возрастом. Молодой мужчина, находящийся на пике сексуальности, и женщина постарше, обладающая мудростью старухи, возможно, лучшая комбинация для этой работы. Конечно, вряд ли вы услышите это от мужчины!⁴²

Здесь Линден формулирует интерпретацию женской сексуальной магической силы как имеющей более циклический характер у фертильных женщин, когда менструация сигнализирует о ежемесячных выделениях и восстановлении, тогда как женская сила в постменопаузе просто накапливается и постоянно растет. Изображая пожилую женщину как особенно авторитетного мага, эссе Линден, таким образом, ставит под сомнение представления о женской ценности, зависящей от молодости или фертильности. Юмористическое наблюдение Линден о том, что немногие мужчины, вероятно, сочтут магически идеальным сочетание пожилой женщины и молодого мужчины, предполагает ее осознание того факта, что норма обычно противоположна. У Линден описание магии Бабалон имплицитно переплетается с идеей того, что можно назвать магическим *écriture féminine*, женским жанром оккультного письма, где женщины-маги вербализируют свой опыт оккультных практикующих и женщин для других женщин.⁴³ Примечательно, что запись Линден заканчивается заявлением: «Время восстания женской власти близко».⁴⁴

Моя собеседница Софи, упомянутая в предыдущей главе, позиционирует Бабалон как парадоксальный символ в том, что он истолкован как женский, но бросает вызов гегемонистским представлениям о женственности, и тем самым она сильно отличается от более мягкой и материнской богини Нюит. Что касается ее опыта с энергией, которую представляет Бабалон, она говорит:

Это не забота в прямом смысле. В своем роде это прекрасное место. Но это не забота, это не: «Ну-ну, милый». Это просто есть. Это звучит глупо, когда я говорю так, но если вы можете принять что это не забота, но просто есть во всей своей славе и силе, если вы готовы окунуться в нее — это потрясающе прекрасное место для работы. Кроме того, это очень уединенное место.⁴⁵

Софи подчеркивает, что Бабалон олицетворяет не нежную заботу и комфорт, а славу, силу и уединение. Таким образом, она неявно выделяет Бабалон как противоположность господствующему восприятию женственности как ориентированной на заботу о других. Софи прямо подчеркивает, что женственность часто понимается как «забота и ... любовь», что, по ее утверждению, не соответствует ее опыту общения с Бабалон. Она объясняет:

Архетип Бабалон интересен тем, что, на мой взгляд, в нем нет оценки, нет разницы между одним и другим. ... Нет морального суждения. Все одинаково. Все идет в чашу. Это делает его интересным архетипом для работы, потому что, хотя она изображается как женщина и это женская энергия из-за ее творческого содержания, в повседневной жизни человек думает о женщинах как о заботливых, же любящих и похожих на Ньюит. Это не Бабалон. По крайней мере, по моему опыту. ... Она склонна к большему: «И те, кого я призываю, должны следовать». Выбора нет. ... Она не великодушна. В ней нет этого. Так что будешь делать? Это женский архетип, не имеющий классических черт, которые мы считаем женскими.⁴⁶

Софи утверждает, что требовательный характер Бабалон, заключенный в красноречивой фразе: «И те, кого я призываю, должны следовать», и ее склонность поглощать все без осуждения контрастирует с гегемонистскими представлениями о женственности как о заботливой и материнской. Эти аспекты богини формируют воплощенный опыт Софи в магической работе с ней. Воплощая Бабалон в ритуале, Софи говорит, что ее не волнуют мысли и чувства других:

Мне было плевать, что думали другие. Что чувствует кто-то еще, не имеет значения. ... И я думаю, что это то, чем на самом деле является этот архетип. Нет суждения. Но и беспокойства нет. Нет сострадания...⁴⁷

Эта цитата показывает Бабалон как женский символ, который отличается от доминирующих представлений о женственности отсутствием заботы или сострадания. Согласно формулировке Софи, воплощение Бабалон в ритуале позволяет ей занимать женскую позицию, которая, тем не менее, нарушает гегемонистские ожидания о женственности, для которой заботы и мнения других совершенно неуместны. В случае Софи Бабалон предлагает возможность проживать женственность способом, который не обязательно легитимизирует иерархические и комплементарные отношения между полами. Таким образом, Софи неявно связывает Бабалон с тем, что в терминологии Шипперс можно назвать альтернативной женственностью, включающей гендерную модальность, которая не поддерживает упрощенно гегемонистские отношения между мужественностью и женственностью.

Оккультная писательница Сорор Чен критикует предыдущие интерпретации Бабалон в своем эссе, опубликованном в антологии *Faces of Babalon*.⁴⁸ Подобно Линден, Корнелиусам и Хелен, Чен считает, что прошлые пред-

ставления о Бабалон и роли женщин в магии были ограничены андроцентризмом и мужскими предубеждениями. Она отвергает идею Бабалон как пассивной половины гетеросексуальной магической пары, утверждая, что патриархальное общество не доверяет «сильным женщинам, которые равны и вооружены правдой и честностью». ⁴⁹ Хотя она признает, что Кроули пытался выработать новое понимание женственности, Чен считает, что в его попытках, а также в его концептуализации Бабалон женственность была ограничена фундаментальной мизогинией. С точки зрения Чен, Алые Женщины Кроули не рассматривались как маги сами по себе, но представляли богиню «в силу того, что их трахает “Зверь”». ⁵⁰ Она пишет об отчаянии Лии Хирсиг после того, как ее бросил Кроули, и о стремлении Хирсиг к ритуалу, посредством которого пост Алой Женщины может быть передан новой возлюбленной Кроули, Дороти Олсен. Чен с сожалением замечает, что Хирсиг, похоже, никогда не осознала, что она могла представлять Бабалон самостоятельно, со Зверем или без него. ⁵¹

Критику Чен того как Алые Женщины Кроули были ограничены их ролью, определяемой ее отношением к мужественности, можно рассматривать в сочетании с радикальной феминистской критикой опыта «быть трахнутой» в качестве сущности женственности. ⁵² Тем не менее, Чен явно видит эту тенденцию определять женственность через ее отношение к мужественности не как неизбежную, вместо этого она подчеркивает возможность пересмотра женственности. Она утверждает, что женщинам нужно начать «призывать Бабалон самим» и «доверять образу сильной, могущественной, великой женщины», а не ждать, пока мужчины призовут богиню к ним. Она поощряет художественное выражение как средство инвокации и с нетерпением ожидает «мира, отражающего дары женского гения». ⁵³ Чен подчеркивает важность женской свободы воли и автономии и призывает женщин начать давать определения Бабалон самостоятельно. Как и Хелен, она считает, что роль Алой Женщины — это не просто роль в жизни магов-мужчин. Чен выражает надежду на способы проявления женственности, которые не определяются отношением к мужественности.

В эссе 2015 года оккультная авторка Мегдлин Моррис также связывает Бабалон с либеральными ценностями, такими как независимость и самореализация, написав, что сила Бабалон проистекает из служения ее собственной Истинной Воле, а не чужой. Подобно Хелен, Моррис, похоже, рассматривает роль Бабалон не только как магическую или ритуальную, но как имеющую отношение к роли женщин в обществе в целом. Бабалон, по мнению Моррис, бросает вызов патриархальному презрению и страху перед влиятельными женщинами, которые ставят свои собственные желания выше социальных условностей. Таким образом, можно провести параллели между ее представлением о Бабалон и альтернативной или парияподобной женственностью, которая отказывается воплощать гегемонистские, иерархические мужско-женские отношения. Подобно Мэри и Хелен, Моррис расширяет сферу действия символа, чтобы включить в него множество проявлений наделенной властью женственности. ⁵⁴ Она подчеркивает, что Бабалон — это не просто молодая и фертильная женщина, но и женщина-политик, борющаяся с патриархальным и рели-

гиозным угнетением, мать-одиночка, раздевающаяся за гроши ради выживания, музыкантка-авангардистка, молодая девушка, которая делает свое собственное оружие, пожилая женщина, едущая на мотоцикле и употребляющая психоделики, чеченка-террористка и коренная женщина, помогающая своему племени. Бабалон для Моррис олицетворяет свободу и все аспекты сексуальности, а также тот факт, что сексуальность предназначена не только для продолжения рода.⁵⁵ Примечательно, что Моррис связывает Бабалон с женской эмансипацией, ассоциируя богиню с различными версиями женственности, которые бросают вызов гегемонистским представлениям о гендере.

По мнению некоторых оккультистов, обсуждаемых в этой главе, ассоциация между Бабалон и более автономной формой женственностью или властной женщиной-магом совпадает с критикой гендерной полярности, а также с представлением о том, что женщины в магии пассивные или принимающие. Одним из примеров этого является Амодали, упомянутая в предыдущей главе. В онлайн-эссе Амодали определяет Бабалон как «сущность, которая представляет и воплощает в себе всеохватывающую магическую сексуальность, полностью открытую для людей всего гендерного спектра, включая любую сексуальную ориентацию».⁵⁶ Таким образом, Бабалон с точки зрения Амодали не просто представляет собой альтернативную форму женственности, но в целом бросает вызов устоявшимся категориям гендерной системы. Когда я брала интервью у Амодали, она рассказала, что с детства знала о сексуальной энергии и в раннем возрасте обнаружила, что может производить магические эффекты, касаясь своего тела. Став взрослой, она занялась духовными исследованиями, от медитации до церемониальной магии, и пережила возрождение своих трансовых опытов. Амодали начала работать с Таро Тота, используя сексуальную энергию для проецирования себя в разные пространства. В последующие годы ее духовные опыты усилились. В конце концов, она начала испытывать то, что она описывает как «физический скраинг», когда она чувствовала, что ее обучают техникам и движениям и направляют в потоке энергии.

Во время нашей беседы Амодали подтвердила отсутствие магических исследований и документации о женском сексуально-магическом воплощении, вторя феминистским призывам к *écriture féminine*, подчеркивая, что необходимо создавать пространства для исследований для женщин. По ее словам, когда начались ее собственные исследования, отсутствие работ о сексуальной магии с женской точки зрения означало, что для ее опыта было очень мало контекста, и поэтому ей пришлось разрабатывать свои собственные техники с нуля в течение многих лет:

Это действительно взрывоопасно. Это взрывная энергия по многим причинам. Потому что как совокупность магических знаний оно подавлялось, женское, физическое — не только текстовый уровень, но и его реальное физическое воплощение. Так что, когда это начинает проявляться, контекста очень мало. Так много слоев, не только в том, как вы можете связать это с другими людьми, или в том, что действительно существует на практическом уровне. Но почти

на эфирном уровне кажется, что раньше это не могло должным образом проявиться. И теперь кажется, что это так. Я вижу, что течение происходит разными способами. И вам нужна техника, чтобы справиться с этим. Потому что нет техник. Так что вы можете получить травму или можете... потерять это.⁵⁷

Для Амодали обучение управлению энергиями потока Бабалон включало в себя развитие способности управлять изменчивыми энергетическими потоками и входить и выходить из трансовых состояний по желанию, например, во время выступлений, когда ей нужно было регулярно проверять реакцию публики. Амодали подчеркивает, что ключевой аспект, который, по ее мнению, отсутствует в мейнстримном оккультизме, — это восприятие течения Бабалон как серьезного духовного пути, требующего технических навыков и активного участия:

Я чувствовала, что этого вообще не было. Это ощущение, что это призвание, это духовный, магический путь, который, на самом деле, имеет кривую обучения, прогресс. И что это то, чему вы действительно можете научиться, изменить себя и трансформировать, а не просто быть музой, когда на вас проецируют много энергий, но на самом деле работая с ними и развиваясь.⁵⁸

Таким образом, Амодали подчеркивает необходимость магического обучения сексуальных магов женского пола, предупреждая о потенциально разрушительных эффектах «проецирования энергий» на себя без необходимой подготовки. Она отмечает, что, судя по всему, это имело место с несколькими Алыми Женщинами Кроули:

Я испытываю огромное восхищение, сочувствие и печаль из-за того, что многие из них кончили довольно плохо или не очень хорошо. На них был спроецирован архетип Бабалон, и они были неспособны должным образом подготовиться и не совсем понимали, как с ним работать. Я не могу винить Кроули, но думаю, он не понимал, что он развязал, что он делал с этими женщинами. Я думаю, что все это было невероятно неудачным во многих отношениях, и было сделано много удивительной работы, но женщины, как правило, чаще всего становились жертвами. Потому что не было ощущения, что они были активными участниками.⁵⁹

Подобно Сорор Чен, Амодали связывает непонимание роли женщин в сексуальной магии с прекращением некоторых отношений Кроули с его Алыми Женщинами, заявляя, что «не было ощущения того, что они были активными участниками», и что архетип Бабалон, спроецированный на них без магической подготовки, может быть вредным.⁶⁰ Здесь Амодали критикует то, что она считает проблемами в оккультной среде — неполное понимание роли сексуальной магической жрицы.

Амодали считает, что Кроули не вполне понимал, как женщины могут действовать как сексуальные магии сами по себе. Она считает, что сексуальная революция не в полной мере реализовала свой потенциал с точки зрения освобождения женской сексуальности, но отмечает, что сдвиг, похоже, произошел за последние 10–15 лет. Она представляет себе жриц женщин, работающих с потоком Бабалон и развивающих его, делящихся своими открытиями с миром.⁶¹ Связывая магическое и сексуальное освобождение женщин с преобразованием человечества в целом, она утверждает:

Я думаю, это будет очень сложно. Невероятно позитивно, но женщинам по-прежнему будет очень сложно создать это пространство. Эта идея жрицы, опять же, вероятно, кажется действительно утопической. ... Но я думаю, что если человечество захочет ее, они освободят для нее место и поймут ее роль и ее роль для человечества. ... Но появится ли это пространство, и смогут ли женщины это сделать — большой вопрос. ... Женщины пытаются создать это сейчас, безусловно. Это то, как далеко мы можем зайти. Это действительно захватывающая вещь, как мы можем работать с этим и действительно делать из этого что-то невероятно красивое и мощное. ... Я действительно искренне верю, что это возможно. Я бы не заставляла себя, если бы не верила, что это возможно, что на магическом уровне это возможно. Это просто вопрос, сможете ли вы дать этому место.⁶²

В работах Амодали наблюдается сильное тематическое совпадение между концепцией Бабалон и новой оценкой женщин как магов, жриц, инициатрикс и надеждой на новое понимание женской сексуальности, свободы воли и эзотерических навыков. В своих работах она явно опирается на постструктурную феминистскую теорию. Во время нашего разговора она подчеркнула: «Единственные места, где я приблизилась к обнаружению реальных и сильных концепций женской свободы воли, были феминистские тексты. Больше нигде».⁶³ Таким образом, она считает феминистскую теорию полезной или даже неотъемлемой частью переосмысления сексуального мага-женщины, заявляя в онлайн-эссе «Феминизм, “странный” эссенциализм и 156», что «[любое] исследование современной магической сексуальности является неполным без рассмотрения феминистской теории ... феминизм — это “величайшая революция мысли (20-го) века”».⁶⁴

Подобно нескольким современным оккультистам, обсуждаемым здесь, Линда Фалорио, упомянутая в предыдущей главе, подчеркивает волю и суверенитет как центральные элементы идеи Бабалон. В своей статье для антологии *Faces of Babalon* она пишет, что человек, представляющий Бабалон, является социальным воином, который работает над позитивным преобразованием общества:

Бабалон — это та могущественная личность, которая открыта, осознает и соприкасается со своей магической сексуальностью, но при этом не определяется никаким другим человеком, только

своей собственной Волей испытать существование. Она / он — это тот человек, который способен заменить богиню в направлении полной безусловной любви вселенной ко всему в творении ... полностью подчиняться желанию — желаниям других, а также своим собственным, но при этом сохраняя свою личную неприкосновенность, независимость и власть. ... Как Воин, тот, кто идет по пути Бабалон, активно работает над позитивным преобразованием культуры и общества в роли лидера, проявляя смелость, волю, творческую любовь и, прежде всего, Женский Голос.⁶⁵

Ссылка Фалорио на концепцию «Женского голоса» предполагает понятие женского различия на онтологическом уровне. Однако Фалорио истолковывает Бабалон как женскую позиционность, которая не ограничивается магами определенного пола или гендера, что представляет собой суверенное лидерство и самоопределение в сочетании с экстатической уступчивостью, открытостью и принятием. Бабалон, в понимании Фалорио, является активным преобразователем общества, который одновременно способен подчиниться желанию и страстно объединиться со всеми.

В тексте Фалорио женственность определяется не по отношению к мужественности, а скорее как плавающая позиционность, доступная для всех субъектов, что предполагает неупрощаемую и утопическую модальность открытости и автономии. Есть существенные параллели между формулировкой Бабалон Фалорио и размышлениями Анны Цветкович о женском принятии как о «силе и труде»⁶⁶, способности присутствовать в мире, а также уважении собственного и чужого опыта. Таким образом, Бабалон в эссе Фалорио функционирует как символ женственности за пределами гетеробинарной комплементарности, гегемонистских гендерных конструктов и упрощенных антиномий агентности и принятия. Таким образом, можно провести параллели с представлением Иригарей о том, как можно сформулировать женское божество, которое представляет собой полное выражение женской субъектности, позволяя получить более полную концепцию сексуального различия и теоретизацию женственности как чего-то самого по себе, а не как отсутствие или недостаток мужественности.⁶⁷

Указывая потенциальные траектории для исследований гендера и религии, Урсула Кинг подчеркивает в качестве важного момента для научного рассмотрения вопрос о том, способны ли женщины в определенных религиозных традициях обладать религиозным авторитетом. Кинг считает, что исследователи должны обращать внимание на то, могут ли женщины создавать собственные ритуалы, минуя посредническую мужскую силу, и рассматриваются ли они как самостоятельные авторитеты, способные интерпретировать основополагающие источники традиции. Кинг отмечает, что во многих религиозных традициях исторически домашняя работа женщин ценилась выше их мистических склонностей, и она выделяет в качестве важной области исследования вопрос о том, ценит ли конкретная система участие женщин в сложной духовной работе.⁶⁸ Хотя женщины занимали центральное место в современном оккультизме со времен конца XIX века как социальные и ритуальные лидеры,

предыдущие главы этой книги показывают, как современные практикующие — и особенно женщины — относятся к исторической традиции сексуальной магии, которую они, тем не менее, считают недооценивающей женские знания и опыт. Примечательно, что эти оккультные авторы и практикующие формулируют Бабалон и / или Алую Женщину как часть попыток определить независимую, женскую, магическую субъектность на фоне того, что они истолковывают как андроцентрическую историческую традицию, подчеркивая необходимость того, чтобы женщины играли активную роль в инвокации и определении богини для себя. Как показано в этой и предыдущей главах, современные исходные материалы показывают многочисленные примеры женщин-магов, создающих свои собственные ритуалы и эпистемологические основы для понимания своего отношения к божественности. Что характерно, многие из тех, с кем я разговаривала, а также эзотерические авторы, проанализированные здесь, подчеркивают необходимость полноценного магического обучения для женщин, а также серьезного и требовательного характера магической работы. Таким образом, Бабалон и Алая Женщина становятся дискурсивными площадками для размышлений о магической женственности, выходящей за рамки определяемых мужчинами концепций, с очевидными параллелями с дискуссией Иригарей о женской божественности, а также с рассуждениями Шипперс о потенциале альтернативных женских форм бросить вызов существующей гендерной системе, не придерживаясь гегемонистских мужско-женских отношений. Однако эти размышления чреваты напряженностью, поскольку попытки бросить вызов существующей гендерной системе всегда должны опираться на устоявшиеся языковые категории и структуры. В современном дискурсе Бабалон мнения расходятся относительно того, имеет ли гендерное различие отношение к магии, и женское различие находится в различных положениях в зависимости от биологии, гормонов, энергии и социальной идентичности. Стремясь заново определить женственность, не ограничиваясь рамками отсутствия или недостаточности, некоторые современные эзотерики используют язык, который можно рассматривать как воплощение гетеронормативных связей между полом, определенным при рождении, и гендером. В последней главе этого исследования я вернусь к перспективам Бабалон в функционировании в качестве женского образа, дающего возможность новым способам представления и реализации гендера и сексуальности.

Богиня гендерных проблем?

Бабалон бросает вызов гетеронормативности

Как я неоднократно старалась подчеркнуть выше, растущая интеграция феминистской критики в современный эзотеризм, по-видимому, привела к сдвигу в современном дискурсе Бабалон, где потребность в новом определении женственности и женских ролей в обществе и / или в оккультиз-

ме имеет большое значение. Фалорио и Сирикс сдвигают роли Бабалон и Алой Женщины от определенного пола и гендера — тенденции, которые также были замечены в моих интервью с Аланом, Генри и Сэмом (см. предыдущую главу). Примечательно, что Амодали определяет способность взаимодействовать с безграничным диапазоном гендерного опыта как неотъемлемый аспект того, что она называет «потокотом 156». Некоторые эзотерические практики, с которыми я беседовала, ссылаются на проблемы трансгендерности в магии. Эти темы были особенно выделены во время моего интервью в 2015 году со Стивом и Эш, которые являются как романтическими, так и магическими партнерами. Когда я встретила их, Эш и Стив были в немоногамных отношениях, а также вместе практиковали магию более десяти лет. Оба прошли обучение по системе Золотой Зари, и их совместная работа черпает вдохновение в ведьмовстве, а также в ряде других оккультных течений. Бабалон является центральным аспектом их совместной работы, в которой делается упор на концепции священной сексуальности, включая священную проституцию и то, что они называют «священным кинком».⁶⁹ Во время нашего разговора Стив, 40 лет, мужчина-маг и бывший член ОТО, рассказал о событии ордена в начале своей магической «карьеры», во время которого жрица прочитала отрывок из «Свобода — обоюдоострый меч» Парсонса, а именно: заключительный раздел — «Женщина, опоясанная мечом».⁷⁰ Это был первый раз, когда Стив услышал текст, который остается одним из его любимых произведений. Со временем разочаровавшись в ОТО и в том, что он считает «традиционной» Телемой, Стив исследовал работу Парсонса и Кэмерон, желая узнать больше об истории жизни Кэмерон и отмечая, что ее роль в жизни оккультной истории часто недооценивается. Эш соглашается со Стивом, что женщин-оккультистов часто обесценивают:

СТИВ: Я думаю, что Кэмерон часто превозносили, но почти как аксессуар...

ЭШ: Я думаю, что это действительно обычное дело. Я уверен, вы [смеется] в своих исследованиях убедились, что партнерша часто — в диаде, в этом опыте — часто воспринимается так: «Ну что ж, она здесь. Пофигу. Она просто здесь, чтобы воплотить богиню, что бы это ни значило. Невелико дело. Но мужчина, очевидно, делает всю работу» [смеется].

СТИВ: Даже с Кроули это типа: «Он Зверь! Но Алые Женщины, которые едут верхом на Звере...»

ЭШ: «На самом деле это может быть кто угодно. Они ничего особенного и не делают» [смеется].

СТИВ: [смеется] О боже.

ЭШ: Я имею в виду, что многое из этого имеет смысл в историческом контексте, учитывая женоненавистничество, сексизм и так далее. Но в то же время это будто... И особенно я чувствую себя как люди, которые на самом деле работают с Бабалон и имеют такое отношение, я просто типа: «Вы действительно понимаете? Нет? Хорошо, я буду где-то здесь [смеется]. Но эта культура ме-

няется, так как у нас появляется больше понимания и представления о том, как выглядит женская сила.⁷¹

Стив и Эш считают, что некоторые люди, работающие с Бабалон, недооценивают женскую силу — факт, который они находят одновременно забавным и странным. Они вспоминают случай, произошедший несколькими годами ранее, во время ритуала, в котором Стив и другие цисгендерные участники мужского пола призвали Бабалон к Эш, который/ая идентифицирует себя как гендерквир, и к двум цисгендерным женщинам:

ЭШ: Мы вместе провели ритуал Бабалон, который был довольно милым и веселым во многих отношениях, но определенно могущественным.

СТИВ: Это было действительно забавно, потому что... Одна из вещей, которая стала очевидной, заключалась в том, что все мужчины, включая меня, нуждались в некоторой адаптации. Это стало предельно ясно.

ЭШ: [смеется]

СТИВ: Энергия Бабалон была такой: «Хорошо, тебе нужно просто заткнуться сейчас».

ЭШ: Это был действительно отличный ритуал — нас было трое, мы были проводниками Бабалон, а еще было трое цис-мужчин. И почему-то мужчинам показалось хорошей идеей вызвать в нас Бабалон, а не дать нам самим сделать это для себя. И мы все... мы были очень истощены, и многое произошло. ... Но был момент, когда мы были, типа: «Ты уверен, что это то, что ты хочешь сделать? Ладно, это то, чего ты хочешь». С людьми, которые разрабатывали ритуал, мы были вроде: «Хорошо, конечно, мы это сделаем. Давайте сделаем это». И в основном [у нас] был этот период времени, который был своего рода «временем оракула Бабалон», когда мы с двумя женщинами типа: «Вы задаете нам эти вопросы, и в основном нам просто хочется разорвать вас на части. Мы просто даже не... Как вы думаете, чем вы занимаетесь сейчас?» [смеется] Это было действительно смешно. Но и прекрасно.

СТИВ: Это стало для меня тревожным звонком. Я мог сидеть и видеть человека, который, в частности, очень старался подражать Кроули и пытался управлять Бабалон. Я думаю, в этом проблема. Кроули известен вознесением Бабалон, но я не думаю, что он когда-либо действительно понимал ее. Парсонс подошел ближе, но я не думаю, что он дошел до конца. Этим блестящим, могущественным и харизматичным мужчинам было очень легко взять на себя эту роль, но мне стало предельно ясно, что это совсем не то, что нам нужно делать.⁷²

Эш и Стив обсуждают свой опыт коллективного ритуала Бабалон, отмечая, что его гендерное разделение ролей оказалось далеко не идеальным. Подразумевается, что маги-мужчины, которые стремятся командовать

и доминировать над богиней, несколько ошибаются в своем подходе, и что ритуал послужил для Стива чем-то вроде тревожного звонка в этом отношении. И Эш, и Стив были бы рады большому количеству работ о женском опыте в магии, и они рады, что в последние годы стали свидетелями большего распространения трудов служителей и магов Бабалон. Стив выражает свою признательность за увеличение числа зрелых и опытных женщин-магов, распространяющих свои работы.

Подобно Амодали, Стив критически относится к бинарным и гендерно-эссенциалистским идеям в том, что он считает «традиционными» формами Телемы, а также в некоторых ответвлениях Викки. Точно так же Эш подчеркивает необходимость изучения собственного внутреннего сексизма, цис-сексизма и гомофобии, чтобы избежать закрепления бессознательных предубеждений, и что этого осознания часто не хватает в оккультной среде. Стив говорит, что многие люди, похоже, ищут магические оправдания своему собственному сексизму, принимая двоичные роли, такие как маг (мужчина) и Алая Женщина. Тем не менее, пара свидетельствует об изменениях, произошедших в последние годы, в значительной степени благодаря большому распространению работ женщин, трансгендеров и квир магов. Стив описывает Бабалон как богиню, которая «сознательно стремится к шокирующим, табуированным и кощунственным вещам», а Эш подчеркивает:

Определенно она связана с женщинами ... но ... она действительно открыта для всех форм выхода за рамки норм и нормативных стереотипов, в которые люди часто попадают. И... трансгендерность — это еще один способ, который она поддерживает и действительно работает в этом аспекте.⁷³

Подчеркивая сложность гендерных и сексуальных норм, Эш и Стив тесно связывают Бабалон с темами квирности, трансгендерности и гендерной субверсии. Эш, которая/ый описывает себя как гендерквир персону, но «прочно срослась с женственностью», прошла долгий процесс работы с тем, что для нее значит быть посвященной Бабалон, женскому божеству, которое одновременно имеет в себе аспекты квирности и гендерфлюидности в тесной связи с тем, что воспринимается как девиантное и нарушающее правила, что, по мнению Эш, определенно применимо к трансгендерности в наше время. Эш говорит:

Я, конечно, не совсем во всем разобралась. Не знаю, смогу ли когда-нибудь. ... И что это вообще значит, что я принимаю тестостерон, что это вообще значит с точки зрения моих отношений с Бабалон? Это в значительной степени то же самое [смеется]. На самом деле это ничего не изменило и не сдвинуло, но мне пришлось пройти через процесс своего рода ухода от женственности, это было обязательно. ... И что это вообще значит для моей связи с этим божеством, которое также действительно мощно в своем принятии женственности? И также очень важно, я думаю, для

опыта женщин, действительно принимающих свою сексуальную силу и свой собственный опыт гендера и высекающих этот опыт, например: «Нет, женщины сильны, женщины такие». И для меня это была попытка сделать это. Я пыталась сделать это, я пыталась сказать: «О, я могу это сделать, я могу быть цис-женщиной, я могу это сделать, я могу жить такой жизнью», и это просто никогда не срабатывало или ощущалось правильным. Но поскольку я действительно пыталась сделать это в течение долгого времени, и потому, что я действительно очень люблю женщин и сильно верю в то, что женщины сильны, — конечно, — отойти от этого было очень сложно и для меня. И из-за моей связи с Бабалон и другими действительно сильными женскими божествами тоже. Похоже, все это — правда, и я хочу принимать тестостерон, и я хочу находиться в этом странном, аморфном пространстве — лиминальном пространстве — это также не является отвержением самой себя. Или это отрицание в моем собственном Я женщины, но при этом я все еще принимаю женственность.⁷⁴

Эш описывает управление своим процессом перехода и согласование собственной гендерной идентичности с тем, что он/а считает связью Бабалон с женственностью и женской силой. Эш описывает процесс отказа от категоризации «женщина», одновременно признавая женственность, и то, что он/а изо всех сил пытался примирить свою веру в женскую силу с собой, не идентифицируя себя как женщину. Однако Эш подчеркивает, что их отношения с Бабалон оставались неизменными на протяжении всего этого процесса, и что чрезмерное размышление над этими проблемами отключает его/ее от собственного воплощенного опыта. В своих красноречивых рассуждениях Эш исследует центральную тему исходного материала, проанализированного в этой и предыдущей главах, а именно значение женственности и то, что значит быть женственной. Эш четко истолковывает женственность как позиционность, которая не ограничивается женщинами (цис или трансгендерными), но может воплощаться и проживаться по-разному.

Стив отмечает, что Бабалон в некоторых отношениях может рассматриваться как очень условно феминная, но что богиня также связана с нарушением или ниспровержением значения этих концепций. Он ссылается на символизм, окружающий Бабалон, как на той, кто едет верхом на Звере, чтобы подчеркнуть, как Бабалон, по его мнению, занимает доминирующее положение и отказывается соответствовать общепринятым гендерным нормам, касающимся женственности:

СТИВ: Я думаю, что в Бабалон так много всего. ... Да, в некотором роде очень условно женского или феминного, но также много нарушающего эти понятия.

ЭШ: Согласен.

СТИВ: Даже в аспекте езды верхом на Звере — занимая это доминирующее положение, отказываясь подчиняться, отказываясь

ясь соответствовать общественным представлениям о том, какой должна быть женщина. И она богиня войны — она генерал армии, она идет с мечом, и она определенно берет на себя эту мужскую роль и просто принимает ее.

ЭШ: Опоясанная мечом, который также является символом фаллоса. У нее есть меч и чаша, верно? Это слияние мужественности и женственности, столь почитаемое как в алхимии, так и во многих восточных традициях... В ней действительно есть все эти аспекты.

СТИВ: Да уж. Трудно быть гендерным эссенциалистом в отношении богини, которая на самом деле основана на чертовых гендерных ожиданиях [смеется].

ЭШ: Хотя это правда и, как ни странно, не всегда правда [смеется].⁷⁵

Выше Стив указывает на Бабалон как на символ альтернативной женственности, охватывающий характеристики, которые, если говорить словами Шипперс, являются частью гегемонистской мужественности.⁷⁶ Таким образом, Стив объясняет Бабалон с точки зрения парияподобной женственности, хотя он рассматривает эти аспекты богини в очень позитивном свете. Эш, в свою очередь, подчеркивает, что Бабалон можно рассматривать как символ, который пересекает бинарные гендерные концепции, объединяя в себе мужественность и женственность. Однако, отмечает Эш, некоторые люди в оккультной среде все еще придерживаются того, что Эш считает эссенциалистскими идеями о богине. Примечательно, что и Стив, и Эш подчеркивают идею Бабалон как несущей меч богини, что связано с ее решительностью и активной ролью. Точно так же Сиринкс и Майк подчеркивают «меченосный» аспект Бабалон, который также подчеркивается в ряде других источников.⁷⁷ Представление Стива и Эш о Бабалон как об «опоясанной мечом» напоминает то, что Уолдби называет идеей «фаллической» женщины, представляющей женственность в позиции эротического завоевателя, которая не только разрушается «нежным насилием» эротического опыта, но может оказать такое разрушение на других.

Бабалон и феминистская женственность: различие, божественность и революционные пространства

В этой главе я обсуждала, как современные оккультисты формулируют Бабалон и/или Алуэ Женщину в противовес тому, что они считают гегемонистскими представлениями о женственности или гендерных отношениях, указывая на альтернативные женственности, которые упрощенно не легитимизируют иерархические отношения между мужчиной и женщиной. Хотя некоторые из упомянутых здесь людей высказывают то, что можно назвать феминистской критикой Кроули, Телемы, сексуальной магии и оккультизма в целом, феминизм занимает неоднозначную позицию

в дискурсе Бабалон. Амодали, ценя феминистскую философию, пишет, что, по ее мнению, последняя имеет тенденцию скрывать женский опыт.⁷⁸ Точно так же моя собеседница Алкистис Димех амбивалентно относится к феминизму, и я вернусь к этому в следующей главе.

В исходном материале Бабалон часто связывается с критикой сексизма и андроцентризма, а также с предполагаемой необходимостью заново определить женственность и роли женщин в обществе и магии. Более того, ее неоднократно истолковывали как вызов ограничительным концептуальным представлениям о женственности и женской активности. Это влечет за собой гендерно-критический подход к историческому дискурсу Бабалон, а также к женским ролям в магии, и несколько эзотерических авторов и практиков демонстрируют, как стереотипные представления о женственности ограничивают женщин-магов так же, как и восприятие Бабалон. Хотя не все современные эзотеристы, упомянутые в этом исследовании, идентифицируют себя как феминистки (на самом деле, некоторые могут противиться идентификации с этим ярлыком), тем не менее, я считаю, что эти тенденции демонстрируют, как движения феминизма и ЛГБТ повлияли на современный оккультизм и телему. Современный дискурс Бабалон перекликается с аргументами либеральных феминисток в пользу репрезентации, акцентирования радикальным феминизмом внимания на сепаратизме и критике освобождающих факторов сексуальной революции, а также с феминистскими и квир-взглядами и терминологией, относящимися к трансгендерности и гендерным различиям. Как я расскажу в следующей главе, дискурс Бабалон значительно пересекается с радикальным феминистским анализом сексуальности, кинка и секс-работы. Таким образом, современный дискурс Бабалон — это не только продукт конкретных разработок в рамках Телемы или оккультизма, но он также переплетен с более широкими дискуссиями о женственности, сексуальности и гендере в обществе.

Важно отметить, что простое присутствие концепции божественной женственности в религии само по себе не гарантирует артикуляции духовного феминизма, и исторический дискурс Бабалон не предоставляет готовую дискуссионную площадку для субъектов, стремящихся бросить вызов сексизму, андроцентризму и женоненавистничеству в оккультизме. Напротив, артикуляция гендерных критичных тропов в дискурсе Бабалон является частью обсуждения понятий в гендерном оккультизме, отражающего проблемы людей, работающих с богиней.⁷⁹ Я предполагаю, что это развитие может быть связано с растущим распространением работ женщин-оккультистов, работающих с Бабалон, хотя мой исходный материал может отражать предвзятое мнение, учитывая, что из тех, кого я опрашивала, женщин немного больше, чем мужчин. Хотя участие женщин в дискурсе не приводит автоматически к более гендерно-критической ориентации этого дискурса, тем не менее, опираясь на мнение Иригарей, можно утверждать, что усиление диалога между женщинами о женском опыте и проблемах, касающихся богини, может фактически, способствовать артикуляции концепций женственности, которые не определяются исключительно фаллоцентрическими стандартами.

Как обсуждалось выше, женственность часто была больным местом в феминистской теории, часто определяемая как недостаток; как следствие маскулинности, которое в основном существует посредством отделения от нее или подчинения ей; как недостоверная и изнурительная маска, от которой женщины должны отказаться; или просто подделка, банальность или поверхностность.⁸⁰ Это проблематично, поскольку женственность не является монолитной и связана не только с мужественностью через отсутствие или отличие от нее.⁸¹ В отличие от представления о женственности как о воплощении социально подчиненного положения, чьи ассоциированные черты и атрибуты должны быть отброшены, если мы хотим добиться свободы женщин, феминистские ученые и активистки, работающие в рамках постструктуралистских и квир-парадигм, вместо этого предположили, что женственность может трансформироваться таким образом, чтобы бросить вызов существующей гендерной системе.⁸² Попытки пересмотреть женственность таким образом являются сильной темой в современном дискурсе Бабалон, который использует богиню и ее человеческий аватар как отправную точку для переоценки женственности, сексуальности и свободы воли. Все эзотеристы, упомянутые в этой главе, указывают на неравные гендерные отношения и утверждают, что гегемонистские представления о женственности сформировались патриархальной или фаллоцентрической логикой (хотя они не всегда используют эти термины). В то время как в предыдущей главе я выделила ряд современных практиков, которые отказываются от гендерной идентификации Бабалон, писатели и практики, обсуждаемые в этой главе, подчеркивают женское различие как магически значимое, предлагая то, что последнее может быть воплощено способами, бросающими вызов гегемонистскому гендерному порядку.

В современных исходных материалах Бабалон неоднократно приписываются характеристики, которые, в терминологии Шипперс, могут быть связаны с гегемонистской мужественностью, включая агрессивное сексуальное желание, мирскую власть, творчество и воинственность. Таким образом, Бабалон концептуализирована с точки зрения женственности-изгоя. Таким образом, дискурс Бабалон предлагает женственность, выходящую за рамки гегемонистских представлений, включая черты, которые обычно не высоко ценятся в женственности. Обозначая феминизированную позицию, которая не легитимизирует иерархические и комплементарные отношения между полами, Бабалон в современном исходном материале, таким образом, имеет аспекты того, что Шипперс определяет как альтернативную женственность. Однако дискурс Бабалон нельзя сводить к одной позиции, составляющей женственность. Как видно из предыдущей главы, Бабалон приписываются аспекты, которые, взятые сами по себе, связаны с гегемонистской женственностью. В то время как некоторые эзотерики интерпретируют богиню или Алуу Женщину с точки зрения «громкой и прелюбодейной» женственности-изгоя, в отличие от заботливой и пассивной гегемонистской женственности, другие подчеркивают аналогичные интерпретации Бабалон как слишком упрощенные, вместо этого указывая на способность символа охватить потенциально возможный безграничный диапазон женственности.⁸³ Таким образом, я считаю, что дискурс Бабалон

не столько представляет собой единый и разграниченный женский идеал, сколько предлагает гибкое пространство, в котором формулируются и обсуждаются различные понимания женственности.

Некоторые из аргументов современных эзотеристов, чьи слова и работы анализируются здесь, потенциально могут быть охарактеризованы как эссенциалистские в смысле формулирования некоторой версии существенного гендерного различия. Не в последнюю очередь в академической традиции гендерных исследований в странах Северной Европы термин «эссенциализм» часто использовался как уничижительный термин для обозначения того, что мы воспринимаем как наивное и универсалистское толкование гендера. Это понятно, учитывая, что аргументы в пользу врожденной женской природы исторически использовались для ограничения роли женщин и противодействия феминизму.⁸⁴ Более того, неявный вопрос о том, что значит быть женщиной или что значит быть женственной, часто отходит от предположения, что эти концепции можно четко определить во времени, пространстве, не обращая внимания на то, насколько феминный опыт определяется такими факторами, как класс и раса. Понимание того, как ограничивается женская агентность, как это выражено в современном дискурсе Бабалон, структурировано классифицированными и расовыми взглядами его сторонников, и в следующей главе я вернусь к тому, как в исходном материале формируется конструкция женского сексуального освобождения.

Однако обозначение частей исходного материала как эссенциалистских, на мой взгляд, далеко не идеально для понимания того, как современные эзотеристы в рамках дискурса Бабалон участвуют в дискуссии о значении женственности, которая далеко не некритична по отношению к предположениям о сущностной или универсальной женственности. Хотя их мнения расходятся относительно значения женского различия, все оккультные практики и авторы, цитируемые в этой главе, высказывают пожелание, чтобы они могли, по словам Ульрики Даль, «переписать женственность по-другому».⁸⁵ Проведенный Иригарей анализ сексуальных различий и женской субъектности полезен для понимания желаний пересмотреть гендерные концепции, а не отказываться от них полностью. По мнению Иригарей, отказ от концепций женственности не изменит лежащего в основе фаллоцентризма доминирующей культуры, которая отрицает женскую субъектность, представляя маскулинность как универсальную, а женственность как отсутствие мужественности, отличное от маскулинного или зеркало маскулинности.⁸⁶ Сексуальное равенство, согласно рассуждениям Иригарей, требует концепции полового различия, позволяющей определять женственность по отношению к самой себе. Для Иригарей женское божество, которое охватывает и превосходит дихотомии, такие как мать-любовница, является неотъемлемой частью выражения независимой женской субъектности.

«Чтобы стать, — пишет Иригарей, — необходимо иметь пол или сущность ... как горизонт».⁸⁷ Для женщин оккультисток, обсуждаемых в этой главе, идентификация с Бабалон рассматривается как отправная точка для осознания женской божественности и артикуляции авторитетной женской магической роли. Таким образом, существуют параллели между их кон-

цептуализацией Бабалон и тем, как Розы Брайдотти понимает архетипическое женское начало Иригарей как представляющее границы священного и богохульного, человеческого и божественного, что является объектом мужского страха и зависти, а также потенциальным источником для нового определения женской силы.⁸⁸ Таким образом, я считаю, что дискурс Бабалон включает в себя ряд различных стратегий для артикуляции того, что Шипперс называет альтернативной женственностью или, говоря словами Иригарей, концепцией женственности не как «другого из того же», а как «другого субъекта, несводимого к мужскому субъекту и обладающего равноценным достоинством».⁸⁹

Использование божественной или сакрализованной женской символики в качестве отправной точки для нового определения женственности не является уникальной особенностью дискурса Бабалон, и аргументы, аналогичные тем, которые приводятся оккультными авторами и практиками, обсуждаемыми здесь, можно найти в феминистских ветвях неоязычества, а также в движениях, которые в целом можно отнести к феминизму богини. Это включает попытки преодолеть предполагаемую дихотомию женщины-любовницы и женщины-матери и оценить сексуально активную женственность вне контекста репродуктивного брака. Интересной параллелью является современная духовность Марии Магдалины, проанализированная Анной Феделе и Ким Книббе, которые пишут, что паломники Марии Магдалины строят ритуалы, основанные на идее Марии Магдалины как покровительницы менструации и священной женской сексуальности.⁹⁰ Однако существенный контраст между современным дискурсом Бабалон и исходным материалом Феделе и Книббе состоит в том, что первый в гораздо большей степени подчеркивает образы, связанные с «фаллической» женственностью, и опирается на символизм и терминологию, относящиеся к парияподобной женственности, чтобы подчеркнуть бабалонское и женское начало. Способы, которыми божественная женственность и ее связь с женским освобождением артикулируются в современном дискурсе Бабалон, в значительной степени определяются их исторической траекторией, и поэтому неудивительно, что эти эзотеристы в значительно большей степени относятся к исторической траектории оккультизма.

Современный дискурс Бабалон можно рассматривать как неявную дискуссию о значении и положении женских и половых различий, которая становится все более сложной по мере того, как телемитская и эзотерическая среда включает в себя осознание проблем, связанных с трансгендерностью и квинностью. Некоторые из моих собеседников и оккультные авторы, проанализированные здесь, подчеркивают специфику гендерного опыта и примат пола и гендера по отношению к магическим ролям, которые человек может выполнять, но мнения расходятся относительно локализации гендерных различий, которые по-разному истолковываются с точки зрения анатомической морфологии, гормонального фона, социокультурного опыта или идентичности. Некоторые из оккультистов, обсуждаемых в этой и предыдущей главах, формулируют понятия принципов женственности, существующих на уровне «энергии» или онтологии, но они конструируют ее как необязательно ограниченную женским полом (назначенным по рождению или трансгендерным),

тем самым в некоторой степени концептуализируя женственность как флюидную позиционность, которая формируется воплощенным опытом. Дискуссия моего собеседника Эш о том, как совместить собственную гендерную идентичность с признанием женственности и феминности, включает в себя эту продолжающуюся беседу и присущие ей сложности.

Примечания

88. См. обсуждение в главе 7. См. также, например, Kowalchuk, "A Study", 161–162; Hymenaeus Beta, "Womens Conference Address", *The Magical Link* 1997, no. 1 (1997): 8–10; Williams, "Feminist Thelema"; Effertz, *Priestless*.
89. Основано на представлении о том, что женщины находятся в социальном подчинении и что это неравенство необходимо устранить. См. например: Karen Offen, "Defining Feminism: A Comparative Historical Approach", *Signs* 14, no. 1 (1988): 151. Я применяю термин «феминизм» в этическом смысле к аргументам, сформулированным людьми, которые не обязательно идентифицируют себя как феминистки.
90. См. главу 7.
91. Irigaray, "Divine".
92. Алан, интервью, 2014 г.
93. Чарльз, беседа, 2014 г.
94. Schippers, "Recovering".
95. Алан, интервью, 2014 г.
96. Эми, интервью, 2014 г.
97. Эми, интервью, 2014 г.
98. Эми, интервью, 2014 г.
99. Schippers, "Recovering".
100. Мэри, интервью, 2015 г.
101. Мэри, интервью, 2015 г.
102. Anzaldúa, *Borderlands*; Lara, "Goddess".
103. Хелен, интервью, 2014 г.
104. Майк, интервью, 2014 г.
105. Майк, интервью, 2014 г.
106. Майк, интервью, 2014 г.
107. Майк, интервью, 2014 г.
108. См. Parsons, "Freedom".
109. Nema, "A Double Vision of Babalon", в *Faces of Babalon: Being a Compilation of Women's Voices*, под ред. Mishlen Linden (Logan: Black Moon Publishing, 2008), 22–23.
110. Nema, "Double", 23.
111. Там же, 24.
112. Ср. Schippers, "Recovering"; Willey, "Constituting".
113. Это утверждение основано на моих полевых исследованиях, а также на несистематизированных фоновых исследованиях в телемических группах на Facebook и онлайн-форумах, проводимых с 2012 года.

114. Soror Syrinx, *Traversing*, 7.
115. Там же, 39–40. Этот подход знаменует собой отход от Кэмпбелл, чья семнадцатилетняя модель этого пути определяет две роли для женщин: «встреча с богиней» и «женщина как соблазнительница». См. Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces* (Novato, CA: New World Library, 2008).
116. Soror Syrinx, *Scarlet Grimoire*, 11.
117. AL I:3.
118. Хелен, интервью, 2014 г.
119. Хелен, интервью, 2014 г.
120. Хелен, интервью, 2014 г.
121. J. Edward Cornelius, "Introduction", *Red Flame: A Thelemic Research Journal* 1 (1999), xxix.
122. J. Edward Cornelius, "On Arousal ... and the Sabbath of the Witches", в *Essays: Volume Two*, под ред. J. Edward Cornelius and Erica M Cornelius (Berkeley, CA: privately published, 2015), 71–82.
123. Erica M Cornelius, "Introduction", в *Essays: Volume Two*, под ред. J. Edward Cornelius and Erica M Cornelius (Berkeley, CA: privately published, 2015), 8.
124. Mishlen Linden, "The Faces of Babalon: Preface", в *Faces of Babalon: Being a Compilation of Women's Voices*, под ред. Mishlen Linden (Logan: Black Moon Publishing, 2008), iv.
125. Mishlen Linden, "Playing with Fire: The Training of Babalon", в *Faces of Babalon: Being a Compilation of Women's Voices*, под ред. Mishlen Linden (Logan: Black Moon Publishing, 2008), 18.
126. Mishlen Linden, "In the Garden of Earthly Delights: From the Magickal Record of Mishlen Linden", в *Women of Babalon: A Howling of Women's Voices*, под ред. Mishlen Linden and Linda Falorio (Logan: BlackMoon Publishing, 2015), 79–119.
127. Linden, "Garden", 81. Линден и Дайан Нарравей стали соавторами призыва жреца.
128. Там же, 82–83.
129. Там же, 99.
130. Термин *écriture féminine* связан с французскими постструктуралистскими феминистками, такими как Элен Сиксу, Люс Иригарей и Юлия Кристева. Термин был введен Сиксу; см. Helene Cixous, "The Laugh of the Medusa", *Signs* 1, no. 4 (1976): 875–893.
131. Linden, "Garden", 119.
132. Софи, интервью, 2014 г.
133. Софи, интервью, 2014 г.
134. Софи, интервью, 2014 г.
135. Soror Chen, "Failed Babalons", в *The Faces of Babalon: Being a Compilation of Womens Voices*, под ред. Mishlen Linden (Logan: BlackMoon Publishing, 2008), 13–15.
136. Chen, "Failed", 13.
137. Там же.
138. Там же, 14.

139. См. главу 2.
140. Chen, "Failed", 15.
141. Maegdlyn Morris, "The Warrior Babalon", в *Women of Babalon: A Howling of Womens Voices*, под ред. Mishlen Linden and Linda Falorio (Logan: Black Moon Publishing, 2015), 159–166.
142. Morris, "Warrior".
143. Amodali, "Feminism".
144. Амодали, интервью, 2016 г.
145. Амодали, интервью, 2016 г.
146. Амодали, интервью, 2016 г.
147. Амодали, интервью, 2016 г.
148. Амодали, интервью, 2016 г.
149. Амодали, интервью, 2016 г.
150. Амодали, интервью, 2016 г.
151. Amodali, "Feminism".
152. Falorio, "Kiss", 7.
153. Cvetkovich, "Receptivity".
154. Irigaray, "Divine".
155. King, "Gender and Religion".
156. Часто повторяющийся термин в эзотерической и неоязычной среде; Мишель Мюллер пишет, что «священный кинк» можно определить как намеренное использование кинка, то есть «игру с передачей власти по обоюдному согласию» для «духовных целей». Michelle Mueller, "If All Acts of Love and Pleasure Are Her Rituals, What About BDSM? Feminist Culture Wars in Contemporary Paganism", *Theology and Sexuality* 24, no. 3 (2017): 1–14.
157. Parsons, "Freedom".
158. Стив и Эш, интервью, 2015 г.
159. Стив и Эш, интервью, 2015 г.
160. Эш, интервью, 2015 г.
161. Эш, интервью, 2015 г.
162. Стив и Эш, интервью, 2015 г.
163. Schippers, "Recovering".
164. См. например: Lou Hotchkiss-Knives, "Watch Her Wrap Her Legs Around This World: Babalon, Sex, Death, Conception, Punk Rock, and the Mysteries", в *Women of Babalon: A Howling of Womens Voices*, под ред. Mishlen Linden and Linda Falorio (Logan: Black Moon Publishing, 2015), 121–153; Raven Greywalker, "Notes of a Professional Babalon", в *Faces of Babalon: Being a Compilation of Women's Voices*, под ред. Mishlen Linden (Logan: BlackMoon Publishing, 2008), 25–27.
165. Amodali, "Feminism".
166. Точно так же Алекс Оуэн и Джой Диксон показали, что феминизм отвергался в оккультизме конца XIX века, который включал в себя ряд противоречивых взглядов на гендер. Owen, Place; Dixon, Divine.
167. См. главу 2.
168. Dahl, "Turning".

- 169. См. главу 2.
- 170. Схоже с, например, Anzaldua, *Borderlands*; Lara, "Goddess".
Ср. AL III:44.
- 171. Ср., например, Sherry B. Ortner, "Is Female to Male as Nature Is to Culture?" *Feminist Studies* 1, no. 2 (1972): 5–31; de Beauvoir, *The Second Sex*.
- 172. Ulrika Dahl, "Re-Figuring Femme Fashion", *Lambda Nordica* 2–3 (2009): 73.
- 173. Irigaray, *Speculum*.
- 174. Irigaray, "Divine", 61.
- 175. Braidotti, "Sign".
- 176. Irigaray, "Question", 8.
- 177. Anna Fedele and Kim Knibbe, "From Angel in the Home to Sacred Prostitute: Unconditional Love and Gendered Hierarchies in Contemporary Spirituality", в *Contemporary Encounters in Gender and Religion: European Perspectives*, под ред. Lena Gemzöe, Marja-Liisa Keinänen, and Avril Maddrell (Cham: Palgrave Macmillan, 2016), 195–216.

Глава 10

Обретение раскованности

Бабалон, сексуальная политика и освобождение желающего женского субъекта

В стереотипной дихотомии девственница-проститутка девственница обычно рассматривается как женский идеал. Беседа Бабалон инвертирует этот троп, связывая богиню с женской сексуальной эмансипацией. Итак, что влечет за собой это предполагаемое освобождение, и какие стратегии сексуального освобождения используются в сегодняшнем дискурсе Бабалон? Эта глава направлена на *анализ того, как сексуальное ограничение и освобождение понимаются в исходном материале, и как Бабалон артикулируется как альтернатива гегемонистским представлениям о женской сексуальности*. В первом разделе главы будет рассмотрено, как Бабалон конструируется как вызов представлениям о женской сексуальности как мягкой, заботливой и пассивной, представляя агрессивную женскую сексуальность.¹ Во втором разделе будет проанализирован повторяющийся троп в дискурсе Бабалон, а именно «священный блуд». В заключение я исследую, как дискурс Бабалон овеществляет и бросает вызов гегемонистским представлениям о женской сексуальности.

Бабалон как освободительница женской сексуальности

Неудивительно, что сильным тематическим элементом современного исходного материала является сакральность сексуальности, учитывая кроулианское происхождение Бабалон. В исходных материалах распространено мнение, что сексуальность, и особенно женская сексуальность, исторически ограничивалась и продолжает ограничиваться культурными и социальными традициями. Известным нарративом является то, что появление авраамической религиозной парадигмы на Западе совпало с очернением секса и тела, и особенно женской сексуальности.² В современных работах и интервью сексуально агрессивная женственность часто концептуализируется как способность дестабилизировать гегемонистские мужско-женские отношения. В своем эссе «Феминистская Телема» (2007) телемитка Брэнди

Уильямс пишет, что «монотеистическая религия освящает образ женщины как сексуально целомудренной и покорной». Уильямс утверждает, что телемитская теология оспаривает это понятие, возвышая «свободное выражение сексуальности, представленное Бабалон». ³ Уильямс полагает Бабалон и Марию противоположными образами женственности. В отличие от «девственной матери», Бабалон Кроули представляет собой сакрализацию «сексуально активной матери». ⁴ Телемитские образы Ньюит и Бабалон действуют, по ее мнению, как «модели сексуального поведения женщин», что означает, что женщины «свободны действовать так же, как мужчины, как сексуальные существа». ⁵ Таким образом, для Уильямс Бабалон символически освящает женскую сексуальную активность.

Уильямс связывает древнее язычество с положительным отношением к женской сексуальности. Она считает культы дохристианских богинь провозглашающими женскую сексуальность. ⁶ Уильямс определяет Бабалон как современное проявление формы божественной женственности, представленной множеством женских божеств, включая шумерскую Инанну, аккадскую Иштар, греческую Афродиту, египетскую Хатор, а также семитских Кадеш и Ашера, которые разделяют «чувство священности и радости в женской сексуальности и связи сексуальности с властью». ⁷ Уильямс продолжает:

Это была особая линия женской святости, которую демонизировал автор «Книги Откровений» и которая подавлялась в Европе в пост-языческую эпоху. В современный период Бабалон прогремела в ответ, и Кроули как ее жрец продвигал ее силу и власть женской сексуальности. Это было не только шокирующим и радикальным в его время, в позднюю викторианско-эдвардианскую эпоху, но остается шокирующим и радикальным сегодня, когда женская сексуальность по-прежнему подавляется, а не превозносится. ⁸

Отождествление Бабалон с Инанной и Иштар — повторяющийся троп в современном дискурсе Бабалон. ⁹ Уильямс связывает сексуальное подавление с женским порабощением, связывая и то и другое с распространением христианства. Бабалон рассматривается как оппозиционный символ, способный дестабилизировать социальные условности как исторически, так и сегодня. Описывая себя как «бездетную зрелую женщину», Уильямс пишет, что она испытывает сильное чувство близости с Бабалон как воплощением «безудержной любовницы». ¹⁰ Она видит Бабалон как женский символ, который бросает вызов приравливанию женственности и материнства, освящая раскованную, нерепродуктивную сексуальность как состоятельную и священную. Тем не менее, Уильямс отмечает, что в Телеме отсутствуют образы женского божества, не оформленные в материнских или сексуальных терминах. ¹¹ Таким образом, она подразумевает, что Бабалон конструируется в отношении мужественности.

Сирикс обращается к связи между Бабалон и сексуальностью в своей работе. Хотя она не рассматривает Бабалон или Алую Женщину — названия, которые она в основном использует взаимозаменяемо — как определяемые

исключительно сексуальностью, Сиринкс, тем не менее, подчеркивает эротические компоненты этой роли. Как и Уильямс, Сиринкс утверждает, что современная культура стигматизирует женскую сексуальность, и подчеркивает, что женщинам должно быть позволено быть сексуальными, чтобы их не считали «грешницами или обесчещенными».¹² Сиринкс связывает христианский культ Девы Марии с антисексуальной ненавистью к женскому творчеству и силе.¹³ По ее мнению, каждая Алая Женщина свободна выбирать, как лучше всего выражать свою сексуальность, и ни ее сексуальная ориентация, ни предпочтения не должны касаться кого-либо.¹⁴ Таким образом, она связывает Бабалон не столько с какими-либо конкретными сексуальными практиками, сколько с женской сексуальной активностью. Этот момент часто повторяется в современных источниках, и я вернусь к нему в своем заключительном обсуждении.

Во время моего интервью со Стивом и Эш, оба связали Бабалон с Инанной. Эш рассуждал/а таким образом относительно связи Бабалон с историей сексуальности:

Она происходит от Инанны, Иштар, Астарты, а также Афродиты, может быть, Хатор, может быть Исида. Любые венерианские божеества любви и вожделения происходят из одного источника, но определенно отличаются от нее. ... Эта связь с эротической жизненной силой, с эротикой как фундаментальным аспектом жизни и жизненной силы, которая была отброшена и очерчена в этой культуре. И я также действительно верю, что многие люди возвращаются к этому и осознают, сколько мы потеряли за многие годы отвергания сексуальности, а также отказа от женщин и отказа от всех этих действительно могущественных сил, которые она представляет или с которыми связана. ... Ценим ли мы любовь в этой культуре, ценим ли мы на самом деле эротизм? Конечно, нет. Но в то же время мы чрезмерно эротизированы.¹⁵

Эш связывает женское подчинение с сексуальным подавлением и видит Бабалон как связанную с признанием секса как важного аспекта жизни. Эш указывает на то, что любовь и эротизм одновременно недооцениваются и фетишизируются в современной культуре. Во время того же разговора Стив связал Бабалон с шумерским мифом о сошествии Инанны в подземный мир; это популярный мифологический образ в неоязыческой и оккультной среде:¹⁶

Многие люди имеют склонность почти отождествлять Бабалон с Инанной, и ... вероятно, это самый подходящий вариант. Но одна из вещей, которую мы приняли в качестве рабочей модели, заключается в том, что существует миф об Инанне, спустившейся в подземный мир, и ей пришлось сбросить свои семь одежд, буквально умереть и быть повешенной на крюках. И это почти становится идеальной метафорой для этой силы богини, загнанной под землю в подземный мир в течение последних нескольких тысяч

лет патриархальной, очень антисексуальной и очень анти-женской культуры. И Бабалон восходит к этому. Преобразованная, другая. По-прежнему опирается на то же самое, но и на что-то новое.¹⁷

По мнению Стива, происхождение Инанны можно интерпретировать как метафору маргинализации божественного женского начала сексуально репрессивной патриархальной культурой и последующего возрождения богини в современности. Однако Стив утверждает, что пребывание богини в подземном мире, похоже, наделило Бабалон греховным качеством, и он связывает это с идеей священной проституции:

СТИВ: Бабалон — не о священной проституции в том смысле, в каком ее мог видеть древний мир, где вокруг нее была какая-то культура. Бабалон сознательно стремится к тому, что шокирует, табуировано и кощунственно. Даже имя, Бабалон, которое явно относится к «Книге Откровения». ... Оно берет эту силу и упивается ею. И действительно, не только пытаюсь сказать: «Нет, нет, нет, ничего страшного, ты говоришь, что это плохо, но это не совсем так». Это скорее: «Вызывающе. Это моя сила. Ты боишься? Дай я напугаю тебя».

ЭШ: «О, вы думаете, это плохо? Вы еще ничего не видели. Я буду круче всех, кого вы когда-либо видели».

СТИВ: Да. Итак, значительная часть нашей работы в повседневной жизни — это развитие сексуально-позитивной культуры, квир-позитивной культуры, кинк-позитивной, поли-позитивной... Все эти вещи являются нарушающими устои сами по себе, в том смысле, что в нашей культуре есть все эти строгие табу. Поддерживать секс-работниц, поддерживать все остальное. ... Это своего рода наша страсть — помогать распространять информацию, распространять образование, помогать людям быть в ладу со своей сексуальностью, со своим телом, с тем, чтобы быть кем-то другим, а не тем, кем они должны быть в обществе.¹⁸

Стив и Эш подчеркивают, что Бабалон не только олицетворяет сакрализацию сексуальности и отказ от стигмы в отношении определенных половых актов, но также олицетворяет умышленное вовлечение в то, что они считают негегемонистскими модальностями, включая гомосексуальность, кинк, полиаморию и секс-работу. Как было отмечено в предыдущей главе, оба они прочно связывают Бабалон с трансгендерным опытом. Стив и Эш представляют Бабалон в первую очередь не как заботливую или нежную, а как провокационный и устрашающий образ женской сексуальности. На мой взгляд, это подчеркивает разницу между современным дискурсом Бабалон и неоязыческими и альтернативными духовными дискурсами о сакральной сексуальности. Похоже, что дискурс Бабалон делает больший упор на негегемонистские гендерные и сексуальные модальности, и я вернусь к этому в следующем разделе.¹⁹

Подобно Уильямс, Эш и Стиву, Питер Грей в своей книге «Красная богиня» описывает некоторые дохристианские языческие культуры, особенно древнюю Месопотамию и ее культ Инанны, как провозглашающий силу и священность сексуальности, в том числе и женской. Грей связывает Бабалон с подавленной женской сексуальностью, которая, как он отмечает, воспринимается как угроза общественным нормам. Он считает видение Иоанна в «Откровении» подлинным, но искаженным христианским отвращением к женской духовно-сексуальной силе.²⁰ По мнению Грея, христианская церковь использовала образ Девы Марии, чтобы заимствовать культ божественного женского начала и демонизировать женскую сексуальность. Таким образом, он концептуализирует Бабалон как антитезу Марии (о Марии он пишет: «Как Богиня она — клитеродэктомия».)²¹ Он видит библейский персонаж Марии Магдалины отголоском культа богини. Магдалина, по мнению Грея, была не раскаявшейся «падшей женщиной», а, возможно, храмовой проституткой или жрицей Инанны.²² Однако он подчеркивает, что Магдалина не эквивалент Бабалон, а, скорее, «поучительная история или костыль для выздоравливающих христиан, ищущих Богородицу, но неспособных принять Антихриста как своего личного спасителя».²³

Грей связывает Бабалон с критикой исторического эзотеризма и особенно современной сексуальной магии, которая, как неоднократно подчеркивает Грей, привела в упадок женскую сексуальность.²⁴ Более того, Грей утверждает, что андроцентрическая направленность современной сексуальной магии не учитывает некоторые магически мощные практики. Например, Грей утверждает, что магический потенциал поцелуев игнорировался, поскольку сексуальные маги-мужчины часто сосредотачиваются на эякуляции.²⁵ Таким образом, Грей связывает Бабалон не только с освобождением сексуальности от социальных ограничений, но и с переориентацией сексуальной магической практики, чтобы не объективировать женские тела. Более того, хотя Грей указывает на то, что он считает ослаблением сексуальных ограничений в современном мире, он отмечает, что коммерциализация и коммодификация женщин угнетают и препятствуют выражению женской сексуальности.²⁶

Оккультная авторка и практик Мегдлин Моррис в эссе, опубликованном в *Women of Babalon* (2015), считает Бабалон символом женской сексуальной независимости и авторитета. Моррис пишет, что Бабалон «советует правителям и присматривает за секс-работницами». Я вернусь к теме Бабалон и секс-работы в следующем разделе. Бабалон, по мнению Моррис, является освободительницей от сексуальных табу и служит только себе:

Она устраняет границы и чувство вины и разрушает сексуальные сомнения и тени, которые общество использует для контроля. Все это она делает, не беспокоясь о навязанных обществом табу. В результате ее оскорбляют, называют сукой и шлюхой, и все это она приветствует и направляет в силу. Она может предложить свое тело по малейшему приглашению тем, у кого есть желание, без всяких ожиданий любви или уважения, потому что это соот-

ветствует ее потребностям и ее воле. Ее сила исходит из служения ее Истинной Воле, и НИЙЧЕЙ БОЛЬШЕ!²⁷

Моррис подчеркивает, что вызов Бабалон сексуальным и социальным табу делает ее опасной. Ее понимание Бабалон напоминает представление Шипперс о женственности-изгое как о качествах, связанных с гегемонистской мужественностью.²⁸ Моррис сама устанавливает эту связь, подчеркивая, что Бабалон (или, предположительно, та, кто ее воплощает) обозначена как «сука» и «шлюха», и все они являются эпитетами женственности-изгоя. Однако Моррис отмечает, что Бабалон черпает силу из этих оскорблений. Парадоксально, но концептуализация Бабалон Моррис подчеркивает как кажущийся гегемонистским женский аспект мгновенной сексуальной доступности Бабалон, так и женскую черту, присущую изгоя, — независимое владение сексуальностью.

Моррис утверждает, что женская агрессивность и сила вызывают враждебность, поскольку женщина, которая «ставит под сомнение авторитет и ставит собственное желание выше текущих правовых или моральных стандартов и норм, действительно представляет собой серьезную угрозу».²⁹ Она истолковывает Бабалон как вызов сексуальным нормам, включая идеализацию репродуктивной функции, и пишет: «Бабалон представляет все аспекты сексуального потока. ... Бабалон также свободна от представления, что секс предназначен для продолжения рода».³⁰ Как упоминалось выше, авторка видит богиню как защитницу секс-работниц. Она обсуждает свой собственный опыт БДСМ секс-работы, написав, что она рассматривает это как «непостоянную форму изменения сознания ... опасную и очень эффективную».³¹ Моррис исследовала как «нижнюю», так и «верхнюю» роли, написав, что сила «Бабалон, владеющей кнутом» заключается в ее способности нарушить условности и заставить своего партнера, или Зверя, быть уязвимым:

Она погружает руку в желającego Зверя и вырывает его уязвимость, расширяет ее до размеров всей его вселенной, поджигает ее, а затем танцует вокруг нее, наблюдая, как она горит. Она держит Зверя в руках, когда он плачет и открывает свои сокровенные тени, и они празднуют чувство освобождения, когда его искры освещают небо или, в некоторых случаях, сжигают дом дотла.³²

Моррисовская Доминатрикс Бабалон напоминает «фаллическую» женственность Уолдби как эротическую разрушительницу, а отрывок указывает на возможность мужской жажды эротического разрушения. Подобно дневникам Кроули из Чефалу, Моррис связывает эту фаллическую Бабалон с испытанием уничтожением эго, написав, что Бабалон использует БДСМ “edge play”, чтобы «представить своего мага к жизни без эго ... с конечной целью — быть способным окунуться в Бездну».³³ Как советник правителей, пишет Моррис, садистка Бабалон позволяет своему любовнику испытать бессилие, в то время как она же сабмиссивная учит своего партнера, как важно без колебаний причинять боль «ради общего блага».³⁴ Таким обра-

зом, Бабалон Моррис может добровольно выбрать подчиненное положение в педагогических целях. Тем не менее, Моррис подчеркивает, что Бабалон никогда не принадлежит своим партнерам.³⁵ Она приписывает Бабалон антиавторитарную способность вдохновлять людей «сексом, искусством, творчеством и свободой» и пишет, что это создает социальную угрозу, поскольку может заставить людей восстать против репрессивных социальных систем.³⁶ Таким образом, Моррис воспринимает идею сексуальной женской угрозы социальной стабильности как идеальную женственность.

Лу Хотчкисс-Найвз, оккультная писательница и музыкантка, рассматривает Бабалон как богиню секса и смерти, соединив ее с символикой ведьмовства и панка в своем эссе. Авторка утверждает, что «необузданная сексуальность женщины по-прежнему считается угрозой основам общества».³⁷ Она опирается на свой собственный опыт панк-музыкантки и певицы, считая историю панка проявлением Бабалон в музыкальной индустрии и говоря, что панк-музыка является местом, где женщины могут нарушать гендерные нормы.³⁸ Хотчкисс-Найвз описывает Бабалон как бисексуальную панк богиню, агрессивную и желающую женскую угрозу гегемонистским гендерным отношениям. Она отмечает, что религиозные организации стремятся ограничить доступ к противозачаточным средствам и услугам по охране репродуктивного здоровья, чтобы направить молодежь к «приемлемым рамкам моногамии, брака и материнства».³⁹ Она пишет, что Бабалон может бросить вызов своему последователю, посылая сексуальные переживания, которые мешают респектабельности и личным отношениям, и что предназначенный ей сексуально-магический партнер может быть «вашим лучшим другом мужского пола, мужем или женой вашего соседа или вашим начальником».⁴⁰ Идея о том, что божества могут способствовать инициированию человека, подвергая его интенсивным или болезненным переживаниям, высказывалась оккультистами, как мужчинами, так и женщинами, с которыми я разговаривала во время своих исследований. Тот, кто не готов выйти за пределы своей зоны комфорта, «или страдать из-за любви», подчеркивает Хотчкисс-Найвз, достигнет лишь ограниченного понимания ее силы. Тем самым авторка отделяет любовь, которую олицетворяет Бабалон, от социальной респектабельности.

Тело и сексуальность Бабалон, в понимании Хотчкисс-Найвз, нельзя свести к недостаточности, и она соединяет женскую репродуктивную анатомию, женское желание и боевую силу:

Бабалон хищная, сексуально и духовно уверенная. ... Как Любовница, она в роли инициатрикс, которая бросает вызов мужчине, чтобы тот встретил ее в постели на равных [sic]. ... Меч, священный для нее, — это оружие сексуальной воительницы-завоевательницы, женщины, которая, полностью осознавая свою силу, остается верной своим желаниям и свободно выбирает себе пару среди равных. Соответствующий ему орган — клитор, самый фаллический из наших женских органов, маленькая воинственная Боудикка, которая управляет доставкой сексуального удовольствия.⁴¹

Нарушая иерархическую взаимодополняемость мужского и женского, Бабалон здесь символизирует сексуально желающий женский субъект. Ее сексуальная активность аналогична морфологии ее гениталий, особенно выраженной с точки зрения присутствия (клитора). Это описание Бабалон напоминает «фаллическую» женственность Уолдби, когда богиня обладает «телом воина», вооруженная и готовая к победе. Тем не менее, автор постулирует взаимодополняемость активности и принятия в самой Бабалон, заявляя, что богиня «всепринимаящая, не поддается покорению в своем всеобъемлющем желании».⁴²

Как и Грей, Хотчкисс-Найвз критикует превращение женских тел в товар.⁴³ Она указывает на то, что считает тенденцией вписывать женщин в узкие стереотипы:

Порно-звезды и пин-ап модели знамениты, но небеса против того, что они должны быть одинаково образованными и сексуальными. ... Они должны вызывать сексуальное желание, но не Любовь, и уж точно не то и другое вместе, потому что тогда их сила будет абсолютной.⁴⁴

Таким образом, она предполагает, что Бабалон разрушает дихотомию женской интеллектуальности и сексуальной желанности. Хотчкисс-Найвз считает угрозой сексуального насилия областью, в которой идентификация с Бабалон может использоваться для расширения возможностей женской сексуальности. Она пишет, что виктим-блейминг и культура изнасилования приучает девушек и женщин бояться своего тела и сексуальности с раннего возраста.⁴⁵ Хотчкисс-Найвз отмечает, что многие женщины иногда испытывают фантазии об изнасиловании, что, по ее словам, является деликатным вопросом, поскольку этот факт может использоваться для оправдания сексуального насилия на том основании, что женщины тайно наслаждаются изнасилованием. Однако Хотчкисс-Найвз подчеркивает, что термин «фантазия об изнасиловании» вводит в заблуждение; поскольку на самом деле человек, который фантазирует, управляет процессом, фантазия об изнасиловании в корне отличается от реального изнасилования. Таким образом, фантазии об изнасиловании могут позволить женщинам преодолеть чувство бессилия, превратившись в «недоступную для изнасилования ... всепринимашую чашу».⁴⁶ Отождествление с принятием Бабалон предлагается как стратегия преодоления страха сексуального насилия и утверждения сексуального суверенитета. Хотчкисс-Найвз также показывает, как эротический бондаж может повысить уверенность и позволить женщинам преодолевать табу и фантазии с интимным партнером.

Эссе Хотчкисс-Найвз заканчивается управляемой медитацией. Авторка обращается непосредственно к читательнице, считая ее почитательницей (женщиной) богини. Хотчкисс-Найвз представляет сцену, описывая читательницу, как носящую «маску, подвязку, меч и больше ничего», а затем, как Бабалон является, «как порнографическая реконструкция явления Девы Марии».⁴⁷ Автор утверждает, что почитательница богини, возможно, не сама инициировала встречу, но что Бабалон «имеет тенденцию ли-

шать вас духовной девственности только в подходящее время».⁴⁸ Богиня находится в положении эротической разрушительницы, поскольку ее почитательница, переполненная желанием, умоляет: «Открой меня, трахни меня, освободи меня».⁴⁹ Она ложится, и почитательница и богиня экстатически соединяются, их энергии встречаются и циркулируют «от влагалища ко рту и от рта к влагалищу».⁵⁰ Постепенно границы между их телами растворяются:

Вы попали в то место, где встречаются сердца в осознании того, что они едины, созданы из одной и той же чистой божественной Любви, когда любовники смотрят друг другу в глаза и знают, что смотрят на себя. И все же поток продолжается, неумолимый, ото рта к влагалищу, от влагалища ко рту. Чей рот, чье влагалище? Границы настолько размыты, что вы не уверены, когда она начинается, а когда вы заканчиваетесь, или кто на ком едет. Когда вы едете, на вас едут.⁵¹

Отношения между Бабалон и ее почитательницей конструируются в терминах квир феминного желания, при этом женственность является указателем разрушителя и экстатически уничтожается. С точки зрения Шипперс, это представляет собой альтернативную женственность, которая однозначно не поддерживает комплементарное и подчиненное отношение к мужественности. В то время как невысказанная мольба почитательницы к богине «трахнуть» ее подразумевает принимающее отношение, полярности активности и пассивности дестабилизируются посредством метафоры текущего потока. Таким образом, управляемая медитация Хотчкисс-Найвз напоминает анализ Анны Цветкович проникновения или «трахания», предполагающего скорее принятие, чем пассивность, характеризующуюся преднамеренным вовлечением и присутствием.⁵²

Идея Бабалон как символа женского сексуального освобождения, выраженная многими из тех, кого я цитировала выше, подвергается критике со стороны Алкистис Димех, танцовки, хореографки, оккультной авторки и соучредительницы издательства Scarlet Imprint. Алкистис впервые испытала Бабалон в видении, которое она описала во время нашего разговора в 2016 году:

Она все время меняла свою внешность. Ее лицо постоянно менялось. Ее платье осталось прежним ... но я не особо это замечала, я сосредоточилась на ее лице, которое она постоянно меняла. В нем не было ничего постоянного. ... И это сильно отличалось от видений Тантры, которые у меня были, когда я начинала видение дакини, а затем дакини начинала изменять свое видение. Она брала меня с собой в путешествие. ... Она была там. Я не создавала ее, я открыла дверь в своих медитациях, и я смотрела на ее лицо, и оно постоянно менялось. Она была похожа на каждую женщину. ... Но я предполагаю, что она каждая женщина — каждая женщина несет эту энергию.⁵³

Хотя Алкистис связывает Бабалон с женственностью, она не решается рассматривать богиню как символ женской сексуальной свободы:

В Бабалон есть феминистский аспект. Но иногда мне кажется, что она представлена исключительно в терминах богини женской сексуальности или женского освобождения. ... Нет, это освобождение в полном смысле слова, вы доходите до того, что ваше тело или ваша плоть свисает с костей и осыпается. Чрезвычайное освобождение, не имеющее ничего общего с вашим полом или гендером. ... Она представлена как женщина, что означает, что она каким-то образом богиня женщин и женского освобождения. Но я имею в виду, что Афродита была богиней-покровительницей Юлия Цезаря [смеется]. В том, как появляются боги, не говорится, что женские боги — это женщины, а мужские боги — мужчины. Она богиня сексуальности. А сексуальность — это то, что я считаю действительно неоднозначным. Потому что это энергия, из которой исходит вся жизнь, но это также и конец жизни. Так что это то, что, я думаю, упускается из виду во многих современных интерпретациях Бабалон.⁵⁴

Хотя Алкистис приписывает Бабалон феминистские аспекты, она считает, что богиня связана с сексуальностью способами, которые выходят за рамки социокультурного освобождения, подразумевая полную потерю себя. Однако она также связывает богиню с идеей о том, что женщины развивают свой собственный язык:

Есть проблемы из-за капитализма, особенно в городах, где все полно рекламы. Нет личного пространства. Он просто заполняет ваш внутренний мир. ... Но с точки зрения женщины предстоит проделать так много работы в плане развития этого пространства, потому что так много в истории западной культуры или глобальной культуры вы видите как мужское пространство. ... Меня очень интересует исламское понимание вуали как обозначения личного покоя женщины. Не в смысле угнетения, а в смысле уединения и разделения. У него сильная энергия, и он очень полезен для Бабалон. Невеста, которая отделена от других, и ее способность трансформировать окружающих своей собственной трансформацией, своим собственным откровением. Это период уединения. Но я вижу это во многом как внутреннее чувство, которое женщины должны развивать. И это действительно сложно, потому что вам бросают вызов на каждом уровне, в первую очередь, со стороны этой доминирующей внешней культуры, где все, образы, все это сделано мужчинами. ... Чтобы найти то, что видят женщины, найти то, что есть внутри женщины. Это то, что каждая женщина должна делать практически с нуля, почти с самого начала. И я считаю, что работа с Бабалон, возможно, — единственный способ сделать это. Она — единственный способ

добраться до истока, добраться до той точки, где мой пол прорывается в мир.⁵⁵

Через метафору вуалирования Алкистис связывает Бабалон с идеей женщин, создающих личное пространство для развития чувства собственного достоинства. Алкистис подчеркивает, что женщинам трудно сформулировать собственное видение, поскольку доминирующей культурой управляет мужской взгляд. По мнению Алкистис, развитие личного женского языка связано с сексуальностью, и она связывает это со своим двойственным отношением к Бабалон как к феминистскому символу:

Многие из моих фантазий не соответствуют современному пониманию того, какой должна быть феминистка, раскрепощенная женщина. ... Так что я считаю феминизм слишком идеологическим. ... Мне не нужна идеология, я хочу сразу перейти к сексу и посмотреть, что произойдет. На что я отвечаю. Я хочу исследовать то, что сложно для меня. Если что-то сложно, если я где-то заблокирована, я иду туда. Если бы мой творческий путь определялся идеологией, я бы не смогла этого сделать и не знала бы, что дальше этого. Бабалон дает мне силы, чтобы пройти через эти блоки. ... Мне интересен опыт. Для меня Бабалон — это абсолютный чувственный опыт, абсолютное нисхождение во плоть. Потому что здесь я нахожу свои изображения, здесь я нахожу свой язык. Затем слова начинают исходить из этого. ... Но это также способ выйти за рамки этого патриархального языка и перейти к языку, который больше исходит из моего опыта этого тела и этого мира, а также ситуаций, которые я нахожу и ставлю перед собой. ... Это также для меня очень сильно относится к Бабалон и, чтобы вернуться к этой идее для меня, что наши тела, наша материальная реальность, то, что они делают, их движение, является нашим основным языком. И все остальные языки возникли из этого. Итак, я хочу добраться до этого, а затем заново открыть для себя язык с этого момента. Так что на это нужно время [смеется]. Но это не феминистское стремление в том смысле, в каком оно понимается в феминизме первой, второй или третьей волны.⁵⁶

Алкистис подчеркивает, что то, что она считает идеологической основой феминизма, может препятствовать ее собственному исследованию сексуальности, и она подразумевает, что рассмотрение сексуальности исключительно в феминистских терминах слишком ограничивает. Подобная критика была частью феминистских дебатов с 1980-х годов, и критика Алкистис имеет параллели с радикальными в отношении пола феминистскими аргументами против обозначения определенных предпочтений или практик, как по своей сути освобождающих или угнетающих.⁵⁷ Интересно, что Алкистис связывает Бабалон с идеей оттачивать свое творческое видение. Она связывает богиню с выходом за пределы патриархального языка и развитием способа выражения, основанного на ее собственном вопло-

щенном опыте. Несмотря на то, что Алкистис не решается называть свою магическую практику «феминистской», можно провести параллели с призывом Иригарей к женскому языку, или *écriture féminine*, и к божественной женственности для поддержки этого процесса.

В предыдущем разделе я исследовала как современные оккультисты считают Бабалон символом женского сексуального освобождения. Повторяющийся троп в этих интерпретациях — оппозиция воспринимаемой культурной стигматизации агрессивной женской сексуальности или желającego женского субъекта. В исходном материале женская сексуальность ассоциируется с мирской и магической силой, а приход христианства ассоциируется с сексуальным подавлением, особенно в отношении женщин. Есть существенные параллели между этим тропом и дискурсами о гендере и сексуальности в неоязычестве и движении богини, что, возможно, указывает на влияние последнего. Однако, как отмечалось ранее, я утверждаю, что современный дискурс Бабалон в большей степени выделяет священную женственность-изгоя, подчеркивая «фаллические» аспекты деятельности Бабалон и ее действий как эротического разрушителя, а также превознося ее эпитет «шлюха». Некоторые из оккультистов, упомянутых в этой главе, истолковывают Бабалон как агрессивную силу, которая разрушает общественные устои, поднимая различные модальности, такие как квинность, трансгендерность, БДСМ и секс-работа.⁵⁸ Дискурс Бабалон также принижает значение материнства.⁵⁹ Например, оккультистка, с которой я разговаривала во время своей полевой работы, заметила, что «женщины Бабалон, как правило, не имеют детей», что свидетельствует о восприятии того, что женщины, поклоняющиеся богине менее склонны желать нуклеарной семейной жизни. Фактическая правдивость этого утверждения менее релевантна, чем то, как оно предполагает понимание Бабалон как символа женской сексуальности за пределами репродуктивности. Хотя качественный характер моего исследования делает более широкие обобщения неубедительными, тем не менее, интересно, что ни один из эзотериков, цитируемых в этом исследовании, не называет материнство наиболее важной характеристикой Бабалон.

Доступность и независимость: сексуальные ограничения Бабалон

Некоторые из упомянутых здесь оккультистов не считают негативное подавление единственным препятствием для женской сексуальной активности. Как мужчины, так и женщины-оккультисты, телемиты и другие, с которыми я говорила, заметили, что восприятие Телемы как «сексуального культа» может создавать ожидания сексуальной доступности женщин. Было замечено, что представления об Алой Женщине или Бабалон как о всепринимавшей шлюхе могут привести к тому, что маги-мужчины будут ожидать, что женщины, поклоняющиеся Бабалон будут сексуально доступны. Как выразилась одна телемитка, неправильное представление

о Бабалон состоит в том, что «она пришла сюда, чтобы осуществить фантазии жрецов». Таким образом, некоторые из тех, с кем я говорила, предостерегают от слишком «буквального» понимания идеи блудодеяния. Мое исследование не позволяет делать более широкие выводы относительно частоты случаев харрасмента или абьюза. Телемиты (в основном американские), с которыми я разговаривала, приписывали Телеме проблемы в этом отношении в 1970-х и 1980-х годах. Часто заявлялось, что сексуальные домогательства были постоянной проблемой в этот период, и что женщин, отвергавших мужское заигрывание, иногда обвинялись в архаичной сексуальной морали. Однако многие из тех, с кем я разговаривала, предполагают, что эта проблема значительно уменьшилась со временем, поскольку лидеры телемитов работали над противодействием сексуальному насилию и домогательствам.

В некоторой степени скептицизм по отношению к построению истории в терминах линейной прогрессии обоснован. Приписывание проблем сексуальных домогательств прошлому, возможно, является стратегией решения текущих проблем, и стоит отметить, что те, с кем я разговаривала, — это в основном люди, которые чувствовали себя как дома в рамках Телемы или были связаны с ней в течение длительного периода. Хотя я разговаривала с практикующими, которые на какое-то время предпочли полностью дистанцироваться от Телемы или от конкретной телемитской группы, после того, как испытали сексуальные домогательства или абьюз, интервью с людьми, которые решили полностью покинуть среду по этим причинам, вероятно, привели бы к другим доводам. Однако если прогрессивное развитие действительно имело место, это может быть связано с усиливающимися гендерно-критическими дебатами в Телеме.

Ни один из многих оккультных практиков, с которыми я разговаривала, не утверждал, что сексуальная доступность является необходимостью для воплощения Бабалон. Напротив, главная тема в моем исходном материале — женское сексуальное самоопределение и приверженность своей собственной сексуальной «природе» или воле как воплощение сексуального освобождения, независимо от того, предпочитает ли человек быть неразборчивым или целомудренным. Оккультный автор Дональд Майкл Крейг описывает практикующую нео-тантру Лолу Бабалон как «истинную Алу Ю Женщину» в смысле сексуальной автономии и самоопределения.⁶⁰ Сиринкс подчеркивает, что личные сексуальные практики и предпочтения не должны никого касаться, а Сорор Чен также подчеркивает, что вопросы о том, должна ли Бабалон быть моногамной или неразборчивой, не имеют отношения к делу.⁶¹ Эрика М Корнелиус связывает Бабалон с Законом Телемы, заявляя, что принцип «Нет закона превыше, чем “Делай, что изволишь”» означает, что «ничто, кроме твоего собственного закона» не должно управлять твоим сексуальным поведением.⁶² Хотя она считает, что Кроули интерпретировал блуд Бабалон как означающий, что у женщин должно быть много любовников, Эрика интерпретирует это как «полное освобождение [своей] естественной сексуальности».⁶³ Поскольку все люди разные, освобождение может проявляться по-разному в каждом отдельном случае. По сути, Эрика считает, что это вопрос освобождения себя от куль-

турных ограничений и вовлечения в сексуальность в соответствии с собственной волей. Она уточняет:

У большинства женщин, у большинства из нас, особенно в этот период зона, много заморочек. У нас по-прежнему вина и стыд из-за сексуальности, у нас по-прежнему много проблем с нашим телом. Потому что, если тебе некомфортно в собственной шкуре, ты не можешь быть сексуальной по-настоящему. Воистину, полностью. Звучит банально, но на самом деле нужно проделать так много работы. Работы по освобождению собственного «Я». Но я думаю, это дает возможность сказать, что кто-то является представительницей Бабалон. И снова это не просто развлечения и игры, это ваш хлеб с маслом, если вы настоящий духовный практик.⁶⁴

По мнению Эрики, идея блудодеяния подразумевает женскую сексуальную автономию. Она рассматривает это как фундаментально духовный вопрос, подчеркивая, что использует свою сексуальную энергию исключительно для духовных достижений. В ее понимании Бабалон выступает как символ, способный трансформировать женский сексуальный опыт, поскольку представительница Бабалон стремится освободиться от физических и сексуальных вины и стыда.⁶⁵

В эссе о Бабалон, Маг Хаоса Кирстен Браун пишет, что изначально она рассматривала богиню как символ, который телемитские мужчины могли использовать для оправдания того, почему женщины должны заниматься с ними сексом. Тем не менее, Браун говорит, что ее восприятие Бабалон изменилось после того, как она прочитала о богине больше.⁶⁶ Подобно Хотчкисс-Найвз, Браун отмечает, что Бабалон может быть полезна при проработке и разрешении сексуальной травмы, и она вспоминает, как сама использовала этот символ для этого эффекта.⁶⁷ Браун связывает Бабалон с идеей о том, что ее пределы являются ее собственными, и что ей никогда не нужно вступать в какие-либо половые акты против ее воли.⁶⁸ Это сигнализирует о том, что Бабалон может быть истолкована как означающая как отсутствие свободы отказываться от нежеланных ухаживаний, так и абсолютное право определять свои собственные границы.

Хотя некоторые из обсуждаемых здесь оккультных авторов и практикующих истолковывают особую близость между Бабалон и конкретными сексуальными практиками, очень мало людей, с которыми я говорила, считали какую-либо конкретную сексуальную практику или ориентацию более значимой, чем другие, в отношении Бабалон. Однако некоторые говорят, что идеализация Бабалон как символа сексуальной женщины может в некоторых случаях порождать локализованную, проблематичную женственность, а именно женственность недостаточно сексуально доступной женщины. Это показывает, как риторика «сексуальной свободы» может «в лучшем случае [стать] пустым обещанием», если не подвергнуть сомнению лежащую в основе гендерную систему, как утверждал Хью Б. Урбан применительно к современной сексуальной магии.⁶⁹ Кроме того, это подтверждает вывод Шипперс о том, что положение мужествен-

ности и женственности в социальной системе определяется не только их характеристиками, но должно рассматриваться в связи с социальной структурой, которая отдает предпочтение иерархическим и комплементарным отношениям между мужчинами и женщинами.⁷⁰

Девушка по вызову и сердце Блудницы: новый взгляд на блуд в дискурсе Бабалон

В современных интерпретациях Бабалон — как и в исторически предшествующих им — идея блудодеяния редко упрощенно приравнивается к коммерческому сексу. Однако древняя сакральная проституция — концепция, которая появляется в трудах Кеннета Гранта, — часто встречается в современных интерпретациях. Авторы «Пути левой руки» Зина и Николас Шрек истолковывают современную Бабалон как отражение дохристианского культа богини Иштар или Астарты, которую они связывают со священной проституцией.⁷¹ В онлайн-эссе авторка Магдалина Меретрикс, самопровозглашенная телемитка и священная шлюха, так описывает свою практику:

Я шлюха. Принимаю деньги в обмен на сексуальную близость. И для меня большая честь предложить такую ценную услугу. Я телемитка, и мои блудодеяния в такой же степени выражают мою духовную реальность, в какой мере являются способом заработать на жизнь.⁷²

Меретрикс пишет, что ее участие в священной проституции привело ее к «более глубокому пониманию телемитского определения “любви”», но не как «того чудесного, теплого, яркого ощущения, которое вы испытываете в глубине живота», а скорее как относящегося к единению с Нюит. Хотя она формулирует всепринятие как относящееся к священному блуду, она подчеркивает, что это не означает, что она должна соглашаться с жестоким обращением, и она подтверждает, что регулярно отказывает клиентам. Однако, отмечает она, все клиенты, независимо от их внешности или социального статуса, получают одинаковый уровень любви, принятия и заботы, а клиенты, которым она отказывает, отсылаются прочь с «сочувствием и пониманием». «Без принятия, — утверждает Меретрикс, — всегда будет разделение. Только когда Священная Блудница научится принимать то, что есть Другой, может начаться союз противоположностей и радость растворения».⁷³ Она описывает интенсивную встречу с клиентом следующим образом:

Это представляет собой вершину того, к чему я стремлюсь с каждой встречей... Я так много работала над своим фокусом и магией в течение многих лет и получила струйку обратного потока энергии. Этот клиент вошел в мою дверь и добавил тот таинственный ингредиент, которого не хватало, и струйка энергии превратилась в поток, который чуть не затопил меня.⁷⁴

Меретрикс рассматривает священную секс-работу как духовную практику, которая является одновременно служением другим и частью ее собственного пути посвящения. Она формулирует священный блуд в терминах взаимного эротического разрушения, связанного с экстатическим растворением границ между собой и другим.

В своем эссе Рэйвен Грейуокер связывает Бабалон со священной проституцией. В отличие от Меретрикс, которая обращается к реальным и гипотетическим клиентам с использованием мужских местоимений, Грейуокер использует гендерно-нейтральные местоимения, чтобы указать, что роль Бабалон не ограничивается конкретным полом. Грейуокер отождествляет Бабалон со священной проституткой, которую она определяет как «помощницу Хоронзона ... созидательный и разрушительный импульс Хаоса».⁷⁵ Это явный отход от понимания Кроули Бабалон как антитезы Хоронзона и, вероятно, указывает на влияние Кеннета Гранта.⁷⁶ Грейуокер описывает Бабалон как «женщину, опоясанную мечом», которая рушит социальные условности, чтобы позволить людям переродиться как «личностям и богам», не ограниченными требованиями работы, потребительства и традиционных семейных норм.⁷⁷ Грейуокер связывает богиню с взаимосвязью между телом и душой и признанием священности сексуальности, написав, что «нет части вас, кроме нее. ... Тело — это душа. Секс — это бог». Автор отмечает отвращение к коммерческому сексу, которое, как утверждает Грейуокер, коренится в страхе перед иррациональным и чувственным. Грейуокер заявляет, что ошибочно отказывать женщинам в праве выбирать свою профессиональную жизнь на том основании, что проституция опошлена.⁷⁸ Для Грейуокера священные проститутки исцеляют человечество, используя свое тело, обучая открытости и единству.⁷⁹

В эссе Меретрикс и Грейуокера священная проституция означает коммерческий секс, который влечет за собой сознательно духовный компонент. Оба автора рассматривают священную проститутку как женщину, которая предлагает божественный, исцеляющий и взаимовыгодный духовный и чувственный опыт. Однако в эссе Грейуокер больше внимания уделяется разрушению социальных условностей и улучшению общества в дополнение к индивидуальной трансформации, и автор явно придерживается негетеросексуального понимания этой практики. Как и Грейуокер, Хотчкисс-Найвз критически относится к законодательству по борьбе с проституцией, которое, по ее словам, лишает социальной защищенности преимущественно работниц и препятствует улучшению условий труда:

Проститутки предлагают интимные услуги, которые могут принести подлинное обогащение обеим сторонам на человеческом уровне. Секс как опыт может быть исцеляющим, расслабляющим, успокаивающим, воодушевляющим и высвобождающим. Если секс-работа будет цениться более высоко, она может сыграть действительно положительную роль в обществе в целом. В прошлом сакральная проституция обещала религиозный опыт через сексуальные контакты паломника и жрицы.⁸⁰

Меретрикс, Грейуокер и Хотчкисс-Найвз связывают священный блуд с коммерческим сексом, но подчеркивают центральную роль духовности в обмене. Они предполагают, что коммерческий секс не является угнетающим для женщин по своей природе, если сами секс-работницы имеют защиту и автономию. В «Красной богине» Питер Грей обсуждает идею священной проституции в древности, опираясь на рассказ Геродота о женщинах, продающих свои тела в храмах Инанны и Иштар; Грей рассматривает этих богинь как предшественниц Бабалон. В понимании Грея священная проституция олицетворяет сексуальность как важное хранилище духовной силы, а жрицы предлагают нуминозные переживания через сексуальный экстаз.⁸¹ Однако Грей критикует современную секс-индустрию, которая, как он пишет, в основном основана на рабстве и сексуальном насилии. Хотя он пишет, что Бабалон воплощается в современной уличной проститутке и девушке по вызову, он подчеркивает, что существует разница между священной сексуальностью и принудительной проституцией и что торговля людьми эквивалентна изнасилованию.⁸²

Во время нашего интервью в 2016 году я спросила Грея и Алкистис об их понимании блуда Бабалон. Алкистис отметила, что она не возражает против проституции с точки зрения морали и считает, что женщины должны иметь возможность выбирать, как зарабатывать себе на жизнь. Однако Грей подчеркнул, что представление о блуде Бабалон иногда неверно истолковывают:

Это волшебная формула открытости, которая является важной частью этого исследования. Исследование сексуальной идентичности, которое включает участие в этих практиках открытости, множественных партнеров, случайных встреч. ... Все эти элементы полного раскрытия своей сексуальности. И что часто упускают из виду при обсуждении блудодеяния, так это то, что шлюх дискриминируют. Если ты хочешь жить, а не быть убитой как шлюха ... тебе нужно отказывать некоторым клиентам. И это часто упускается из виду, и это присутствует в такого рода мужских словах как: «О, ты работаешь с Бабалон, поэтому тебе нужно заняться сексом со мной». И я до сих пор вижу эту чушь, которую разыгрывают мужчины-маги со сцены.⁸³

Грей критикует то, что он воспринимает как узкий и андроцентрический подход к блуду по отношению к Бабалон. Он указывает, что идея проститутки, которая принимает всех, является идеализированной концепцией, которая противоречит реальной секс-работе. Алкистис связывает идею проституции с женскими (сексуальными) различиями, а также с нерепродуктивным сексом, подчеркивая связь сексуальности с женщинами, открывающими свой собственный язык:

Тайна кроется в сексе. А женский пол особенно загадочен, потому что он трансформирует мужской пол. ... Когда женская вуаль открывается, мужчина преобразается. Что меня интересует

в мужчине и мужской сексуальной формуле, так это то, что он трансформируется из рыхлой плоти в эрегированную. Итак, у него есть это удивительное качество — быть способным быть разными, трансформироваться, но он трансформируется под ее властью. И поэтому отношения — это действительно ее сила для его преобразования. И секреты блудодеяния, если вы хотите это так назвать, блудодеяния или просто секса, и женщина, которая понимает весь потенциал секса, выходящего за рамки простого воспроизводства, «ты собираешься родить детей» и так далее. Вы исследуете аспекты секса, не связанные с деторождением, а также это... Женский мир фантазий действительно важен, и я думаю, что он еще мало изучен. Мы видим все остальное, кроме нашего собственного внутреннего мира, и теперь нам действительно необходимо исследовать эти внутренние фантастические миры. Потому что это мир, который мы затем воплощаем в жизнь через нашу культуру, через наш способ одеваться или представлять себя или то, что мы делаем или что мы создаем. Что вызывает трансформацию, будь то мужской пол, пенис, фаллос или культура в целом. Речь идет об извлечении из этого колодца, который для меня ведет к сексу.⁸⁴

Алкистис подчеркивает связь между нерепродуктивной женской сексуальностью и стремлением женщины исследовать свой внутренний мир. По ее мнению, сексуальность дает женщинам доступ к творчеству, что позволяет изменить сексуальные отношения и культуру в целом.

В моем разговоре со Стивом и Эш я очень подробно остановилась на теме священной проституции и секс-работы, которые связаны с Бабалон. Стива и Эш отчасти сблизил общий интерес к священной сексуальности и священной проституции. Примерно в то время, когда Эш и Стив начали диалог, Эш читал/а миф о Марии Магдалине — священной шлюхе. Когда Стив и Эш начали обсуждать эту тему, Стив упомянул о своем служении Бабалон, что вдохновило Эш на дальнейшее изучение этого символа. Сегодня Эш связывает свою профессиональную работу сексолога и бодиворк-тренера с идеей священной проституции:

Некоторые из моих занятий ... могут считаться проституцией только по определению закона, и в основном потому, что я прикасаюсь к гениталиям и совершаю пенетрацию, и поэтому я занимаюсь проституцией независимо от цели и от того, на что это похоже... Но в то же время я не думаю, что для знакомства с концепциями священного блуда и священной проституции на самом деле необходимо использовать юридическое определение проституции.⁸⁵

По словам Эш, священная проституция не обязательно предполагает физические половые акты или денежную компенсацию. Напротив, она подразумевает открытость, принятие, восприимчивость и любовь, которые способствуют исцелению и росту себя и других:

Идея, которая мне действительно нравится, — это концепция сердца шлюхи — в основном это подход к миру или ко всем и каждому, кого вы встречаете, с точки зрения открытости и любви. Но не только в дурацком определении любви на поздравительной открытке, но и в таком смысле: «Я действительно могу видеть тебя и принимать тебя таким, какой ты есть, и я действительно могу быть с тобой и действительно стараться способствовать твоему росту», даже если на мгновение, или попытаться установить действительно уникальные и близкие отношения с людьми. И это невероятно греховно [смеется] и радикально в этой культуре, и это также трудно, и, конечно, я не делаю это все время ни в коем случае, но это то, что, по крайней мере, я считаю действительно фундаментальным для подхода к священной проституции, священному блуду, как бы вы это ни называли. Это открытость и, может быть, еще и доступность. Но это также признание собственного суверенитета и собственной способности устанавливать границы. Часто ... существует идеализированная концепция: «Давайте будем открыты, чтобы заниматься сексом с кем угодно или любить любого, кто встречается, кто выражает желание», и я думаю, что это прекрасно. Действительно прекрасная, идеализированная концепция, но не обязательно реалистичная [смеется].⁸⁶

Подобно Грею, Эш подчеркивает, что идея священной проститутки как «имеющей секс с кем угодно и любящей кого угодно» не обязательно осуществляется, и они связывают концепцию сердца шлюхи с наделенным властью и вовлеченным воплощением любви, сексуальности и эротизма. Эш отмечает, что и они со Стивом стремятся подражать этой концепции и постоянно работают, чтобы принести исцеление и сексуальное пробуждение в мир. В ходе обсуждения мы подошли к теме священной проституции в древности:

СТИВ: Идея священной проституции — безусловно, ведутся споры относительно исторической достоверности того, как это работало, но идея...

ЭШ: Но есть, по крайней мере, мифологическая точность. Мифологически она существует уже давно, независимо от того, был ли это исторический прецедент или нет.

СТИВ: Но по сути это тот, кто предлагает не просто сексуальный опыт, но духовный и сексуальный опыт в обмен на какую-то компенсацию. И я определенно думаю, что это важная часть — предложение духовного и сексуального опыта и инициации почти действительно очень действенно и может быть чрезвычайно исцеляющим. А также идея компенсации — это способ сказать, что это что-то ценное, это то, что уважают, это то, что на самом деле ... имеет смысл.

ЭШ: И необходимость.

СТИВ: И это придает ему силу. И я думаю, что это одна из главных причин того, почему проституция так деградировала, стала

такой опошленной вещью — попытка лишить этот опыт ценности. И я думаю, что работа с Бабалон действительно... Священный аспект проституции призван помочь людям вновь пробудить свою священную сексуальную суверенность и свой собственный опыт.⁸⁷

Хотя и Стив, и Эш отмечают, что священной проституции, возможно, не существовало в древности, они справедливо отмечают ее долговечность как культурной конструкции. Подобно Меретрикс, Грейуокер, Грею и Хотчкисс-Найвз, Стив подчеркивает, что священная проститутка предлагает сексуальный опыт с потенциальной иницирующей и исцеляющей силой. Независимо от метафорических аспектов концепции, Эш отмечает, что Бабалон всячески связана с секс-работницами:

Есть аспект Бабалон, который, как мне кажется, связан со всеми шлюхами сплошь и рядом, включая тех, кого принуждают к проституции, кто является жертвами секс-траффикинга и т.д., и вплоть до занятия проституцией, будучи в независимом положении. Она связана со всеми, кто выполняет эту работу. Потому что секс-работа, безусловно, также соответствует тем же принципам, о которых мы говорили, она девиантна и греховна. И особенно это касается людей, занимающихся секс-работой, потому что они активно хотят этого, а не принуждаются к ней, которые говорят правительству и тому подобному «пошли на х**» [смеется], что очень мощно и сильно.⁸⁸

Эш подчеркивает, что Бабалон неотъемлемо связана со всеми формами секс-работы через то, что он/а считает греховным по сути. Таким образом, концептуализация Бабалон Стива и Эш явно отличается от интерпретаций некоторых других современных оккультистов — как это было особенно показано в предыдущей главе — которые стремятся гармонизировать образы девственницы и шлюхи через Бабалон и Деву Марию. Для Стива и Эш Бабалон ассоциируется не только с парияподобными женственностями; они постулируют внутреннюю связь между богиней и контргегемонистскими гендерными и сексуальными модальностями, включая трансгендерность, БДСМ и секс-работу.

В магических записях Мишлен Линден авторка подробно останавливается на символике блудодеяния Бабалон. Линден пишет, что Бабалон не становится «зависимой от какого-либо одного человека» и не путает смертного любовника с источником магической силы, а вместо этого «любит всех» и не придерживается иллюзий «одного источника». Действовать как священная шлюха означает поддерживать свои сексуальные магические отношения, посвященные «тому, что лежит за пределами», позволяя «силам ... входить, изменять, превращать в более великое существо». Чтобы сделать это, пишет Линден, Бабалон должна «пожертвовать драгоценной духовной близостью: личной любовью».⁸⁹ Линден признает, что это жертвоприношение дорого обходится, говоря о рисках тесной работы с партнером, поскольку можно впасть в «мирскую» любовь, увидев в нем «бога вне

ритуала». Чтобы избежать этой опасности, подчеркивает Линден, нужно быстро «выбрать другого», чтобы доказать, что объект любви не является смертным партнером. Она заключает: «Окружающие назовут вас шлюхой, и это совершенно правильно! Но ты — Священная Блудница».⁹⁰ Таким образом, Линден истолковывает священный блуд Бабалон как противоположный моногамии.

Права секс-работниц и одухотворенный блуд

Многие из оккультистов, цитируемых в этой главе, придерживаются понятий блудодеяния или проституции в отношении Бабалон. Во время своего исследования я встретила ряд людей, которые идентифицируют себя как настоящих или бывших секс-работниц с опытом работы в качестве проституток, доминатрикс или актрис «фильмов для взрослых», и которые рассматривают эту практику как часть своего почитания Бабалон. Таким образом, интерпретации богини представляют собой символическую структуру для смыслообразования в жизни некоторых современных секс-работниц. Хотя мои информанты толкуют эту концепцию по-разному на уровне буквального акцента на коммерческом секс-бизнесе, похоже, никто не рассматривает священную проституцию просто как получение денег за секс. Существует идея взаимосвязи сексуальности и духовности. Некоторые критикуют законодательство по борьбе с проституцией и негативное восприятие секс-работниц. Эти рассказы указывают на историческое изменение понимания блудодеяния. Долгое время проституция считалась ремеслом (иногда временным), и в конце девятнадцатого века проститутка все чаще рассматривалась как особый тип женщин.⁹¹ В позднем современном оккультизме проститутка еще больше превращается в магический путь. Хотя «одухотворенное» понимание блудодеяния очевидно в историческом дискурсе Бабалон, начиная с Кроули, интерпретации священного блудодеяния в современных исходных материалах в большей степени опираются как на старые мифы о священной проституции в древности, так и на более поздние их интерпретации. Эти понятия не являются уникальными для дискурса Бабалон; напротив, на мой исходный материал, похоже, повлияли более широкие дискуссии о священной проституции в альтернативной духовности, неоязычестве и женской духовности.⁹² Культуролог Ли Гилмор помещает движение вокруг священного блуда на пересечение движения за права секс-работниц, радикальных феминистских представлений о секс-работе и духовности богини.⁹³

Опыт секс-работы не универсален, он опосредован, в частности, пересечением расы, класса и гендера.⁹⁴ Священная проститутка в позднем модернизме, которая называет себя священной шлюхой, как правило, является белой, представительницей среднего класса и начитанной женщиной, опираясь на сравнительную историю и мифологию, чтобы осмыслить священную проституцию.⁹⁵ Это в значительной степени репрезентативно для людей, с которыми я разговаривала по этим вопросам, а также отражает неоязыческую и оккультную среду. Хотя я не пытаюсь сбрасывать

со счетов опыт священной секс-работы как исцеляющий и преобразующий, акцент в моем исходном материале на социально и духовно полезные аспекты секс-работы отражает в целом высокообразованный и, по крайней мере, культурно (если не всегда экономически) средний классовый уровень современной оккультной среды. Для более социально неблагополучных групп секс-работниц этот аспект может быть менее важным, чем конкретные экономические потребности. Тем не менее, поиск духовного смысла и столь необходимого дохода в секс-работе, конечно, не исключают друг друга. Обсуждение этих вопросов с более широкой и более разнообразной в социально-экономическом отношении группой людей могло бы породить другие взгляды на взаимосвязь сексуальности, экономики и духовности. Это также могло бы пролить дополнительный свет на смысловое значение трансгендерных секс-работниц, чья уязвимость перед дискриминацией на работе и сексуальным насилием может сделать такой символ, как Бабалон, особенно убедительным.

Опираясь на радикальные в отношении секса феминистские аргументы, некоторые активистки со стороны секс-работниц утверждали, что секс-работа бросает вызов концепциям женской сексуальности как моногамной и репродуктивной.⁹⁶ Однако гендерное неравенство, возможно, следует принимать во внимание при рассмотрении эмансипационного потенциала тропа священной шлюхи. Примечательно, что количественный обзор современного ОТО, который был проведен Чаппеллом, показывает, что оплата секса гораздо более распространена среди телемитских мужчин, чем среди женщин, тогда как женщины значительно чаще сообщают, что им платили за секс.⁹⁷ Это согласуется с моими собственными наблюдениями в телемитской среде; я не разговаривала ни с одним трансгендерным мужчиной, который идентифицирует себя как нынешний или бывший секс-работник. Дискурс священной проституции также опирается на такие аспекты гегемонистской женственности, как забота, ориентированность на услуги и сексуальную доступность. Хотя идея священной проституции может предложить модель принимающего сексуального суверенитета в сочетании с духовным авторитетом, не ограничивающимся только женщинами, идеализация священной шлюхи как абстрактного понятия может затмить гендерное неравенство, формирующее ландшафт современной секс-работы.

Бабалон и женская сексуальность: немного размышлений

Женская сексуальность заняла проблемное положение в западной современности, представляя собой поле битвы феминистской политики. Иригарей утверждает, что фаллоцентрическая культура лишает женщин доступа к желанию и сексуальному удовольствию, которые истолковываются как мужские свойства; ожидается, что женщины будут служить пассивными, красивыми и соблазнительными объектами мужских желаний. Иригарей указывает роли матери, девственницы и проститутки как женские

позиции, идеализирующие ценности, которые фаллоцентрическая культура превозносит в женской сексуальности: уступчивость и покорность мужскому желанию, не требуя удовольствия для себя.⁹⁸ Иригарей отмечает, что эта концепция надлежащей женской сексуальности сводит женщин к объектам в обмене между мужчинами, а не к желающим субъектам в самих себе.⁹⁹ Шипперс также замечает, что в сексуальном плане (гегемонистская) «маскулинность определяется как желание женского объекта, а женственность как объект мужского желания».¹⁰⁰ Женственность, проявляющая активное сексуальное желание и напористость — не в последнюю очередь, если это желание ориентировано на другие женственности, — рискует оказаться маргинализованной как парияподобная, поскольку она угрожает гегемонистской иерархической комплементарности мужского и женского начал, присваивая характеристики, приписываемые маскулинности.

Женственности-изгои, возможно, особенно «шлюха», занимают центральное место в современном дискурсе Бабалон, в котором подобные термины сформулированы как обозначения положения желающего женского субъекта. Стратегически и рефлексивно эзотерики, обсуждаемые в этой главе, относят их к понятию желающего женского субъекта, угрожающего устоявшимся гендерным нормам. Бабалон связана с агрессивным женским желанием и поиском сексуального удовольствия за пределами репродуктивной романтической моногамии, и дискурс вокруг богини указывает способы представления и проживания желающей женской субъектности, которая не поддерживает иерархические и комплементарные отношения между мужественностью и женственностью. Как и в историческом дискурсе Бабалон, блуд богини понимается положительно. В отличие от того, как Иригарей интерпретирует женскую субъектную позицию «проститутки» в обществе в целом, блуд в современном дискурсе Бабалон (заново) интерпретируется как означающий женскую сексуальную суверенность или отказ служить товаром. Хотя некоторые из тех, с кем я говорила, отметили, что эта идея сама по себе может быть связана с ожиданиями женской сексуальной доступности, эти комментарии свидетельствуют об изменениях в дискурсе Бабалон, где объективация женских тел теперь признана проблематичной наряду с проблемами сексуального подавления.

Важной темой моего исходного материала является идея пост-языческого подавления сексуальности в целом и женской сексуальности в частности. Часто утверждается, что женская сексуальность демонизировалась патриархальными религиозными силами в попытке ослабить ее силу, и, таким образом, женское сексуальное освобождение приписывается социально и духовно освободительному потенциалу. Независимо от того, является ли это прямым влиянием или нет, существуют явные параллели с секс-позитивными или секс-радикальными феминистскими идеями.¹⁰¹ Дискурсивная связь между богинями и женским сексуальным освобождением является яркой темой во многих выдающихся неоязычных работах, хотя современный дискурс Бабалон отличается от них, фокусируясь на непристойной, жестокой и «фаллической» женственности блудницы Бабалон. Как и телемитская среда в целом, дискурс Бабалон, похоже, имеет более позитивное

отношение к БДСМ, что свидетельствует о более сильном влиянии секс-радикального феминизма.¹⁰²

Нарративы о повсеместном подавлении женской сексуальности в дискурсе Бабалон в некоторой степени маргинализируют расовое и классированное неравенство между женщинами. Чувство освобождения, которое испытывают некоторые женские субъекты, стратегически идентифицирующие себя со стереотипом «плохая девочка», возможно, зависит от того, что изначально им приписывались респектабельность и скромность. Таким образом, способность действовать как невозмутимый субъект сексуального желания определяется расой и классом, а также гендером.¹⁰³ Интерсекциональная феминистская теоретик белл хукс подчеркивает, что «социально сконструированный образ невинной белой женственности опирается на продолжающееся производство расистского/сексистского сексуального мифа о том, что черные женщины не невинны и никогда не могут быть невинными». Хукс утверждает, что расистская гиперсексуализация означает, что «цветные» женщины не могут так легко «публично “работать” образом ... невинной женщины, осмеливающейся быть плохой».¹⁰⁴ Обеспокоенность хукс перекликается с недавними феминистскими дебатами о респектабельности и женской сексуальности, а также о том, как расовые и классовые привилегии влияют на способность женщин стратегически взаимодействовать с женственностью-изгоем шлюхи.¹⁰⁵

Однако важно отметить, что другие «цветные» феминистки критиковали опасения по поводу респектабельности, утверждая, что повышенная уязвимость «цветных» женщин перед сексуальными домогательствами и насилием дает дополнительный импульс для деконструкции сексуального целомудрия как женского идеала, предполагая, что эротизм может функционировать как источник расширения прав и возможностей перед лицом расизма и сексизма.¹⁰⁶ Более того, ощущение того, что религиозная добродетель идет вразрез с сексуальными желаниями, может быть очень реальным и болезненным опытом.¹⁰⁷ Отказ от беспокойства по поводу женской сексуальной активности как тривиального, рискует воспроизвести распространенный стереотип о том, что женственность сама по себе тривиальна или что сексуальное желание и удовлетворение менее важны для женщин. Более того, это натурализует андроцентрическую позицию, которая принимает как должное свободу проявлять агрессивное сексуальное желание.¹⁰⁸ Женщины, гомосексуалы и транссексуалы не свободны от угрозы и реальности сексуального насилия, и их идентификация с сексуализированными женственностями-изгоями может функционировать как форма несоблюдения представлений о женской ценности, зависящей от целомудрия. В то время как опыт сексуального ограничения и освобождения определяется пересечением классов и рас, помимо гендера, формулирование новых способов проявления сексуальности не следует рассматривать как нарциссическое стремление по сравнению с более серьезными проблемами.

Современный дискурс Бабалон дестабилизирует иерархическую привилегию моногамных, некоммерческих групп как наиболее естественной и законной формы сексуального самовыражения, переоценивая немонога-

мию, коммерческий секс и БДСМ как законные и духовно значимые. Однако переоценка негегемонистских сексуальных практик не дестабилизирует автоматически гегемонистские представления о женской сексуальности; иерархическое расслоение половых актов аналитически отличается от гендерного порядка, и оспаривание первого не обязательно искажает второй.¹⁰⁹ Многие из оккультистов, цитируемых в этом исследовании, подчеркивают гетеросексуальную динамику в интерпретации Бабалон в контексте сексуальной магии. Значительная часть женщин-эзотеристов, с которыми я разговаривала во время проведения своего исследования, истолковывают свое отношение к Бабалон в терминах идентификации, в то время как практикующие, идентифицированные мужчинами в контексте сексуальной магии, более склонны истолковывать свои отношения к богине с точки зрения различия и стремления к другому. Однако это не всегда так, как показывает управляемая женская квир медитация Лу Хотчкисс-Найвз. Возросшие гендерно-критические дебаты в Телеме и растущая заметность женщин-эзотеристов как производителей идеологии в дискурсе Бабалон совпали с усилением акцента на сексуальной суверенности и развитием жанра оккультных работ и дискуссий, сосредоточенных на женской сексуальности и магии, которые отходят от воплощенного опыта женственности. В следующей главе мы более полно исследуем воплощение женственности в дискурсе Бабалон, сместив акцент со слов на ритуал.

Примечания

1. Cp. Irigaray, *This*; Willey, "Constituting".
2. Представления о сексуальном освобождении, переплетенном с женской эмансипацией, занимают видное место в различных формах феминистского неоязычества, а также в некоторых группах женского духовного движения. Salomonsen, *Enchanted*; Kathryn Rountree, *Embracing the Witch and the Goddess: Feminist Ritual-Makers in New Zealand* (London; New York: Routledge, 2004); Raivio, *Gudinnefeminist*. Это перекликается с движением священной сексуальности. Дискурс священной проституции (см. далее в этой главе) является примером. См. например: Fedele and Knibbe, "From Angel".
3. Williams, "Feminist", 169.
4. Там же.
5. Там же, 170.
6. Можно провести параллели с более широкими неоязыческими и женскими духовными движениями. См. например: Christ and Plaskow, *Womanspirit*; Daly, *Gyn/Ecology*; Starhawk, *Spiral*.
7. Williams, *Woman*, 25.
8. Там же.
9. См. обсуждение интервью с Мэри, Стивом и Эш. См. также Schreck and Schreck, *Demons*, 28; Grey, *Red*; Peter Grey, *Apocalyptic Witchcraft* (London: Scarlet Imprint, 2013).
10. Williams, *Woman*, 41.

11. Williams, "Feminist".
12. Soror Syrinx, *Scarlet Grimoire*, 47.
13. Soror Syrinx, *Silver Star*, 61.
14. Soror Syrinx, *Scarlet Grimoire*, 46.
15. Эш, интервью, 2015 г.
16. См. Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion* (New Haven; London: Yale University Press, 1976), 55–63; Campbell, *Hero*, 87–90; Janet and Stewart Farrar, *The Witches' Goddess* (Blaine, WA: Phoenix Publishing, 1987), 104–111; Luhrmann, *Persuasions*, 102–103.
17. Стив, интервью, 2015 г.
18. Стив и Эш, интервью, 2015 г.
19. Ср. Rubin, "Thinking".
20. Grey, *Red*, 10–29.
21. Там же, 86.
22. Там же, 77–84.
23. Там же, 83.
24. Например, там же, 114, 116–117, 153.
25. Там же, 216.
26. Там же, 203–208.
27. Morris, "Warrior", 159.
28. Schippers, "Recovering".
29. Morris, "Warrior", 159.
30. Там же, 161.
31. Там же, 162.
32. Там же, 163.
33. Там же.
34. Там же, 166.
35. Там же, 163.
36. Там же, 161.
37. Hotchkiss-Knives, "Watch", 144.
38. Там же, 137.
39. Там же, 144.
40. Там же, 150.
41. Там же, 143.
42. Там же, 144.
43. Там же, 145.
44. Там же.
45. Там же, 146–147.
46. Там же, 148.
47. Там же, 150.
48. Там же, 151.
49. Там же. Выделено в оригинале.
50. Там же.
51. Там же.
52. Cvetkovich, "Receptivity".
53. Алкистис Димех, интервью, 2016 г.

- 54.Алкистис Димех, интервью, 2016 г.
- 55.Алкистис Димех, интервью, 2016 г.
- 56.Алкистис Димех, интервью, 2016 г.
- 57.См. главу 2.
- 58.Это можно противопоставить описанию Фидель и Книббе современных паломников Магдалины, которые истолковывают женскую сексуальность как исцеляющую, любящую и сострадательную. Fedele and Knibbe, "From Angel".
- 59.Это можно противопоставить неоязыческим дискурсам, ориентированным на богинь. Asa Trulsson, *Cultivating the Sacred: Ritual Creativity and Practice among Women in Contemporary Europe* (Lund: Lund University, 2010).
- 60.Kraig, *Modern Sex Magick*, 346.
- 61.Chen, "Failed", 15.
- 62.Эрика М Корнелиус, интервью, 2014 г.
- 63.Эрика М Корнелиус, интервью, 2014 г.
- 64.Эрика М Корнелиус, интервью, 2014 г.
- 65.Подобные идеи отражены в Cornelius, "Women's".
- 66.Kirsten Brown, "Every Time You Play the Red", в *Women's Voices in Magic*, под ред. Brandy Williams, 114–118 (Stafford: Megalithica Books, 2009).
- 67.Ср. Fedele and Knibbe, "From Angel".
- 68.Brown, "Every Time".
- 69.Urban, *Magia*, 265.
- 70.Ср. Schippers, "Recovering".
- 71.Schreck and Schreck, *Demons*.
- 72.Magdalene Meretrix, "In Nomine Babalon: Sacred Whoredom in a Thelemic Context", *Heathens Lair*, 1999, <http://heathenslair.tripod.com/id52.html> (на 16 октября 2017 г.).
- 73.Meretrix, "In Nomine".
- 74.Там же.
- 75.Greywalker, "Notes".
- 76.См. главу 6. Raven Greywalker, "Sado-Masochistic Ritual in a Thelemic Context", *Necronomi.com*, <http://www.necronomi.com/magic/hermeticism/sandm.txt> (на 4 марта 2017 г.).
- 77.Greywalker, "Notes", 25.
- 78.Там же, 26.
- 79.Там же, 27.
- 80.Hotchkiss-Knives, "Watch", 145.
- 81.Grey, *Red*.
- 82.Там же, 204–205.
- 83.Питер Грей, интервью, 2016 г.
- 84.Алкистис Димех, интервью, 2016 г.
- 85.Эш, интервью, 2015 г.
- 86.Эш, интервью, 2015 г.
- 87.Стив и Эш, интервью, 2015 г.
- 88.Эш, интервью, 2015 г.
- 89.Linden, "Garden", 84.

90. Там же, 97.
91. Cp. Walkowitz, "Male".
92. См. Barbara G. Walker, *The Woman's Encyclopaedia of Myths and Secrets* (San Francisco: Harper & Row, 1983); Nancy Qualls-Corbett, *The Sacred Prostitute: Eternal Aspect of the Feminine* (Toronto: Inner City Books, 1988); Diane Darling, "Agents of Aphrodite: In Her Majesty's Sacred Service", в *Green Egg Omelette*, под ред. Oberon Zell (Franklin Lakes, NJ: New Page Books, 2009), 236–240; Cosi Fabian, "The Holy Whore: A Woman's Gateway to Power", в *Whores and Other Feminists*, под ред. Jill Nagle (New York: Routledge, 1997), 44–54; Ellen Evert Hopman and Lawrence Bond, *People of the Earth: The New Pagans Speak out* (Rochester, VT: Destiny Books, 1996), 140–151; Laurelei Dabriel, *In Her Service: Reflections from a Priestess of Aphrodite* (n.p.: Magic Woods Publishing, 2007); Raven Kaldera, *Hermaphroditities: The Transgender Spirituality Workbook* (Hubbardston, MA: Asphodel Press, 2008), 72–74. Связь между священной проституцией и неоязычеством обсуждается в Marguerite Johnson, "Drawing down the Goddess: The Ancient (Female) Deities of Modern Paganism", в *Handbook of Contemporary Paganism*, под ред. Murphy Pizza and James R. Lewis (Leiden: Brill, 2009), 329–330; Chas S. Clifton, "Sex Magic or Sacred Marriage? Sexuality in Contemporary Wicca", в *Sexuality in New Religious Movements*, под ред. Henrik Bogdan and James R. Lewis (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 160.
93. Lee Gilmore, "The Whore and the Holy One: Contemporary Sacred Prostitution and Transformative Consciousness", *Anthropology of Consciousness* 9, no. 4 (1998): 1–14. Cp. Nagle, *Whores*; Rubin, "Thinking".
94. См. Cymene Howe, Suzanna Zaraysky, and Lois Ann Lorentzen, "Devotional Crossings: Transgender Sex Workers, Santisima Muerte, and Spiritual Solidarity in Guadalajara and San Francisco", в *Religion at the Corner of Bliss and Nirvana. Politics, Identity, and Faith in New Migrant Communities*, под ред. Lois Ann Lorentzen, Joaquin Jay Gonzalez III, Kevin M. Chun, and Hien Doc Du (Durham and London: Duke University Press, 2009), 3–38; Jill Nagle, "Showing Up Fully: Women of Color Discuss Sex Work. Blake Aarens, Hima B. Gina Gold, Jade Irie, Madeleine Lawson, and Gloria Lockett. Moderated by Jill Nagle", в *Whores and Other Feminists*, под ред. Jill Nagle (New York: Routledge, 1997), 195–209; Siobhan Brooks, "Dancing towards Freedom", в *Whores and Other Feminists*, под ред. Jill Nagle (New York: Routledge, 1997), 252–255.
95. Cp. Fedele and Knibbe, "From Angel"; Gilmore, "Whore".
96. Cp. Nagle, *Whores*.
97. Chappell, "Sexual Attitudes".
98. Irigaray, *This*, 186–187.
99. Там же, 187.
100. Schippers, *Beyond*, 38.
101. Например, Lorde, "Uses of the Erotic".
102. Cp. Mueller, "If All Acts"; Jo Pearson, "Embracing the Lash: Pain and Ritual as Spiritual Tools", *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 23 (2011): 351–363.

103. Cp. Skeggs, *Formations*; Juana Maria Rodriguez, "Queer Politics, Bisexual Erasure: Sexuality at the Nexus of Race, Gender, and Statistics", *Lambda Nordica* 21, no. 1–2 (2016): 172–173; Finley et al., "Introduction"; Schippers, *Rockin'*, 125–127.
104. hooks, "Madonna", 159–160.
105. Например, Bonnie J. Dow and Julia T. Wood, "Repeating History and Learning from It: What Can SlutWalks Teach Us about Feminism?", *Womens Studies in Communication* 37, no. 1 (2014), 22–43. Cp. Stinson, "Afro-American".
106. См. например: Lorde, "Uses of the Erotic"; Anzaldua, *Borderlands*.
107. Cp. Sonya Sharma, "When Young Women Say 'Yes': Exploring the Sexual Selves of Young Canadian Women in Protestant Churches", в *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*, под ред. Kristin Aune, Sonya Sharma, and Giselle Vincett (Aldershot: Ashgate, 2008), 71–82.
108. Cp. Linda Woodhead, "Because I'm Worth It': Religion and Women's Changing Lives in the West", в *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*, под ред. Kristin Aune, Arvind Sharma, and Giselle Vincett (Aldershot: Ashgate, 2008), 149–150.
109. Rubin, "Thinking".

Глава 11

Владение и отчуждение

Воплощение, экстаз и эротическое разрушение

Будь ты натурал, гетеро или би — как разжечь интерес богини? Как разжечь ее фантазии?.. Как привлечь ее внимание? Как заставить ее хотеть войти в меня, чтобы показать мне, что она чувствует? Знаешь, у меня в плоти что-то вроде опьянения, и... когда она во мне, ощущения качественно иные. Это просто сплошное опьянение. Измерения открываются, и глубина физического опыта выходит за пределы времени и пространства. Это даже не выходит за пределы моего физического тела, но истинная природа этого становится очевидной для меня.

Слова эпиграфа принадлежат танцорше, хореографке и писательнице Алкистис Димех. Они относятся к ее воплощенному опыту контакта или общения с божественностью, а точнее, к тому, что она может сделать, чтобы заставить Бабалон захотеть войти в нее, таким образом, позволяя Алкистис испытать в своем собственном теле то, что чувствует богиня.¹ Алкистис описывает Бабалон как желающую наблюдательницу, чье присутствие в теле Алкистис концептуализируется как «полное опьянение», которое ощущается «качественно отличным» от ее мирского сознания. Ее слова подчеркивают повторяющуюся тему как письменных, так и устных источников для этого исследования, а именно опыта тела — и особенно женского тела — говоря словами Хью Б. Урбана, как «высшего средства религиозного экстаза или духовного освобождения».² Таким образом, в этой главе будет проанализировано, как «бабалонское» тело создается и гендеризируется в эзотерическом ритуале. Это влечет за собой тщательное изучение того, что современные эзотерики привлекают и воплощают Бабалон в ритуалах и как это соотносится с представлениями о женственности. Я рассмотрю тело как социально созданную сущность, которая материализуется с помощью гендерных технологий.

В этой главе мы отойдем от подхода предыдущих глав и проанализируем четыре ритуала, сосредоточенных вокруг Бабалон. У меня не было возможности участвовать в каких-либо ритуалах, явно ориентирован-

ных на Бабалон, во время моей полевой работы, и поэтому мое обсуждение будет в первую очередь основано на письменных и устных отчетах о четырех ритуалах, которые различаются степенью конфиденциальности и взаимодействия с телом и чувственным опытом. Анализ ритуалов в текстовой форме имеет очевидные недостатки и создает проблемы для интерпретации. Существует множество аспектов ритуала, которые теряются, если полагаться на словесные описания, включая, помимо прочего, тон голоса, запахи, движения и вкусы, незнание которых может привести к упущению ключевых аспектов анализируемого ритуала. Поскольку участие, однако, не было возможным ни в одном из ритуалов, обсуждаемых здесь, и, учитывая важность практической магии для современного дискурса Бабалон, я, тем не менее, считаю неизбежно ограниченную форму анализа ритуалов как текста более предпочтительной, чем полное исключение ритуалов из обсуждения.

Ритуал 1. «Шествие Бабалон» Аиши Кадииши

Как обсуждалось ранее, несколько респондентов и эзотерических авторов постулируют Бабалон и Алую Женщину как символы, представляющие более свободный взгляд на женственность, чем тот, который предлагается авраамическими религиями, с потенциалом преодолеть дихотомии, такие как девственность — шлюха. Эта точка зрения отражена в «Шествии Бабалон: Эволюция Богини через Эоны», ритуале, написанном членом ОТО Айшей Кадииши и представленном на Телемской женской конференции 1996 года для группы женщин-участниц.³ В этом ритуале Бабалон представлена как кульминация череды трех божественных женских фигур: семитской богини Астарты, Девы Марии и, наконец, самой Бабалон, воплощенных участницами человеческого ритуала, которые по очереди обращаются к другим участникам. Ритуал представляет собой взгляд на историю, в котором дохристианская древность представляет собой более свободное понимание человеческой и особенно женской сексуальности. Кульминацией ритуала является чувственная управляемая медитация, в которой участницы идентифицируют себя с божественным женским началом как Бабалон, и представляют себя как рождающие свои более сильные, подобные Бабалон «я».

Сначала к участницам обращается Астарта. Она одета в «свободную струящуюся мантию или платье в древнем стиле» и несет «змею в одной руке и лотос в другой». Астарта говорит:

На заре цивилизации, когда мир был еще молод и диким, люди знали мое настоящее имя и силу. Меня звали Царица Небесная, Астарта, Анат и Иштар. И женщины также знали мои святые имена, они черпали мою силу через свои тела и передавали ее мужчинам в священных обрядах, и таким образом сообщество делалось сильным и здоровым. Я богиня восторга, и мне нравится танец жизни и смерти, который находит свое лучшее выражение в таинстве сексуальной любви. Поэтому жрицы мои были хранительницами

моей мудрости, которая есть мудрость радости тела. Люди приходили в мои храмы и поклонялись на алтарях моим жрицам, чтобы они могли узнать меня и мой танец жизни и смерти. Все акты любви и удовольствия — это мои ритуалы, и в мои дни в их выражении не было стыда.⁴

В этой части ритуала Астарта появляется как древняя богиня «восторга» и сексуальности, представленная на Земле классом жриц, которые управляли магической силой своих тел и руководили мистериями «танца жизни и смерти», который она отождествляет с «таинством сексуальной любви». Таким образом, в речи Астарты переплетаются темы сексуального экстаза и смерти, как видно из исторических источников, обсуждаемых в этом исследовании. Астарта утверждает, что ее жрицы были хранительницами ее тайн, «мудрости радости тела», и что в ее дни не было «стыда» в любви и удовольствиях.⁵ Ее заявление представляет древнюю ближневосточную культуру как сексуально раскрепощенную и характеризуется пониманием сексуальности и тела — и не в последнюю очередь женского тела — как священных источников мудрости, а Астарта рассматривается как «Царица Небес», богиня сексуального экстаза. Ее заявление о том, что «все акты любви и удовольствия — мои ритуалы» происходит от викканского «Наказа Богини»; однако линия была дополнена заключительным заявлением о том, что во времена Астарты не было «стыда» в выражении сексуальности. Тем не менее, это включение демонстрирует, что различие между оккультизмом, или Телемой, и Виккой, или неоязычеством, не является непроницаемым.

На смену Астарте приходит Дева Мария, которая носит «бело-голубое платье ... с нимбом». Сценарий ритуала гласит, что Мария стоит с опущенной в «печали и стыде» головой и сетует:

Вот! эти две тысячи лет я был изгнана и презрена людьми. Я больше не богиня, и меня лишили ритуалов любви и удовольствия. Они оставили радость моего тела и, поступив так, они оставили свои собственные тела, свои собственные храмы. Они видят во мне источник зла и стыда в мире. Потому что они связали радость моего тела с грехом и проклятием. Поэтому они теперь блуждают по земле в разлуке со мной, великой Матерью, которая есть Жизнь, но для них — мертвая Смерть. И есть еще большая пародия; даже мои дочери боятся меня, и, поступая так, они боятся источника своей силы и ненавидят свой пол. Я лучше буду блудницей, чем слабой бесполой девственницей, которой меня сделали христиане.⁶

Печальная речь Марии резко отличается от гордого заявления Астарты.⁷ В этом отрывке восход христианства отождествляется с отрицанием тела и священной силы сексуальности, а также с угнетением женщин. Обесценивание женщины и сексуальности считается взаимосвязанным, а божественное женское начало описывается как униженное

и оставленное. Мария утверждает, что из-за отрицания богини сила тела — и, следовательно, источник всей жизни — была угнетена. Из-за очернения божественного женского начала женщины отдалились от «источника своей силы» — предположительно от тела — и начали «ненавидеть свой пол». Мария заканчивает тем, что заявляет, что она предпочла бы быть блудницей, чем «слабой бесполой девственницей». Таким образом, Дева Мария концептуализируется как богиня, которую критикуют и унижают из-за женоненавистничества и негативного отношения к сексуальности и телу, которые приписываются христианству. Вместо того чтобы восприниматься как совершенно другая фигура, чем Астарта, она сконструирована как божественное женское начало, рассматриваемое и воспринимаемое в соответствии с патриархальными, монотеистическими нормами.

Марию сменяет Бабалон. Преднамеренный контраст между Бабалон и двумя предыдущими женскими фигурами иллюстрируется ее одеждой; вместо струящейся мантии в «древнем стиле» или вуали и ореола, Бабалон носит красный парик и семиконечную звезду, а также красный бюстгалтер и подвязку, туфли на высоких каблуках и чулки. В отличие от царственной мантии Астарты и скромного платья и вуали Марии, провокационный наряд Бабалон одновременно демонстрирует современность и безудержную женственность, а также то, как божественная женственность возникла из столетий клеветы в непримиримо сексуальной и греховной форме. Ее речь представляет собой воинственное, торжествующее и революционное явление богини, которая начинает:

Я Грааль и Слава. Я Мать мерзостей. Я та, кого вы называете законом, а они назвали беззаконием. В моем имени дана вся сила, потому что я БАБАЛОН. Я отдала себя всему живому, и моя слабость подчинила их силу. Я достигла союза Единого со Многими. И в этом союзе я поняла, поэтому меня зовут Пониманием. Я пламя и топливо, которое зажжет устаревшую Эпоху.⁸

Этот отрывок торжественный по тону и имеет явные параллели с языком 12-го Этира «Видения и Голоса».⁹ Бабалон изображает себя мятежной богиней; она отождествляет себя с «Законом» — предположительно, с Законом Телемы — что означает, что она отождествляет себя с принципом «Делай, что твоей воле надлежит — быть всецело Законом». Однако она утверждает, что посторонние сочли этот закон «беззаконием». Богиня продолжает воодушевлять участников:

Послушайте меня, дочери мои, наше время близко. В небе вспыхивает новая звезда. Это моя звезда. ... Я приказываю вам водружить ее на свои кроваво-красные знамена, выступить в радости и победе [sic]. Вы, мои дети, свободные, дикие и необузданные. Вы, ходящие по земле на заре Нового Эона. ... Мы будем смеяться и танцевать, когда умирающий бог рассыпется и падет в пепельную кучу, и наш смех будет смехом блудниц в доме блуда. Напивайтесь вином блудодеяния моего, дочери мои, напивайтесь

им. Пусть мои поцелуи расточаются до смерти. Ты будешь процветать в моей силе и во имя мое: БАБАЛОН. Тебе достаточно лишь позвать меня, и я приду к тебе и наполню тебя своей Силой и Огнем, моя страсть и сила будут окружать и вдохновлять тебя, мой голос будет судить народы, и я лягу со всеми Королями земли, потому что нет другой женщины, подобной БАБАЛОН.¹⁰

Этот отрывок более или менее дословно заимствует несколько строк из Liber 49 Парсонса, а также из 12-го Этира «Видения». Параллели с писаниями Парсонса особенно сильны в отсылках на кроваво-красные знамена, звезду, сияющую в небе, и смех Бабалон и ее дочерей, подобный смеху «блудниц в доме блудодеяний». Подобно Liber 49 Парсонса, Бабалон Айши Кадиди обращается к ее «дочерям». Однако стоит обратить внимание на тот факт, что предыдущий текст обращается к дочери богини в единственном числе, тогда как в ритуале Айши Кадиди Бабалон, кажется, обращается ко всем участникам ритуала (предположительно женского пола) как к своим потомкам. Упоминание о поцелуях богини содержит возможный подтекст необычного женского желания, которое становится все более явным по мере продвижения ритуала (см. дальнейшее обсуждение далее в этой главе). Существуют важные тематические параллели, особенно с сочинениями Парсонса, в том, что ритуал связывает божественное женское начало, такое как Бабалон, с катастрофическими социальными преобразованиями и освобождением женщин через разрушение патриархального строя.

Ритуал Айши Кадиди продолжает связь между Бабалон и женственностью-изгоем, переосмысливая слово «блудница» или его синоним «шлюха» в позитивной манере. Бесцеремонный сексуальный аспект Бабалон переплетен с ее противодействием патриархальным властным структурам, что подтверждается ее утверждением, что она и ее дочери будут созерцать смерть «умирающего бога», смеясь «смехом блудниц». Позитивное взаимодействие и сознательная идентификация с женственностью-изгоем — особенно со «шлюхой» — усугубляются провокационным нарядом Бабалон. В этом ритуале красный бюстгальтер и подвязки, высокие каблуки и яркий парик воспринимаются как облачение божества, которое явно контрастирует со скромным женственным платьем Девы Марии, которая «больше не является богиней». Таким образом, две участницы, воплощающие эти фигуры, разыгрывают своего рода инверсию раскола девственницы и шлюхи. Ритуал Айши Кадиди показывает Бабалон, проживающую форму женственности-изгоя как проявление божественного, призывая своих человеческих «дочерей» быть такими же пьяными, экстаичными и гордыми, как она. Женственность-изгой и полуодетое тело богини-блудницы рассматривается как источник силы и вдохновения для женщин в поворотный момент истории, когда ее дочери должны поместить ее символ на своих «кроваво-красных знаменах» и идти в мир. Этот аспект ритуала, кажется, вступает в интертекстуальный диалог с сотериологическим повествованием христианства, поскольку ритуал «Шествие Бабалон» сосредотачивается на дочерях богини, а не на сыне Бога.

Утверждение, что смех Бабалон и ее дочерей будет «смехом блудниц», отождествляет участников ритуала с богиней через символ женственности-изгоя. Однако ритуал дестабилизирует стереотипный бинарный образ женщины-любовницы и женщины-матери, показывая богиню-блудницу как материнскую фигуру. Ритуальный сценарий обыгрывает несколько таких дихотомий и бинарностей, описывая Бабалон как ту, кто объединяет их внутри себя. По-видимому, черпая вдохновение из стихотворения «Гром, совершенный разум»¹¹, найденного среди рукописей в Наг-Хаммади в 1945 году, Бабалон впоследствии отождествляет себя с рядом антиномий, заявляя:

Тайна Тайны, я сострадательна и жестока. Я контролирую и не поддаюсь контролю. Я Слово и Молчание. Я мать своего отца и сестра мужа. Я сила и страх. Я радость и печаль. Я союз и растворение. Я корень беззакония, но свято, свято, свято имя мое. Я выше тебя, но я всегда стремлюсь воплотиться через тебя. Я с тобой, когда ты в экстазе зовешь меня по имени. Моя мудрость — это радость и изобилие тела. Если вы хотите призвать меня, призовите меня через свои святыне ктеис. Все акты любви и вожделения — мои ритуалы. Я, я внешняя по отношению к вам, поэтому вы будете искать меня в своих телах.¹²

В этом утверждении (альтернативная) женственность Бабалон не просто эквивалентна женственности-изгоя шлюхи. Вместо этого богиня появляется как символ, охватывающий широкий спектр женственности, что указывает на видение женственности за пределами упрощенных бинарных форм. Такой способ отождествления с антиномиями можно интерпретировать как способ концептуализации безграничных возможностей, тем самым разрушая ассоциации между женственностью и, в частности, ограничивающими социальными ролями женщин. Это можно рассматривать как попытку описать (в настоящее время) неопишемое; вспоминая Иригарей, можно было бы утверждать, что это невыразимое в настоящее время понятие женственности, не определяемой фаллоцентрическими стандартами, но существующей как вещь в себе.

В своей речи Бабалон идентифицирует себя как за пределами своих человеческих «дочерей», так и внутри них, и она помещает свою силу конкретно в женское тело и репродуктивную анатомию. Таким образом, богиня инструктирует участников ритуала искать ее через свои тела, которые, таким образом, считаются главными местами мистического, экстатического опыта. Ритуал продолжается управляемой медитацией, в которой участникам предлагается искать источник своей силы в своих йони как источниках всей жизни и смерти, соединяясь со своей сексуальностью и касаясь своего тела с любовью и почтением. Бабалон провозглашает: «Священна ты дева, ты мать, ты старуха, ты шлюха, ты дева, ты королева, ты Алая Женщина». Участниц инструктируют:

Используйте свое воображение, чтобы заглянуть в природу сексуальной силы и творческой силы, которые пребывают в ва-

шем йони. Почувствуйте свою женственность и ее красоту, почувствуйте, как она раскрывается, как цветок солнцу, пышные вы или худые, высокие или низкие, темные или светлые... Не бойтесь своей силы.¹³

Участницам предлагается ласкать свое тело и осознавать себя «красивыми, сильными и желанными», одновременно направляя дыхание к своим йони. Бабалон инструктирует участниц:

Представьте себе, что каждая ласка сбрасывает пелену, которая удерживает вас от осознания вашей силы. Стремитесь к проявлению своего Алого Я, как если бы вы мечтали о возлюбленном. Ласкайте свое Алое Я, как любовника.¹⁴

В этой цитате осознание собственной близости отдельных участниц к Бабалон отождествляется с настройкой на ее сексуальную силу и самосознание, а управляемая медитация направлена на создание ощущения одновременно генерируемой и направляемой эротической и творческой энергии. Ритмичное дыхание, аутоэротическое прикосновение и сжатие анальных и вагинальных мышц используются здесь как телесные техники для настройки чувства связи участниц с их сексуальной силой. Термин «Алое Я», с которым я не встречалась в других источниках, по-видимому, используется в этом контексте для обозначения более раскрепощенной, сексуально усиленной или «бабалонской» версии самости. Предложение томиться по Алому Я и ласкать его, как любовник, создает отношения между настоящим и будущим Алым или Бабалонским Я в терминах причудливого женского круговорота желания и идентификации, где будущее Я концептуализируется как нечто внутри и вне себя. Бабалон продолжает наставлять участниц визуализировать себя детьми в их собственных утробах:

Вы едины с источником своей силы. Эту силу вы унаследовали от своей матери, которая унаследовала ее от своей матери, которая унаследовала ее от своей матери, унаследовавшей ее от матери до нее, и так на протяжении веков женщин, как факел, который передается из рук в руки в пещере; мы и наши матери с доисторических времен лелеяли цивилизацию и человеческую эволюцию. Ребенок, которым вы сейчас являетесь в своей собственной утробе, является коронованным и побеждающим ребенком вашей свободной женской силы. ... Наша сила как женщин — придавать форму силе; что может быть лучше, чем твое Высшее Я, твоя собственная звезда в твоей собственной утробе.¹⁵

В этом отрывке матка описана как источник женской творческой силы, которая отождествляется не только с биологическим материнством, но и со способностью родить новое и более сильное «я». Такое представление о матке явно расходится с пониманием женского тела или репродуктивной анатомии как недостаточной. Вместо этого женской репродуктивной

анатомии приписывается присутствие и творческая сила, которые не зависят от мужского участия, а коренятся в отношениях дочери и матери, бабушки, прабабушки и т.д., Что составляет главную точку родства и сходства, и единения с Бабалон. Ритуал завершается тем, что участницы воображают себя рождающими (и идентифицирующими себя с) своим «будущим я», прежде чем оглянуться на других участниц, увидев в них «красивых и желанных богинь, которые только что пробудились к своей силе». Сценарий ритуала заканчивается тем, что участники вместе создают *vesica piscis*, вдохновленную эпическим произведением художницы-феминистки Джуди Чикаго *The Dinner Party*.¹⁶

The Dinner Party Чикаго, созданный с помощью большого числа добровольцев, является важным интертекстом для ритуала Кадиши. Обед был оформлен в виде треугольного стола, за которым сидели 39 женских фигур из мифологии и истории. Эти женщины представляли собой своего рода трехстороннее видение истории, где каждая линия треугольника соответствовала отдельному историческому периоду. В состав вошли такие богини, такие как Иштар и Кали, и исторические личности, такие как Елизавета I, Мэри Уолстонкрафт и Соджорнер Трут. Инсталляция в значительной степени опиралась на вульвический символизм.¹⁷ Взгляд на историю, воплощенный в ритуале Айши Кадиши, аналогичен обсуждаемому в предыдущих главах, в которых дохристианская древность отождествлялась с признанием женской сексуальности как основного источника религиозной силы и творчества. Христианство истолковывается как разрушительная сила, которая одновременно маргинализирует женщин и приводит к демонизации сексуальности. Несоответствие между христианством и язычеством иллюстрируется дихотомией Девы Марии как «слабой, бесполой девственницы», с одной стороны, и Бабалон как древней, но, в то же время, современной языческой богини, с другой.¹⁸ В ритуале Кадиши Бабалон рассматривается как мощная составная фигура, объединяющая радость и изобилие в женских телах и сексуальности, и предвестница «кроваво-красной» революции, в которой «дочери» богини восстановят свою силу и соединятся со своими телами и гениталиями как священным источникам власти.

Женское тело как Бабалон, одетое так, чтобы вызывать представления о женственности-изгое, истолковывается как физическое воплощение божественности и место религиозного опыта. Управляемая медитация, сопровождаемая аутоэротическими прикосновениями, ритмичным дыханием и сжатием вагинальных и анальных мышц, уступает место тому, что, говоря словами Батлер, можно было бы понять как экстатическое — в смысле переноса за пределы ограниченного, индивидуального самоограничения, то есть опыт «бытия ... во имя другого»¹⁹, где женская сексуальная сила определяется не только как индивидуальная склонность, но и как место отношений с другими женщинами. Хотя ритуал Кадиши, по-видимому, подчеркивает биологическую интерпретацию женского различия как источника силы и творчества для женщин, бабалонское тело — как проживаемое в ритуале — материализуется с помощью «технологий женственности»²⁰, которые передают повествование о женском сексуальном угнетении и освобождении. Хотя надевание специальной одежды и дру-

гих форм украшения — часто в каббалистически или иначе доктринально значимых цветах — не является чем-то необычным в западной ритуальной магии²¹, примечательно, что ритуальное одеяние, предусмотренное для Бабалон в ритуале Кадиши, состоит из обнажающего красного нижнего белья, высоких каблуков, и красного парика. Визуально поразительная дихотомия этого наряда со скромным платьем Марии напоминает о контрасте между стереотипами «хорошая девочка» и «плохая девочка», причем последний, как указывает сама Мария, считается более раскрепощающей ролью. Хотя это ритуальное использование технологий женственности можно рассматривать как интернализацию стереотипно ориентированной на мужчин фантазии о сексуализированной гетерофеминности, в следующем разделе я приведу доводы о том, что это понимание является слишком упрощенным, игнорируя важность технологий для всех материализаций гендера, а также для ритуала в целом и маргинализации роли квир-женского желания, а также того, как женственность обсуждается, утверждается и отвергается в локальных социальных контекстах.²² В ритуале Кадиши, выполняемом исключительно женщинами, высоко сексуализированная женственность Бабалон не разыгрывается для мужского взгляда, а перформативно проживается в визуальном и телесном диалоге между участниками. Атрибуты женственности-изгоя используются для материализации женского тела как носителя женского — или, по сути, феминистского — божественного, и могут быть истолкованы как символ божественного потенциала женских тел. Однако ситуацию этого освященного женского различия можно интерпретировать как присущую «потенциальности матки».²³ В заключительной части этой главы я вернусь к проблеме биологии и технологий в концептуализации женственности.

Ритуал 2. Фрейя

Второй ритуал отличается от первого как масштабом, так и составляющими. Вместо того, чтобы исполняться на групповом мероприятии для большего количества людей, он включал только двух участников — Фрейю и Джеймса, цисгендерных женщину и мужчину, состоящих в романтических и сексуальных отношениях, — и проводился в частном порядке в доме пары.²⁴ В то время как ритуал Айши Кадиши, по-видимому, направлен на материализацию чувства близости между всеми участницами женского пола и женским божеством, таким как Бабалон, цель ритуала Фрейи и Джеймса заключалась в том, чтобы призвать богиню конкретно к Фрейе, при этом Джеймс действовал как жрец или служитель. Готовясь к ритуалу, пара построила импровизированный храм в запасной спальне, накрыв окна и задрапировав стол красной тканью, чтобы создать алтарь. Затем алтарь был украшен многочисленными предметами симпатического значения: вазами с красными розами, красными свечами, изображением семиконечной звезды Бабалон, картой вожеления из Таро Тота и бокалом красного вина.²⁵ Наконец, на алтарь возложили плетку. На угольной жаровне возжигали благовония из роз, наполняя комнату тяжелым ароматом. Участники оделись

по случаю: Фрейя надела красное платье с глубоким вырезом и повязала на пояс меч. Она нанесла тщательно продуманный макияж и красную помаду, которая, как она сообщила мне во время нашего разговора, была намеренно тяжелее, чем она обычно использовала. На ней были эффектные золотые украшения. Фрейя описывает, как отказалась от высоких каблуков, чувствуя, что они будут слишком неудобными и ограничивающими во время ритуала. Джеймс, который должен был действовать как помощник-жрец, был одет в неприметное черное.

Подчеркивая, что она решила одеться и украсить себя в качестве ритуальной подготовки к познанию себя в образе Бабалон, Фрейя согласилась с тем, что присутствие ее романтического партнера Джеймса не имело никакого отношения к ее выбору одежды. Чувствуя, что ее собственное чувство возможности воплотить богиню будет усилено ее ритуальным партнером, рассматривающим ее как таковую, и, учитывая, что ритуал сосредоточился на Бабалон как богине сексуального экстаза, Фрейя чувствовала, что быть сексуально привлекательной для своего жреца будет полезно. С точки зрения Фрейи, пробуждение чувства сексуального желания было бы полезно как для создания энергии для подпитки ритуала, так и для того, чтобы позволить ей дистанцироваться от своей неритуальной субъектности, чтобы позволить ощущение воплощенной идентификации с Бабалон. Примечательно, однако, что Фрейя сказала, что использовала женские технологии в одежде и макияже во время сольных ритуалов Бабалон как до, так и после того, что описано здесь, чувствуя, что это может быть приятно богине.

Ритуал начался с того, что пара в качестве подготовки несколько минут тихо медитировала в храме. Затем Фрейя приступила к исполнению ритуала «Звездный Рубин» Кроули, после чего Джеймс исполнил *Liber Reguli*, ритуал А.А., который Кроули описал как «заклинание, подходящее для вызова Энергий Эона Гора».²⁶ После того, как Фрейя объявила о намерении призвать Бабалон, Джеймс приступил к ритуалу очищения и освящения ее таким же образом, как это делали жрец и жрица во время гностической мессы, после чего он исполнил версию викканского пятикратного поцелуя Фрейи.²⁷ Это еще раз показывает, как современные телемиты могут быть вдохновлены современным ведьмовством или неоязычеством при разработке своей магической практики. Чтобы призвать богиню, Джеймс прочитал отрывок из Библии короля Якова, в частности из Откровения 17, а также из «Книги лжей» Кроули «Цветущая уарата».²⁸ Затем Фрейя ответила, прочитав отрывок, в котором Бабалон впервые появляется в 15-м Этире «Видения и Голоса».²⁹ Эти отрывки были выбраны в из-за их ассоциации с богиней, и в частности из-за того, что оба указывают на Бабалон как «танцующую девушку» или «танцовщицу». Значение этого выбора литургии очевидно, поскольку впоследствии Джеймс уселся на подушку на полу, а затем продолжил многократно повторять заклинание Бабалон из Кроули *Liber Samekh*, в то время как Фрейя танцевала босиком под заранее записанную ритуальную музыку на барабанах.³⁰ Фрейя, не имеющая какой-либо специальной подготовки в танцах, описывает эту последовательность как импровизационную, экстатическую и направлен-

ную на снижение ее чувства сдержанности и изменение состояния сознания, в котором она будет ощущать себя воспламененной Бабалон. Она вспоминает, как сначала чувствовала себя застенчивой и несколько скованной в своих движениях, уступая место постепенному чувству подчинения телесным ощущениям; растущее чувство оторванности от своего мирского «я»; и растущее восприятие себя как божества перед своим служителем, чье суждение о ней не имело значения. Хотя она не имела особого представления о том, как проходит время во время ритуала, позже она сообщила, что ее танец длился от 30 до 45 минут.

Когда музыка умолкла, Джеймс прочитал отрывок из 12-го Этира Кроули «Видение и Голос», а Фрейя ответила декламацией из «Гром, совершенный разум». Впоследствии Джеймс снял с Фрейи одежду и связал ей руки за спиной. Она встала на колени перед алтарем, после чего Джеймс, используя вышеупомянутый кнут, нанес ей 156 ударов по спине. Во время нашего разговора Фрейя заявила, что они с Джеймсом использовали это ритуальное применение умеренной боли как форму экстатической техники, и что цель этой практики состояла в том, чтобы генерировать дополнительную сексуальную энергию для обоих участников и усилить чувство отождествления Фрейи с Бабалон. Во время бичевания Фрейя использовала звезду Бабалон в качестве визуального фокуса. После этого пара разделила красное вино из чаши на алтаре, занялась сексом, а затем вместе молча медитировала. Во время этой медитации Фрейя описывает чувство поглощающего чувства любви, благодарности и эмоциональной разрядки, а также трепет и смирение перед величием Бабалон. Хотя Фрейя чувствовала, что богиня бесконечно величественнее, чем она сама, она описывает, что чувствовала, что могла испытать часть божества через собственное физическое тело, и особенно через экстатические переживания эйфории, любви, сексуального желания и страдания. Наконец, Фрейя снова исполнила «Звездный Рубин», чтобы завершить ритуал.

Хотя ритуал Фрейи отличается от ритуала Айши Кадииши во многих отношениях, не в последнюю очередь тем, что он выполняется в более частном контексте, у них есть сходства. Оба ритуала помещают женщину в роль Бабалон и черпают вдохновение в трудах Кроули, а также в гностическом «Гром, совершенный разум». Подобно ритуалу Кадииши, Бабалон появляется как богиня сексуальности и чувственного экстаза, а женское тело считается местом взаимодействия и взаимоотношений с божественным. Как и в ритуале Кадииши, Фрейя намеренно использовала женские технологии, такие как открытое платье, изысканные украшения и обильный макияж. Однако, в то время как ритуал Телемитского женского симпозиума был разработан для того, чтобы позволить большому количеству людей принять участие и поделиться значимым опытом, ритуал Фрейи был ориентирован на создание переживания эротического экстаза для пары, чему способствовало использование продолжительного танца и ритуальной флагелляции. Кроме того, ритуал Фрейи имел место в гетеросексуальном контексте, проводился женщиной и ее романтическим и сексуальным партнером-мужчиной и включал акт ритуального гетеросексуального полового акта. Последствия использования Фрейей технологий женственности

и их использования в гетеросексуальном контексте для концептуализации бабалонской женственности будут проанализированы в заключительной части этой главы.

Ритуал 3. Сорор Сиринкс

В ритуалах, обсуждаемых в предыдущих разделах, женское тело материализуется как жизненно важный магический инструмент, а также место экстатических взаимоотношений между женщиной-магом и богиней. Эти темы повторяются в работах Сорор Сиринкс. В своей книге *Traversing the Scarlet Path* Сиринкс рекомендует лично познакомиться с Бабалон, прежде чем заниматься сексуальной магией с партнером, и описывает ритуал поклонения, с помощью которого женщина-маг может начать физически воплощать Бабалон. Подобно ритуалу Фрейи выше, Сиринкс рекомендует своей читательнице использовать технологии женственности в качестве подготовки к ритуалу:

Украшайте себя красивой одеждой красного или пурпурного цвета и творчески подходите к макияжу. Пусть ваши губы будут рубиновыми, а глаза небесной лазурью. Затем позвольте вашим волосам свободно развеяться, пока вы добавляете последние штрихи, например, покрываете себя сверкающими драгоценностями. Я предпочитаю серебро в честь луны, но выбирайте то, что вам подходит. Наконец, вооружитесь мечом.³¹

В инструкциях Сиринкс есть параллели с подготовкой Фрейи к ее ритуалу с Джеймсом в использовании красной одежды и «креативного» макияжа, особенно красной помады и роскошных украшений. Впоследствии Сиринкс поручает своему читателю положить набор сладостей на алтарь, «чем пышнее и сочнее [sic], тем лучше», перед печатью Бабалон. Затем нужно зажечь свечи и ладан и выложить карту Вожделения Таро Тота, чтобы она была полностью видна на алтаре.³²

Сядьте и глубоко дышите. Смотрите, как раскрываются ваши чакры, материнское пламя лижет ваш позвоночник. Каждый сантиметр просыпается и взрывается энергией. Смотрите на себя как на божественную женственность. Встаньте прямо, поднимите руки.³³

Читателю предлагается процитировать отрывок из 12-го Этира Видения и Голоса. Затем Сиринкс предлагает выпить вино и поесть сладости с алтаря, наслаждаясь чувственным опытом этого действия. Сиринкс пишет: «Обратите внимание на текстуру, цвет, запах, вкус, звук потягивания или жевания, сделайте это чувственным актом. С удовольствием пробуждайте чувства».³⁴ Затем читательнице предлагается танцевать, наслаждаясь «божественным экстазом, божественным безумием» и позволяя «теплу и вину

стереть все ментальные оковы».³⁵ Подобно ритуалу Айши Кадиди, описание Сирикс переходит к своего рода управляемой медитации, в которой она описывает опыт одержимости Бабалон и растворение границ между почитательницей и божеством:

Непроницаемая тьма окутывает вас, горькое море Бина затягивает вас, где вы сливаетесь с вселенскими водами, теряя себя для всего, в тишине. Вы растворяетесь. Чернота во всех направлениях, физическая материя растворяется в вечности.³⁶

В приведенном выше отрывке мы видим тематическую взаимосвязь между Бабалон и идеей растворения себя во всем, с каббалистической ассоциацией между Бабалон и Бина, используемой в качестве основы для метафоры, в которой почитательница ощущает себя растворяющейся в вечном, темном море. За этой медитацией на мистическую или метафорическую смерть следует видение возрождения из чрева Бабалон, которое Сирикс описывает следующим образом:

Постепенно вода превращается в реку крови, разделяющуюся на притоки. Постепенно вы понимаете, что формируетесь, растете, но вы заключены в мешок и не можете выбраться. Теплая жидкость покрывает ваше существо, и кровь просачивается через веревку, прикрепленную к вашему животу, питает ваши вены, оживляет ваше сердце и бьется, как будто древний барабан, напоминая вам песню. Стук, стук, он призывает вас проснуться. Вы шевелитесь, покачиваясь в разгуле, но вам хочется большего. Желание зарождается, подталкивая вас вперед. Стремясь петь, выражать себя, жизнь течет по вашим венам, и вы вибрируете синхронно со всем сущим. Только тогда вы выходите из ее чрева, пылающая любовью.³⁷

Этот отрывок показывает, как Сирикс через свою управляемую медитацию ведет читателя через опыт растворения в Бабалон и последующее перерождение, выраженное метафорическим языком лежания в большом чреве, соединенном с пуповиной. Подобно «Шествию Бабалон» Айши Кадиди, ритуал Сирикс, таким образом, устанавливает связь между Бабалон и женской репродуктивной анатомией. Сирикс подчеркивает стремление своей читательницы к пробуждению, появлению и творчеству как движущей силе, «побуждающей» ее «двигаться вперед», пока она, наконец, не переродится, «пылающая любовью», и провозгласит свое отождествление с богиней, заявляя: «Прекрасна ты, Я, Бабалон!»³⁸ Это заявление, по-видимому, заключает в себе завершение попытки, завершение сдвинутой субъектности, в которой Бабалон признается одновременно трансцендентным и имманентным; это независимо существующая сила, которая одновременно едина с женщиной-магом.

Подобно «Шествию Бабалон», ритуал Сирикс заканчивается художественной практикой: автор побуждает свою читательницу заняться

какой-либо творческой деятельностью, такой как написание «текстов или стихов», рисование, автоматическое письмо, игра на музыкальном инструменте или потанцевать «кружась и кружась, сливаясь с музыкой».³⁹ Таким образом, чувственная и воплощенная идентификация с Бабалон концептуализируется как потенциальный источник творчества.

Обсуждаемый здесь ритуал отличается от двух ранее рассмотренных тем, что он разработан как сольная операция. Важно, что ритуал Сиринкс был опубликован включенным в одну из ее книг в качестве инструкции для мага, начинающего работать с Бабалон. В отличие от ритуала, выполненного Фрейей и Джеймсом, сценарий ритуала Сиринкс не содержит каких-либо явных сексуальных практик. Однако, как и в первом случае, он сильно фокусируется на интериоризованном мистическом опыте и чувственном экстазе, и он использует технологии женственности, чтобы материализовать женское тело как место общения между божеством и женщиной-магом. Помещая вкусовые удовольствия в центр ритуальной техники и побуждая читательницу чувственно наслаждаться восхитительными вкусами, ароматами и звуками, Сиринкс конструирует очевидную связь между Бабалон и феминизированным избытком и потреблением, а не умеренностью или воздержанием. Это измерение ритуала имеет классификационные значения; Пышное платье, удобное положение и наслаждение восхитительными сладостями и вином Алой Женщины напоминают образ исторической женщины из богатых слоев населения на банкете, контрастируя с современными, буржуазными представлениями о женственности, сочетающейся со скромностью и деликатностью. Я вернусь к этому в своем заключительном обсуждении, а также к тому, как еда и технологии женственности используются в ритуале Сиринкс, чтобы материализовать открытое и экстатическое женское тело как место взаимодействия между магом и божеством.

Ритуал 4. Питер Грей и Алкистис Димех

Общим для всех трех ранее обсужденных ритуалов является то, что все они написаны женщинами-магами и сосредоточены на отдельной женщине или группе женщин, воплощающих Бабалон. Четвертое описание ритуала, которое я буду обсуждать, отличается от других тем, что сосредоточивает внимание на маге-мужчине, Питере Грее, и его акте почитания богини. Описание ритуала, опубликованное в 2009 году, сосредоточено в первую очередь на подношении Грея, скудно намекая на магические приготовления, упоминая «соль, круги и цветные свечи», «рассыпание роз и привязывание медных и стеклянных колокольчиков к лодыжкам тацовщицы», «призывы и символы, нарисованные в воздухе».⁴⁰ Помимо самого Грея, можно заметить, что во время ритуала присутствуют еще три участника: «танцующая девушка», чьи босые ноги плетут узоры на «деревянном полу и разорванных лепестках», кто-то играет на барабане и кто-то держит скальпель. Грей описывает, как он лежал обнаженным на спине, руки и ноги были разведены, и чувствовал, как скальпель врезался ему в грудь,

очерчивая форму «полумесяца». Это религиозный акт, который, как пишет Грей, требует от него богиня:

Улыбка, красная линия. Семь слоев кожи. Это то, что Она просила меня сделать. Принести жертву. Принести кровь моего сердца. Подвергнуться испытанию.⁴¹

Грей ярко описывает ощущения боли, как быстро исчезает выброс эндорфина, написав: «Это не должно быть легко. Любовь причиняет боль. Это не океаническое освобождение, это серьезная опасность».⁴² Бабалон, как пишет Грей, «требует абсолютной физической самоотреченности, покинутости, свободного падения».⁴³ Пока нож продолжает резать, а барабан ускоряется, Грей слышит звуки, исходящие от его тела: «Я говорю как животное, как все животные, лев, змей, дракон. Меня мучают судороги».⁴⁴ Его ощущение времени ослабевает, и «время простирается, бездонно, бездонно», в то время как «вне круга танцовщица делает свой стриптиз».⁴⁵ Он продолжает повторять мантру о том, что это делается для Бабалон: «Для нее. Это сделано для Нее».⁴⁶ Когда порезы завершены, Грей встает:

Кровь потекла по моей груди и коснулась моего живота, уже черного цвета нигредо. Я стою обнаженный, мое сердце открыто. Головки роз раздавлены босыми ногами. Свечи сгорели. На моей груди вырезана чаша в виде полумесяца с кровью. Это преданность. Это ритуал. Это самопознание. Это означает, что я предлагаю каждую каплю крови своего сердца.⁴⁷

В эссе Грея дается краткое, но чувственное описание экстатического ритуала, примером которого является его чувство заброшенности и подчинения, а также изменение его восприятия времени. Текст, в котором сосредоточен опыт Грея, а другие участники предстают как призрачные тени, подчеркивает цветочный аромат роз в сочетании с металлической терпкостью крови, звоном колокольчиков, вибрациями, визуальными впечатлениями и, прежде всего, ошеломляющей реальностью боли, когда его кожа сдирается, стирая все остальное. После ритуала Грей описывает, как потратил семь дней, протирая открытую рану, поскольку Бабалон живет «в ... свежем обнажении». Он продолжает смазывать шрам розовым маслом, рассматривая его как «живое свидетельство меняющейся природы [его] поклонения».⁴⁸

Грей утверждает, что шрам представляет собой как увеличение, так и «отсечение», и что оба эти стремления раскрывают истинное «я», аналогично тому, как Бабалон может проявлять себя «как рабыня-танцовщица, кружащаяся и кружащаяся в танце атомов, или творить Себя в украшениях из золота, жемчуга и драгоценных камней».⁴⁹ Грей пишет что через шрам богиня отметила его:

Это Бабалон, навсегда запечатлевшая мое сердце поцелуем, став чашей, наполненной моей кровью и поднесенная ее губам. Она ню-

хает меня и пробует на вкус. ... Она просила об этом, и я сделал это для нее. Мой сознательный ритуальный выбор. Это ни нарциссизм, ни ненависть к себе, ни мазохизм. Это честность, ясность намерений и покорность. Я совершенствуюсь для Нее.⁵⁰

Грей пишет, что жертвы, невзгоды и испытания являются неотъемлемыми элементами развития самопознания и познания Бабалон. Он подчеркивает, что кровь, насилие и физическая боль являются неотъемлемыми методами наделения магической силой. Однако, как показано в предыдущем отрывке, Грей старается подчеркнуть, что это не мазохистское стремление, а испытание, которому он подвергается, чтобы больше присутствовать в своем теле, как форма покорности и с целью совершенствования себя для его богини. Примечательно, что он связывает этот императив самоусиления с технологиями женственности, утверждая, что «приверженцы Бабалон ... должны преобразовать [свои] тела, чтобы раскрыть свою истинную природу», но что «рольфинг, пилатес или туфли на высоких каблуках и депиляция» одинаково действительны как и «игла, нож и клеймо». По сути, Грей подчеркивает, что история Бабалон — это «история пыток», и нужно «быть готовым страдать из-за Любви» и заново открывать для себя «благодать и красоту» через телесные истины. Это помещает женские технологии, такие как высокие каблуки или удаление волос, в контекст других преднамеренных применений боли, используемых не для нанесения вреда или отрицания тела, а для самотрансформации, религиозной преданности и усиления чувства воплощения. Грей подчеркивает, что преданность Бабалон означает принятие тела как «основного магического инструмента» и осознание того, что «путь к звездам встроен в плоть».⁵¹ Таким образом, физическое тело рассматривается как главное место религиозного экстаза и самопреобразования.

Подчеркивая важность телесной преданности, Грей подвергает критике современный оккультизм за то, что он считает чрезмерным акцентом на контроле и интеллектуальной абстракции. Написав, что его испытание порезами можно рассматривать как «акт Любви под руководством Воли», Грей продолжает, что «в безумии западного пути, ориентированном на Волю, призыв к преданности часто остается без ответа». Преданность, подчеркивает Грей, требует от человека идти дальше, и он рекомендует обратиться к «поэтам, влюбленным, воинам, израненным», чтобы узнать больше о природе любви.⁵² Он подчеркивает фундаментальную важность воплощенного и экстатического подчинения и пишет, что «Бабалон здесь, за гранью и разумом, где Воля не может влиять. Любовь находится в бесстрашном забвении, какая бы уловка ни привела тебя сюда».⁵³

В заключительной части эссе Грей размышляет о своей собственной сексуальной истории, написав, что у него было множество любовниц и что он «утонул в долине вагины». Однако, Грей пишет, что «одевая Бабалон как самое непосредственное тело для почитания, в молитве никогда не говоря «нет»», он упустил что-то как в себе, так и в богине. Автор подчеркивает важность «жертвовать всем, снова и снова» и позволять

уничтожить себя переживанием любви, а не быть «соблазненным лежащим на поверхности»:

Возлюбленная — это не абстракция. Мы не можем спроецировать ее на мир как патину, потому что проникая, мы проникаемы. Розовое сердце пронзили колющие стрелы. Я погублен Любовью. Хваленое состояние непривязанности убивает тонкую алхимию истинного союза. Это для новичков, пытающихся контролировать свою сексуальную реакцию, и пережиток культур и времен, когда женщина рассматривалась как нечто меньшее, чем человек ... Как может любовник Бабалон обращаться с возлюбленной как с наемной шлюхой, которую выбросили обратно на улицу после бесстрастного акта? Она спрашивает о самом сложном, о Любви. Разрушителе всего.⁵⁴

Акцент Грея на покорности, жертвоприношении и потере контроля перекликается с темами, присутствующими в его книге «Красная богиня», в которой он часто подчеркивает пределы интеллектуального анализа, когда дело касается понимания Бабалон. Богиня связана с неистовым и экстатическим воплощенным осознанием растворения, недоступным тем, кто отказывается отказаться от контроля. Это сформулировано в рамках критики того, что Грей считает шовинистическим представлением о том, что простой секс со многими женщинами приведет к пониманию природы Бабалон. Вместо этого он предполагает, что проникновение в тайны богини требует проникновения в «я» и ранения «колющими стрелами».⁵⁵ Грей пишет, что поддерживать состояние непривязанности контрпродуктивно, и искренняя встреча с Бабалон влечет за собой возможность разрушение себя и уничтожение любовью. По словам Кэтрин Уолдби, эссе Грея можно рассматривать отчасти как выражение мужского стремления к эротическому разрушению, а также как критику стереотипного гендерного разделения мужчин как разрушителей и женщин как разрушаемых.⁵⁶

Эссе Грея представляет собой нечто вроде аналитического вызова, поскольку автор в некоторой степени уже сам интерпретировал ритуал для читателя, обсуждая магические идеи, лежащие в основе практики. Тем не менее, интересно отметить сходства и различия с ранее обсужденными ритуалами. Как и ритуалы Фрейи и Сорор Сиринокс, ритуал Грея проводился в частном контексте и значительно сосредоточен на личном религиозном опыте отдельного почитателя богини. Хотя это и не упоминается, но из текста — а также из моего интервью с Питером Греем и Алкистис Димех — очевидно, что аспекты традиционной церемониальной магии были включены в ритуал как структурирующие элементы. Существует неявная ссылка на Бабалон Кроули через упоминание «танцовщицы» и «семи словев кожи».⁵⁷

Во время моего интервью с Греем и Димех оба подчеркнули, что, хотя они используют аспекты церемониальной магии для структурирования, ритуал по сценарию не обязательно является наиболее эффективным способом взаимодействия с Бабалон, которая часто проявляется неожиданно.

данным образом. Оба подчеркнули, что способность отдаться экстатическим ощущениям важнее, чем соблюдение традиционных магических процедур. В эссе 2009 года, опубликованном в том же томе (под редакцией Димех), что и ранее обсуждавшееся, Димех описывает свою работу с Бабалон в терминах подчинения и страсти. Она утверждает, что обучение танцам ослабляет запреты и обусловливает и позволяет танцорше стать проводником чистой разрушительной энергии.⁵⁸ Во время нашего разговора в 2016 году Питер и Алкистис подчеркнули важность материальности, экстаза и воплощения в своих отношениях с Бабалон. Питер подверг критике то, что он считает тенденцией в эзотерических интерпретациях Бабалон,— читать богиню через замысловатые каббалистические рамки, вместо этого подчеркивая центральную роль экстаза. Питер формулирует этот аспект Бабалон как связанный со своего рода антиавторитарным потенциалом, который особенно бросает вызов структурам порядка, в которых доминируют мужчины, отмечая:

Одна из вещей, которые я обнаружил в магических группах, и особенно у мужских моделей авторитета, заключается в том, что им бросают вызов, когда вещи на самом деле становятся пророческими, когда вы действительно получаете духовный контакт и присутствие духа, потому что это не следует сценарию. Тот, кто пытается следовать только математическому пониманию вещей, сразу же теряет авторитет, когда это происходит. Потому что голос и опыт не обязательно исходят от человека, который прочитал больше всего книг или дольше всего играл в масонские игры. Это может прийти через кого-то относительно нового. ... Когда вы работаете с Бабалон... мой опыт показывает, что нужно уметь пускаться на самотек. Речь идет о достижении того места, где вы должны отпустить все это, а многие просто не хотят этого делать. ... Вы можете подойти к этому опыту, используя интеллектуальную основу. А это важно для некоторых людей. ... Но затем вы должны достичь точки, в которой, чтобы получить переживание, вы должны отпустить его. А некоторые люди просто продолжают создавать все большую и большую сложность, уходя ли это в енохианские рассуждения или что-то еще. Но нет, это в экстазе, [подчеркивает] это в экстазе.⁵⁹

Питер и Алкистис подчеркивают, что опыт Бабалон случается в мире и не находится в безопасном месте за пределами Бездны. Они подчеркивают, что традиционные ритуальные рамки не всегда наиболее эффективны для работы с богиней:

ПИТЕР: Самое безумное, когда люди говорят: «Мы проводим работу с Бабалон, а затем рисуем эту штуку на полу». Вы долбанные идиоты! Где алтарь Венеры? Это чертовски очевидно. Но нет, они все еще в ловушке нелепого круга мышления. Так что нет, это не тот храм, в котором нужно находиться для такой работы.

АЛКИСТИС: Каждый раз. ... Какой бы ритуал мы ни совершали в кругу, с Бабалон она появляется вне круга. Когда круг сойдет вниз — бум. И это может быть довольно жестоко. ... Она проходит обычно когда вы выходите за пределы этого состояния. Когда нет круга. ... Создается какая-то сила, что-то регистрируется, а затем ударяет молния. Вот как я это нашла. Вот почему так сложно говорить об этом с точки зрения ритуала, потому что я не знаю, насколько обычная ритуальная работа подходит для Бабалон, это никогда не было моим опытом. ... Она такая непредсказуемая. Есть ли в этом смысл? [смеется] ... Вы подходите к ней в первую очередь с тем, что знаете, а затем подходите к краю. А затем, если вам повезет, вы доберетесь до края, до точки, где вас поразит молния. Это так просто и непредсказуемо.

ПИТЕР: И есть также элемент риска, что молния не всегда ударяет — если вы работаете в строгой ритуальной обстановке.

АЛКИСТИС: Речь идет о пространстве для того чтобы что-то происходило.

ПИТЕР: Да уж. Скажем, например, у вас никогда не бывает свободного места в ритуале, в котором происходит духовный контакт. Вы делаете свою пентаграмму, гексаграмму, призываете, пентаграмму, гексаграмму, закрываете. И в действительности нет места для риска и опасности столкновения. И важна встреча, а не все остальное. Другое дело — просто доставить вас туда. И так, мы заинтересованы в этом свободном пространстве. Возможность достичь точки, в которой вы попадаете в это свободное пространство. И есть целый ряд способов сделать это, есть целый ряд методов, которые вы можете использовать. ... Это тоже что-то особенное в мире. ... Вся обстановка ритуала и структуры уровней предназначены для того, чтобы привести вас к краю Бездны. А потом поехали. И не тащите все свои книги Кроули в Бездну, смотреть на дно и говорить: «Я Ипссиссимус». А это в основном то, что я вижу. Несмотря на то, что система предназначена для производства гениев, я не думаю, что она работает в том смысле, в котором она работает. Люди несут слишком много багажа. Они слишком тяжело путешествуют. Вам нужно путешествовать налегке. А самое легкое в путешествии — это тело.⁶⁰

Так же, хотя несколько глав в «Красной богине» посвящены интерпретации Греем исторической траектории Бабалон, он подчеркивает, что умение подчиняться имеет первостепенное значение, когда дело доходит до понимания богини, и подчеркивает влечение, сексуальный опыт и изменяющие сознание субстанции как в высшей степени эффективные в этом отношении пути.⁶¹

Ритуал Грея, описанный в предыдущем разделе, представляет собой испытание, в котором практикующий маг сознательно уступает боли в целях посвящения и религиозного подношения. Хотя ритуал Фрейи и Джеймса включал умышленное причинение боли, ритуал Грея и Димех идет даль-

ше, добиваясь постоянного изменения внешнего вида кожи. В отличие от трех ранее проанализированных, этот ритуал не ориентирован в первую очередь на женщину, воплощающую Бабалон, и на технологии женственности как подготовку к ритуалу. Однако Грей проводит параллели между своими собственными испытаниями и женскими технологиями как одинаково действенными способами совершенствования тела, чтобы раскрыть его внутреннюю истину, и я вернусь к этому в следующем разделе.⁶² Примечательно, что в обсуждении Грея подчеркивается, хотя и более рефлексивно, тема подчинения, и он описывает как женские технологии, так и ритуальные порезы как методы одновременного проявления основного я и проникновения за границы автономного тела. Это еще раз побуждает нас обратить внимание на использование и концептуализацию женских технологий как религиозных техник, и в следующем разделе будет обсуждаться значение этих ритуалов для конструирования женственности в современном дискурсе Бабалон.

Женская материя: тело в современном дискурсе Бабалон

В начале этой главы я подвергла сомнению значение понимания тела — и техник тела — в современном дискурсе Бабалон для концептуализации женственности. В предыдущих разделах я описала и обсудила, как тело и техники тела используются и как им придают значение в рамках современного дискурса Бабалон, используя анализ четырех ритуалов в качестве отправной точки. По-разному во всех этих ритуалах используются телесные техники, такие как ритмичное дыхание, преднамеренное причинение боли, скарификация, половой акт, аутоэротические прикосновения, потребление веществ, изменяющих сознание, и прием пищи с целью изменения мирского самовосприятия участников, чтобы вызвать экстатический опыт общения с божественным.

Важно отметить, что в этих ритуалах (по-разному) понимается тело, и особенно женское тело, как конечная точка индивидуального религиозного опыта и самотрансформации, так и отправная точка для эротического разрушения ограниченной субъектности. Воплощенное представление женственности занимает изменчивую позицию в четырех ритуалах, описанных в предыдущих разделах. В трех ритуалах, в которых человек, практикующий эзотерику, явно принимал на себя роль Бабалон, эту роль исполнял кто-то в образе женщины. (В четвертом ритуале роль «танцовщицы» — что может быть истолковано как косвенное указание на Бабалон — также исполняла женщина.) В случае, когда мужчина-маг играл центральную роль в ритуале, он не стремился физически воплотить богиню. Хотя необходимы дальнейшие исследования, похоже, что маги, идентифицированные женщинами, чаще берут на себя роль Бабалон в ритуале.⁶³ Таким образом, ритуальное воплощение Бабалон заключено в гетеронормативную структуру, в которой женщины с большей вероятностью будут относить-

ся к богине через идентификацию с ней, а мужчины с большей вероятностью — через желание другого женского пола. Тем не менее, ритуальные практики, обсуждаемые в этой главе, истолковывают женственность как не определяемую исключительно ее отношением к мужественности, подчеркивая отношений между женственностями. Таким образом, некоторые из ритуалов можно интерпретировать как указание на квир женскую идентификацию и желание между женщинами-эзотериками и Бабалон.

В некоторых ритуалах женское тело рассматривается как главное место экстатического религиозного опыта.⁶⁴ Ритуалы Кадиши и Сирикс, в которых акцент делается на образах чрева, по-видимому, опираются на понимание женственности как эквивалента определенной репродуктивной морфологии. Хотя эти аспекты двух ритуалов можно рассматривать, в терминах Иригарей, как попытки сформировать видение женской анатомии как чего-то самого по себе, а не как определяемого отсутствием фаллоса, использование этого образа воспроизводит нормативное понимание женственности как биологической сущности, связанной с беременностью и родами. Тем не менее, ритуалы, особенно ритуал Кадиши, можно интерпретировать как связь с позитивным феминистским представлением о женской сексуальной свободе, которая по своей сути связана с расширением прав и возможностей женщин и с тем, что женское сексуальное освобождение является главной заботой феминистской политики. Таким образом, можно провести параллели, например, с концепцией Одри Лорд «эротики» как потенциального источника женского творчества и силы.⁶⁵ То, как ритуал Кадиши интерпретирует взаимодействие между участницами и Бабалон в терминах отношений матери и дочери и указывает на то, что женская сексуальная сила проистекает из этих отношений, напоминает об акценте Иригарей на переоценке маргинализированных в культурном плане взаимоотношений матери и дочери как символа женственности, определенного по отношению к самой себе, а не по отношению к мужественности.⁶⁶

В трех из обсуждаемых здесь ритуалов используются технологии женственности, чтобы материализовать воплощенную связь с Бабалон. Эта тенденция представлять Бабалон через атрибуты, связанные с «концентрированной» женственностью, повторяется в исходном материале.⁶⁷ Опираясь на тех теоретиков феминизма, которые понимают феминизацию как в первую очередь ограничительный процесс, посредством которого женщины начинают понимать себя как объекты, это использование помады, высоких каблуков и откровенной одежды можно интерпретировать как интернализацию гетеронормативного порядка желаний, в котором женское подчинение эротизировано. Например, Сьюзан Браунмиллер пишет, что «заботиться о женской моде и делать это хорошо — значит серьезно заниматься несущественными деталями».⁶⁸ По словам Браунмиллер, женские стили одежды по своей сути нефункциональны и неудобны, поскольку «практичность — это мужское достоинство», а быть «по-настоящему женственной — значит принять препятствия сдержанности и ограничений и полюбить их».⁶⁹

Основываясь на этом понимании, вложения оккультисток в макияж и одежду можно рассматривать как воспроизведение женственности как уловки, побуждающую женщин-магов заниматься поверхностным

делом, в то время как мужчинам разрешается сосредоточиться на том, что «действительно» имеет значение. Действительно, ни красный парик и туфли Кадиши, ни платье с глубоким вырезом и тщательно продуманный макияж Фрейи, похоже, не были созданы в первую очередь для функциональности. Тем не менее, важно подчеркнуть, что практичность или функциональность редко являются главными факторами, определяющими стиль одежды мужчин или женщин в оккультных ритуалах. Более того, понимание женской одежды, макияжа и украшений как всего лишь ограничивающих уловок игнорирует неотъемлемость технологий для всех материализаций гендера и, что не менее важно, для ритуалов.⁷⁰ В ритуалах, анализируемых в этой главе, значение имеет материя. Материальные орудия используются не только для передачи определенных ролей — ролей, которые не ограничиваются монолитной женственностью, определенной по отношению к мужественности, — но также и для материализации зачарованного и открытого тела. Как я пыталась проиллюстрировать, эти ритуальные применения техник женственности ставят под сомнение представление о том, что женские стили украшения всегда являются поверхностными или неестественными. Вместо этого я считаю, что более плодотворно рассматривать одежду, включая ритуальное ношение красного нижнего белья и высоких каблуков, «как воплощенную технологию как пола, так и желания».⁷¹ Взаимодействуя с божественным как с чем-то одновременно внутри и вне себя, ритуалы Сиринкс, Кадиши и Фрейи постулируют бабалонское женское тело как показатель потенциала квир женской идентификации и стремления к женственности. Примечательно, что два ритуала не предполагают мужского участия, и Фрейя и Алкистис Димех также подчеркивают Бабалон как потенциально желающую женщину-зрителя в самой себе. Эту интерпретацию также поддерживает Грей, чья рана в виде полумесяца создана не из соображений функциональности, а как способ усовершенствовать себя для богини.

Использование женских технологий в магических целях можно увидеть и в других контекстах. Основатель Церкви Сатаны Антон ЛаВей в своей широко известной книге «Совершенная ведьма» (опубликованной в 1971 году, а затем переизданной в 1989 году как «Сатанинская ведьма») представляет краткое руководство о том, как женщины-сатанистки должны обрести власть. Автор не одобряет коллективную борьбу за расширение прав, вместо этого предлагая женщинам-сатанисткам использовать манипуляции и гламур, в том числе женскую одежду и макияж, чтобы заставить мужчин подчиняться их воле.⁷² Это отличает предлагаемый ЛаВеем подход от ритуалов Кадиши, Фрейи и Сиринкс, в которых женские технологии — это не просто инструменты для увеличения привлекательности для мужского взгляда, но ритуальные техники, направленные на материализацию экстаических отношений с божественным, что достигается посредством «практики материального цитирования»⁷³, что делает женщину-почтительницу похожей на Бабалон. Более того, в то время как базовая ритуальная структура ЛаВея, как писали Пер Факснелд и Джеспер Аагаард Петерсен, обычно отводит женщинам пассивные роли, а мужчинам — активные, женщины

во всех ритуалах, обсуждаемых в этой главе, берут на себя очень активные роли.⁷⁴

Примечательно, что ритуалы Фрейи, Кадии и Сиринкс воплощают в себе преувеличенную гиперженственность с коннотациями тщеславия и сексуального излияния. В ритуале Кадии наряд Бабалон, кажется, означает расширение женских сексуальных возможностей и пренебрежение репрессивными социальными нравами и, в более широком смысле, женское тело как место божественного потенциала, в котором Бабалон и ее дочери идентифицируются как блудницы. Таким образом, ее высокие каблуки, открытая одежда и тщательно продуманные украшения могут быть прочитаны как, по словам Ульрики Даль, «выходы из границ гетеросексуального порядка респектабельности».⁷⁵ В этом контексте пребывание в ультра-женской позиционности означает не только сдержанность или ограничение, но и означает женщину-мага как проводницу богини и освобождение женской сексуальности как дискурсивного идеала. Точно так же, наслаждение вкусом ритуала Сиринкс подразумевает феминизированное излияние, которое бросает вызов представлению о женской респектабельности как о скромности. Ритуальное наслаждение сладостями и фруктами, буквально внесенными под поверхность тела и способствующими его материализации, сигнализирует о несводимости женственности к внешнему убранству.

Бабалонское женское тело в ритуале Айши Кадии, материализованное с помощью технологий женственности, истолковывается не с точки зрения недостойности или отсутствия, а, скорее, как главное место для индивидуального мистического опыта, а также квір женской идентификации и желания, что означает не только индивидуальное владение, но скорее место лишения собственности⁷⁶, в котором границы замкнутой субъектности дестабилизированы, по крайней мере, временно. Размытие этих границ происходит из-за эротической идентификации с богиней, которая объявляет себя существующей как внутри, так и за пределами своих человеческих «дочерей», а также с «Алым Я», которое одновременно отличается от практикующей женский ритуал как еще один объект желания и идентично высшему проявлению личности, практикующей ритуал. Я вернусь к этому моменту в заключительном обсуждении. Точно так же и Димех, и Фрейя, концептуализируют воплощенные отношения с Бабалон частично в терминах квір женского круговорота желания, в котором воплощенный опыт другого (то есть богини) основан на способности человека привлечь ее интерес. В этой визуализации Бабалон — и обозначение чаши — появляются как символ потенциального растворения границ, окружающих рациональную, замкнутую субъектность через эротический опыт или, говоря словами Уолдби, как эротическое разрушение — нежное насилие, причиненное чьему-либо чувству воплощенной самости через эротические взаимодействия с другими субъектами.

Основываясь на ее собственном описании ритуала, можно интерпретировать использование Фрейей технологий женственности как часть попытки материализовать ее женское тело как плотское место соприкосновения с божественным, а также — с точки зрения Фрейи — как часть квір женско-

го диалога желания, в котором она пытается пробудить интерес Бабалон через свое собственное воплощение в ультраженственности. Однако, как отмечалось выше, Фрейя согласилась с тем, что ее собственное использование одежды и украшений было частично направлено на разжигание желания ее партнера Джеймса, поскольку пара хотела создать сексуально заряженную атмосферу. Чтобы достичь того, что она считала измененным состоянием сознания, что, по мнению Фрейи, способствовало проявлению воплощенного общения с божеством, она сознательно стремилась быть гетерофемининной для гетеромаскулинного ритуального партнера. Хотя, использование Фрейей одежды и макияжа в этом ритуале не может рассматриваться исключительно как самообъективация, это также влечет за собой постановку себя как воспринимаемого носителя экстатического религиозного опыта, как для себя, так и для своего партнера. Это подчеркивает сложность материализации женственности в дискурсе Бабалон, а также то, что подобная парии ультраженственность этих бабалонских ритуальных представлений не полностью освобождена от мужского взгляда и не определяется исключительно им.

Ритуальное использование символики в целях коммуникации требует, чтобы символы были до некоторой степени значимыми для присутствующих. В ритуалах, обсуждаемых в этой главе (как и в других социальных контекстах), женственность не просто исходит из некоторого внутреннего ядра или сущности «я», но также конструируется в отношениях посредством материальных и словесных цитирований и диалога как с людьми, так и с не-людьми. Для того, чтобы субъект ритуала мог достоверно переживать себя как Бабалон, он(а) может выбрать определенные характеристики, манеры или стили одежды, которые увеличивают вероятность успешного запроса. Женственность, материализованная в красном цвете, открытой одежде или струящихся платьях, макияже, высоких каблуках и украшениях, понятна только в отношении других женских и мужских качеств и — в данном случае — дискурса Бабалон, в котором женственности-изгою приписывается сотериологическое значение. Обсуждаемые выше ритуалы основаны на понимании женственности как (неправоммерно) подчиненной, отказе от представлений о женской скромности и сексуального стыда, вместо этого они обращаются к поведению и одежде, кодируемым как «бесстыдные», и принимают их. Успех этого гендерного «послания», передаваемого через центр ультра-женственной, сексуализированной и напористой Бабалон, опирается на, своего рода, «практику материального цитирования»⁷⁷ вместе с другими гендерными модальностями, некоторые из которых проявляются в воплощенной форме в ритуале Айши Кадиши, но они в некоторой степени неявно присутствуют и в других примерах. Таким образом, как утверждалось в предыдущих разделах, феминности Бабалон, воплощенные в ритуальных практиках, обсуждаемых в этой главе, основываются на существующих гендерных представлениях, но при этом не определяются исключительно ими.

Мое понимание технологий женственности противоречит теоретикам, которые понимали феминизацию в первую очередь как ограничивающую, вместо этого я подчеркиваю, как женские стили одежды и украшений ис-

пользуются в религиозных целях в попытке материализовать воплощенную связь с божеством. Не пытаясь обесценить способы, которыми женственность вовлечена в гегемонистский гендерный порядок, я стремилась подчеркнуть, как их можно намеренно использовать и переработать таким образом, чтобы укрепить агентность. В частности, ритуалы Грея и Кадиши подчеркивают образ завоевывающей и требовательной Бабалон, таким образом, представляя возможный образ женственности как эротической разрушительницы. Примечательно, что Грей соглашается на порезы, его кожа по велению Бабалон пронзена и заклеена символом чаши, что можно рассматривать как материализацию эротических отношений с — или эротическое разрушение от рук — божественного, женственного другого. Таким образом, его ритуал с Димех разыгрывает мужское желание и опыт эротического разрушения в противостоянии с женственностью, предлагая образ «фаллической» женственности в форме Бабалон. Однако во всех ритуалах, обсуждаемых в этой главе, бабалонская женственность тесно связана с модальностями открытости и подчинения. Как частично иллюстрирует аналогия кровавого жертвоприношения Грея, использование Фрейей и Сиринкс технологий женственности, а также еды и питья, связывания и бичевания использовались для материализации не ограниченного, инструментального и наделенного властью тела, но такого тела, которое пронизуемо, восприимчиво и экстатическое. Что характерно, ритуал Фрейи показывает, что бабалонское женское тело буквально физически ограничено в последовательности, опосредованной мужским взглядом, но не полностью определяемым им. Точно так же ритуал Кадиши подчеркивает открытое и связанное тело, воплощенное в образах утробы, символизирующих взаимосвязь между участницами ритуала женского пола, их предками женского пола и Бабалон — местом религиозного опыта.

Эти ритуалы по-разному воспроизводят связь между женственностью и пронизуемостью, одновременно вытесняя стереотипные двойственные элементы активности и пассивности, считая открытость и восприимчивость неотъемлемой частью отношений с богиней, как для мужчин, так и для женщин. Таким образом, женственность одновременно проявляется как указатель того, что экстатически уничтожается, особенно в ритуалах Сиринкс и Фрейи, и как угрожающее, но соблазнительное другое, несущее обещание о гибели. В способах, которыми тело и телесные техники используются и понимаются в целях материализации чувства единения с Бабалон, женственность и женское воплощение не являются исключительно преднамеренными, разнузданными и подрывными, и не определяются исключительно отсутствием или недостаточностью, но вместо этого сигнализируют об агентности, желании, и принятии способами, которые одновременно подразумевают и превосходят гегемонистский гендерный порядок.

Считая женское воплощение находящимся за пределами искусственности и полного угнетения, я хочу избежать воспроизведения стереотипного бинарного представления активного и пассивного, в котором бабалонская ультраженственность истолковывается как качественно отличная от «нормативной» женственности или противоположная ей в том смысле, что она

является умышленной, преднамеренной или подрывной.⁷⁸ Вместо этого, говоря словами Ульрики Даль, я стремилась выделить «ту часть желания, которая также связана с уничтожением»⁷⁹, и рассмотреть бабалонские отношения с воплощенной женственностью «более сложными и разнообразными способами, чем как действия, связанные с агентностью, или как безнадежно пассивные, либо ни свободные, ни навечно угнетенные».⁸⁰ Как подчеркивалось выше, уязвимость, подчинение и открытость считаются важными для воплощенных отношений участников ритуала с богиней. Следуя Даль и Саре Ахмед, рассматривавшим уязвимость как «особый вид телесного отношения к миру»⁸¹, который «связан с понятием открытости»⁸², я считаю, что описанные здесь ритуалы — хотя все они в некоторой степени подчеркивают либеральные представления об агентности и самотрансформации — материализуют бабалонское тело в первую очередь не как автономное, гладкое или инструментальное, но как мягкое, пористое и податливое место экстатической взаимосвязи. Кожа, используемая в этих ритуалах, — это не только «холст» для временных гендерных выражений, от которых можно отказаться в конце ритуала, но и мягкий интерфейс, «который в своей наготе ... одновременно разрушает и наделяет силой».⁸³ В этих ритуалах тело не является ни полностью активным, ни полностью пассивным, но существует в том, что Батлер назвала бы той «неоднозначной областью, в которой восприимчивость и отзывчивость не являются четко отделенными друг от друга».⁸⁴ Экстатический религиозный опыт, опосредованный этим телом, концептуализируется в терминах, напоминающих понятие Уолдби об эротическом разрушении или растворении границ между собой и (божественным) другим.⁸⁵ В этом смысле концепции тела в современном дискурсе Бабалон опираются на гегемонистскую гендерную логику, закрепляя связь между женственностью и пронизываемостью, одновременно дестабилизируя их, рассматривая уязвимую женственность как место религиозного авторитета и смысла.

В ритуалах, обсуждаемых здесь, использование технологий женственности и бабалонских техник тела — это действия, одновременно выполняемые творческими религиозными субъектами и вовлеченные в материализацию «дерзкой открытости», потенциальной травме прикосновения как человеческих, так и не-человеческих женских посредников.⁸⁶ Как я пыталась показать в предыдущих главах, в современном дискурсе Бабалон есть напряжение между наделением властью побеждающей и эротически разрушающей активной женственности в либеральных рамках свободы воли и созданием тел, которые подразумевают восприимчивую открытость. Обсуждаемые здесь магические практики парадоксально читаются как связанные как с либеральным дискурсом индивидуальной автономии, так и с одновременным нарушением автономного и ограниченного современного тела и себя. Говоря словами Маргрит Шилдрик, эротическое прикосновение нарушает границы индивидуальности, тем самым сигнализируя о нестабильности субъектности. По этой причине, пишет Шилдрик, «сексуальность парадигматически представляет собой место, которое вызывает чувства уязвимости, чувства, которые могут быть как положительными, так и отрицательными».⁸⁷ Хотя обсуждаемый здесь исходный материал

представляет ряд различных интерпретаций тела, тематическая конвергенция — это акцент на теле не как на стабильном объекте, ограниченном гладкой и непроницаемой поверхностью, а скорее как на участке отчуждения. Хотя это, возможно, не является уникальным для дискурса Бабалон, лишаящий собственности аспект материала усиливается тем фактом, что Бабалон — в Телемитской традиции — истолкована как представительница растворения себя, что часто выражается в терминах эротического разрушения. Тесная связь между уязвимостью и эротизмом в современном дискурсе Бабалон указывает на важность рассмотрения женственности — а также всех инвестиций в гендер — не просто как индивидуальной собственности, но, говоря словами Батлер, как способов быть в собственности и не принадлежать. В этом контексте женские технологии — хотя и используются агентно, а в некоторых случаях и рефлексивно — являются не просто разнузданными и подрывным, но также являются способом вступления в воплощенный гендерный диалог, который не полностью свободен от гетеросексистской логики и не полностью определяется ею.

Примечания

1. Эпиграф взят из интервью с Алкистис Димех, 2016 г.
2. Hugh B. Urban, *Songs of Ecstasy: Tantric and Devotional Songs from Colonial Bengal* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2001), 80.
3. Aisha Qadisha, "Procession of Babalon: The Evolution of the Goddess Through the Aeons", *Sex Magick*, <http://www.sexmagick.com/aisha/mywork/procession.htm> (на 15 января 2017 г.).
4. Qadisha, "Procession".
5. Там же.
6. Там же.
7. Ее заявление о том, что она «изгнана и презирается мужчинами» перекликается с AL III:43.
8. Qadisha, "Procession".
9. Crowley, *Vision*, 148–153. Утверждение «в моем имени сосредоточена вся сила» также отсылает к AL I: 15.
10. Qadisha, "Procession".
11. Robinson, *Nag Hammadi*, 295–303.
12. Qadisha, "Procession".
13. Там же.
14. Там же.
15. Там же.
16. Там же.
17. Jane F. Gerhard, *The Dinner Party: Judy Chicago and the Power of Popular Feminism, 1970–2007* (Athens, GA: University of Georgia Press, 2013).
18. Этот взгляд на Марию следует из понимания Кроули, выраженного в *Liber AL* и «Видения». См. AL III:55; Crowley, *Vision*, 213.
19. Butler, *Undoing*, 19.
20. Dahl, "Femmebodiment".

21. См. Crowley, "The Temple of Solomon the King (Book II)", 244–294; Aleister Crowley, "Liber Vesta vel Paroketh sub figura DCC", в Commentaries on the Holy Books and Other Papers. The Equinox, Volume Four, Number One (York Beach, ME: S. Weiser, 1996); Crowley, "LiberXV".
22. Cp. Dahl, "Ytspänningar".
23. Dahl, "(Re)figuring Femme Fashion".
24. Описание ритуала в этом подразделе основано на интервью с Фрейей, 2016 г.
25. Это обычное дело для эзотерических или телемитских ритуалов. См. Crowley, "Liber O", 16; Crowley, "Liber XV".
26. См. объяснение «Звездного Рубина» в главе 4. «Liber V vel Reguli» впервые была опубликована в качестве приложения к Magick in Theory and Practice (1929). См. Crowley, "Liber V vel Reguli".
27. Crowley, "Liber XV", 253–255; Gerald Gardner, Witchcraft and the Book of Shadows (Thame: I-H-O Books, 2004), 63–64.
28. Crowley, Lies, 108.
29. Crowley, Vision, 131.
30. Crowley, "Liber Samekh", 506.
31. Soror Syrinx, Traversing, 72.
32. Там же.
33. Там же.
34. Там же, 72–73.
35. Там же, 73.
36. Там же.
37. Там же.
38. Там же, 72–74.
39. Там же, 74.
40. Peter Grey, "The Amfortas Wound", в Devoted, под ред. Alkistis Dimech (London: Scarlet Imprint, 2008), 129.
41. Grey, "Amfortas", 129.
42. Там же.
43. Там же, 130.
44. Там же.
45. Там же, 129–130.
46. Там же, 130.
47. Там же, 131.
48. Там же.
49. Там же.
50. Там же, 132.
51. Там же.
52. Там же, 133.
53. Там же.
54. Там же, 134.
55. Там же.
56. Waldbury, "Destruction".

57. Это напоминает вступительную строку из «Цветущая уарата» Кроули в Crowley, Lies, 108.
58. Alkistis Dimech, “Outside the Temple”, в Devoted, под ред. Alkistis Dimech (London: Scarlet Imprint, 2008), 148–151.
59. Питер Грей, интервью, 2016 г.
60. Питер Грей и Алкистис Димех, интервью, 2016 г.
61. См. например: Grey, Red, 61–65, 70–73.
62. Это можно противопоставить наблюдениям Факснелда за музыкантами блэк метала, практикующими самоповреждение, которые приписывают своей практике мачо-коннотации. Per Faxneld, “Bleed for the Devil: Self-Injury as Transgressive Practice in Contemporary Satanism, and the Re-Enchantment of Late Modernity”, Alternative Spirituality and Religion Review 6, no. 2 (2015): 165–196. Грей противопоставляет собственное поведение феминным технологиям.
63. Точно так же маги, определившиеся как женщины, чаще выступают в качестве жрецов в гностической мессе, чем наоборот. Hedenborg White, “To Him the Winged Secret Flame”.
64. Можно провести параллели с другими религиозными традициями, в которых женщины-практикующие и мистики утверждали, что женское тело является священным местом взаимодействия с божественным. См. например: Harris, “For Those with Hardened Hearts”.
65. Lorde, “Uses of the Erotic”.
66. Irigaray, “Bodily”.
67. Мар Хаоса Кирстен Браун отзывается об этой ассоциации более амбивалентно, описывая себя как «пацанку» и вспоминая, как ее изначально отталкивала ярко выраженная женственность Бабалон. См. Brown, “Every Time”.
68. Brownmiller, Femininity, 81.
69. Там же, 86.
70. Cp. Dahl, “Ytspanningar”, 62–63.
71. Dahl, “(Re)figuring Femme Fashion”, 48.
72. Anton LaVey, The Satanic Witch (New York: Feral House, 1971). См. также Anton LaVey, The Satanic Bible (New York: Avon Books, 1969), 135.
73. Dahl, “(Re)figuring Femme Fashion”, 56.
74. Per Faxneld and Jesper Aagard Petersen, “Cult of Carnality: Sexuality, Eroticism, and Gender in Contemporary Satanism”, в Sexuality and New Religious Movements, под ред. Henrik Bogdan and James R. Lewis (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 165–181.
75. Dahl, “(Re)figuring Femme Fashion”, 49.
76. Cp. Butler, Undoing.
77. Dahl, “(Re)figuring Femme Fashion”, 56.
78. Dahl, “Femme-inist Agency”, 181.
79. Dahl, “Femmebodiment”, 48.
80. Dahl, “Femme-inist Agency”, 186.
81. Sara Ahmed, The Cultural Politics of Emotion (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014), 69.
82. Dahl, “Femmebodiment”, 37.

- 83. Там же.
- 84. Butler, "Rethinking Vulnerability".
- 85. Waldby, "Destruction".
- 86. Dahl, "Femmebodiment", 45.
- 87. Shildrick, "Unreformed", 330.

Глава 12

«Порох и огонь»

Эротическое разрушение и красноречивая кровь

В трагедии Шекспира «Ромео и Джульетта» об обреченном романе двух молодых влюбленных, во втором акте влюбленный мужчина произносит лирические строки своему другу, брату Лоуренсу, о его возлюбленной Джульетте. Ромео хочет, чтобы монах поженил молодую пару, но Лоуренс обеспокоен и пытается предупредить Ромео о потенциально ужасных последствиях неумеренной страсти. Когда Ромео утверждает, что принимает все несчастья, которые могут случиться позже, Лоуренс возражает:

У бурных чувств неистовый конец,
Он совпадает с мнимой их победой.
Разрывом слиты порох и огонь
Так сладок мед, что, наконец, и гадок:
Избыток вкуса отбивает вкус.
Не будь ни расточителем, ни скрягой:
Лишь в чувстве меры истинное благо.¹

Высказывание монаха намекает на пересечение желания с катастрофическим потенциалом. Страсть Ромео слишком бурная и интенсивная, она запутывает его разум и ставит под угрозу его здравый смысл. Таким образом, предупреждает монах, Ромео должен стремиться любить умеренно, чтобы избежать катастрофы.

Жестокая, омерзительный и разрушительная — эти слова в равной степени могут служить описанием страсти к роковой женщине в литературе конца XIX века. Хотя трагедия Шекспира предшествовала рождению Алистера Кроули на столетия, совет брата Лоуренса можно истолковать как анахронизм на фоне викторианских и эдвардианских отношений и сексуальной морали и возвышения стабильного брачного союза двух четко дифференцированных полов в качестве социального идеала. Дискурс девятнадцатого века о буржуазной семье приписывал необузданной похоти социальную изменчивость, рассматривая сексуальность как основу социальной стабильности, если ее правильно направить в границы репродуктивной, моногамной гетеросексуальности. И наоборот, сексуальность

считалась антисоциальной и даже опасной, когда она ассоциировалась с распущенными половыми связями, гомосексуальностью или мастурбацией. Утверждение Лоуренса, истолкованное анахронически, предполагает гендерный императив избегать опасности эротического разрушения, то есть частичного уничтожения себя в экстатическом сексуальном опыте, который фаллоцентрический дискурс пытается спроецировать на женственность, рассматривая мужчин как разрушителей, а женщин как разрушаемых.

В прочтении Кроули призрачная угроза «неистового конца» буржуазной нормативности и эротического разрушения ограниченного «я» феминизируется как Бабалон, «громкая и прелюбодейная» Алая Женщина, которая бесстыдно выставляет себя напоказ.² Бабалон впервые явилась Кроули охваченная алым пламенем, и его последующие сочинения и ритуальная работа с богиней полностью посвящены темам эротического разрушения и растворения себя в союзе с другим. Собственное стремление Кроули к «нежному насилию» эротического разрушения частично выражается как квир поворот от рациональной, мужской субъектности к маскулинной женственности, которая поддерживается как идеал А.А.А.

Дискурс Бабалон предлагает особенно плодородную почву для понимания того, как женственность концептуализируется и проживается, а также как она пересекается с сексуальностью в современном западном эзотеризме. Первоначально изображенная квир оккультистом-мужчиной конца XIX века с противоречивым отношением к гендеру, Бабалон впоследствии трансформировалась на протяжении двадцатого и начала двадцать первого веков растущим числом оккультных авторов и практиков разного пола, включая женщин и представителей ЛГБТК, которые использовали различные дискурсы, связанные с феминизмом и, все чаще, с проблемами квир-персон и трансгендеров. В этой заключительной главе будут обобщены результаты этого исследования, предложены ответы на его общие вопросы и выявлены более широкие последствия дискурса Бабалон.

Опасность, восторг и феминные позиционности: Бабалон в работах Кроули

В трудах Кроули Бабалон рассматривается как богиня, связанная с иницирующим уничтожением эго, формой мистического эротического разрушения через страстный союз с бесконечным. Бабалон сохраняет библейские эпитеты «блудница» и «Мать Мерзостей», и изображена столь же распутной, пьяной и кровожадной, как и вавилонская Блудница. Бесконечный блуд Бабалон символизирует ее священность; опьяненная кровью тех, кто отдал свое эго в погоне за экстатической мистической смертью, она сама испытала эротическое разрушение, отдав себя всем. Бабалон одновременно является женской целью перехода через Бездну; получательницей жертвы эго, в которой адепт растворяет свою индивидуальность, чтобы достичь единения с ней; и эмблемой отношения, необходимого для успешного достижения степени *Magister Templi*. Поскольку Бабалон обозначена как

символ духовной модальности, желательной для всех ищущих, есть возможность интерпретировать женственность в системе Кроули как позиционность, не связанную исключительно с женскими телами.

Артикуляция Бабалон Кроули как женского идеала противоречит викторианско-эдвардианским представлениям о гегемонистской женственности как о податливой и заботливой, а о женской сексуальности как о пассивной, моногамной и репродуктивно-ориентированной. Его концептуализация богини одновременно овеществляет и трансформирует аспекты женственности-изгоя на рубеже веков. Часто интерпретируемый как стереотипное представление страхов перед распадом автономного, мужского, европейского субъекта, Кроули присвоил мотив роковой женщины, переработав его в сотериологическом нарративе о смерти эго, которое в работах Кроули тесно связано с сексуальностью. Говоря словами Шилдрик и Уолдби, Бабалон Кроули означает потенциал эротики дестабилизировать границы замкнутой субъектности.³ В то время, как система Магии Кроули подчеркивает важность воли и решительности, многие из его мистических текстов демонстрируют уязвимость, сигнализируя о стремлении быть эротически уничтоженным в союзе с другим. Поэтому я подвергаю сомнению мнение историка и исследователя гендерных вопросов Алекса Оуэна, который в остальном убедителен в анализе текста о пересечении Кроули Бездны, подробно описанном в «Видении и Голосе», и предполагаю, что текст постулирует феминизированную модальность капитуляции как превосходящую маскулинизированную волю с точки зрения победы над демоном Хоронзоном.⁴ В отличие от женской мессианской фигуры Бабалон, я читаю Хоронзона как болезненную карикатуру на эдвардианских буржуа, рациональную мужественность и связанные с ней ценности власти через господство, эмоциональную сдержанность и сексуальную умеренность.⁵

Хотя Кроули все больше стремился синтезировать свою систему магии в связную доктрину, его дневники постоянно демонстрируют многовалентное видение Бабалон даже после переходного периода 1909–1915 годов. В дневниках аббатства Телемы Бабалон-Лия Хирсиг появляется как воплощение фаллической доминанты и инициатрикс, эротически уничтожающей Кроули для дальнейшего его духовного достижения.⁶ Это подчеркивает, что противоречие между религиозной доктриной и жизненной практикой является не только вопросом исторической традиции и более поздней интерпретации, но также может характеризовать жизнь основателя религии.

В трудах Кроули Алая Женщина является одновременно эпитетом Бабалон и сменяемой должностью, которую он приписывал некоторым из своих самых важных любовниц и магических партнерш, считающихся человеческими представительницами богини. В «Новом комментарии» к AL Алая Женщина предстает как квинтэссенция эмансипированной женщины и символ освобожденной женской сексуальности. Это была женщина, передающая Кроули «Солнечное Слово и Суть», и Кроули, тем не менее, предположил, что его «алая любовница» определялась ее отношением к нему, а не наоборот.⁷ Когда Кроули провозгласил Дороти Олсен своей новой Алой Женщиной, Хирсиг должна была отречься от своего титула. Реакция Хирсиг на утверждение идентичности с Бабалон и объявление Олсен сво-

ей магической дочерью иллюстрирует, как телемитки всегда разрабатывали свои собственные интерпретации традиции, пусть даже, как в случае с Хирсиг, в неравных отношениях с Кроули как основателем и пророком религии, через которую она стремилась сформулировать свой авторитет. Таким образом, остается спорным, до какой степени видение Кроули контргегемонической женственности Алой Женщины предоставило пространство для собственной агентности Хирсиг.⁸

Нет никаких свидетельств того, что Кроули называл Виктора Нойбурга или любого другого из своих любовников-мужчин «алыми мужчинами». Таким образом, Кроули, похоже, считал способность действовать как земной аватар Бабалон присущей только женщине. Эта динамика усложняется повествованием о пересечении Бездны, в котором посвященные, независимо от пола, подходят к Бабалон как к женскому другому внешнему по отношению к себе и как к символу того, чему они должны подражать. Таким образом, построение испытания Бездны указывает на возможность женственности как текучей позиционности, которую, по крайней мере, теоретически, может прожить любой субъект.⁹ Кроули связал собственное пересечение Бездны с анальным принятием по отношению к своему любовнику Нойбургу, отождествляя свою способность продвигаться к высшим Этирам с избавлением от сексуальных предрассудков. Собственное сексуальное принятие Кроули, таким образом, истолковывается как аналог духовного принятия, необходимого для продолжения, символизируемого как Бабалон. Ссылаясь на Уолдби, рассуждения Кроули означают странный поворот от роли эротического разрушителя к принятию эротического разрушения. Принятие Бабалон, которому пытается подражать Кроули, здесь не эквивалентно неагентности, но может быть прочитано как феминизированная модальность экстатического взаимодействия с опытом.

Хотя сексуальные магические инструкции Кроули постулируют гендерную полярную дихотомию активной мужественности и пассивной женственности, Бабалон нарушает эти рамки. В его работе Бабалон не просто связана с мужественностью через недостаточность, но существует в связи с другими женскими началами, представленными Ньюит, Саломеей, Лилит, Девой Марией и ее собственной дочерью. Бабалон и Алая Женщина воплощают в себе несколько характеристик, связанных с гегемонистской мужественностью, таких как сексуальная напористость, агрессия и авторитет, а принятие, которое Кроули приписывает Бабалон, переплетается с открытостью и свободой действий. Указывая как на возможность фаллической женственности, так и на женственность как позиционность, не ограниченную только женщинами, способами, которые не поддерживают однозначно иерархические и комплементарные отношения между мужественностью и женственностью, Бабалон в трудах Кроули, таким образом, указывает альтернативные конфигурации женственности. Несмотря на сексизм, характерный для некоторых важных текстов Кроули, я нахожу утверждения о фундаментальном женоненавистничестве магической системы Кроули слишком упрощенными, игнорирующими феминистские настроения «Нового комментария», а также более широкий вызов Кроули буржуазной мужественности через его взаимодействие с эротическим

разрушением и фаллической женственностью. Тем не менее, потенциал Бабалон Кроули функционировать в качестве альтернативной женственности на уровне конкретной социальной практики, похоже, не был реализован в той мере, в какой это можно увидеть в современной оккультной среде.

Огонь, кровь и мстительная блудница: Бабалон в сочинениях Парсонса

Хотя сочинения Джека Парсонса в целом проще и их меньше, чем сочинений Кроули, он внес несколько новшеств в дискурс Бабалон, которые повлияли на его траекторию после его смерти. Опираясь на идею Бабалон как ворота в Город Пирамид, Парсонс сделал больший акцент на богине как на мессианском воине, спускающемся под Бездну, чтобы диктовать священный текст и возвещать о ее надвигающемся земном воплощении. Отступая от идеи Кроули об Алой Женщине как титуле для названных им любовниц, Парсонс видит человеческий аватар Бабалон, определяемым сыновней связью с богиней. И наоборот, ценность Парсонса зависит от его собственной полезности для божественной пары матери и дочери Бабалон и ее человеческой представительницы. Связывая растущую силу Бабалон в мире с лесбийством и женской полиаморией, Парсонс предполагает связь между богиней и квир женским желанием. Он выдвигает гипотезу, что сила богини может, в более общем смысле, присутствовать во всех людях, независимо от пола. Подчеркивая антропоморфизированную версию Бабалон, в трудах Парсонса не делается акцент на идее богини как на символе рецептивной модальности, требуемой от всех ищущих. Таким образом, женственность воспринимается не столько как текучая позиционность, сколько как воплощенная роль, в основном связанная с женщинами. Построение Парсонсом богини опосредовано, в основном, гетеросексуальной динамикой, в которой его собственные отношения с ней истолковываются в терминах неистового желания и восхитительного уничтожения, тогда как отношения между Бабалон и ее дочерью (и, в более широком смысле, всеми женщинами) зависят от родства и материнской преданности.

В сочинениях Парсонса сохранились многие темы из концептуализации Бабалон Кроули. Его артикуляция богини бросает вызов гегемонистской женственности начала двадцатого века, подчеркивая напористое сексуальное желание, силу и политический авторитет. Таким образом, связь с некой женственностью-изгоем, переработанной в идеал, продолжается. Точно так же Парсонс следует за Кроули в феминизировании воспринимаемой угрозы автономной субъектности. Поступая таким образом, Парсонс, как и Кроули, одновременно закрепил и переработал преобладающий женский стереотип, а его ассоциация женственности с природой и интуицией показывает, как стратегическое изменение негативных стереотипов часто воспроизводит аспекты гегемонистского дискурса. Тем не менее, акцент Парсонса на ведьмовстве и Бабалон как защитнице дохристианского

культа плодородия иллюстрирует, как его сочинения не просто копировали идеи Кроули, но предвещали темы, которые были сформулированы более поздними оккультистами, работающими с богиней. В своей интерпретации Бабалон как связанной с феминистской революцией, Парсонс, похоже, использовал слияние анархистских, феминистских и сексуальных радикальных взглядов начала двадцатого века.

Связывая божественное женское начало с напористым сексуальным желанием, боевой силой и склонностью к социальным изменениям, работы Парсонса поддерживают альтернативную конфигурацию женственности, которая, упрощенно говоря, не связана с маскулинностью через иерархическую взаимодополняемость. Акцент на динамике Бабалон и ее аватара сосредотачивается на отношениях между женственностями, а не на отношениях женственности и мужественности. Таким образом, женское воплощение истолковывается не как недостаток или противоположность мужскому тому же, но как высшая точка взаимоотношений между женщиной и богиней. Однако, несмотря на радикальный характер видения Парсонса, снова остается спорным в какой степени оно было реализовано на уровне социальной практики в его собственной жизни. В то время как Кэмерон, которую Парсонс, по крайней мере, частично связывал с Бабалон, вела нетрадиционную жизнь в качестве художницы-новаторки и культурной личности, большая редкость ее сохранившихся произведений затрудняет определение того, как она воспринимала идентификацию себя с ролью Бабалон.

Другая женщина: Бабалон в сочинениях Гранта

Хотя Грант уделял мало внимания мирской политике, он был одним из первых авторов, сформулировавших систематическую критику андроцентризма в системе сексуальной магии Кроули. Как и Парсонс, он не воспринимал человеческий аватар Бабалон как должность, доступную только магическим и сексуальным партнершам Кроули, вместо этого он интерпретировал его как потенциальную роль в гетеросексуальном магическом соединении. Понятия Бабалон и Алая Женщина, используемые в трудах Гранта более или менее как синонимы, означают обученную сексуальную магическую жрицу, а также женскую божественную силу, которую она воплощает. Грант выступал против идеи жрицы как пассивного святилища или храма мужской божественной силы, вместо этого подчеркивая ее высшую важность в воплощении силы кундалини и генерировании калас. Таким образом, в трудах Гранта женственность конструируется не в терминах недостаточности или отсутствия (фаллоса), а в терминах присутствия и творческого потенциала, и Грант подчеркивает тайны женских репродуктивных органов как тайное сердце изначального тифонианского культа. Кровь, и особенно менструальная кровь, имеет особое значение для Алой Женщины Гранта, красный цвет которой он приписывает цвету лунного потока, который Грант полагает основной субстанцией, из которой создается жизнь. Он связывает цвет Марса с менструальным крово-

пролитием, которое он видит как древний прототип для более позднего развития концепции мужской войны.

Осмысление Грантом Бабалон и Алой Женщины бросает вызов гегемонистским представлениям о женственности, отдавая приоритет насилию, кровопролитию и сексуальности. Его труды бросают вызов представлениям о женской анатомии как о недостатке, рассматривая тело Алой Женщины как высшую точку соприкосновения между материальным и сверхъестественным. Хотя первая из Тифонианских трилогий была создана в зените второй волны феминизма, труды Гранта — в отличие от произведений Парсонса — гораздо менее явно опираются на современные политические течения.¹⁰ Тем не менее, есть тематические совпадения с движением женской духовности и культурным феминизмом, о чем свидетельствует возможная связь работ Гранта с работой Питера Редгроува и Пенелопы Шаттл, также как последние авторы черпали вдохновение у Гранта (как описано в главе 6). Более того, современные феминистские движения могли косвенно повлиять на то, как Грант понимал Кроули, сформировав критику андроцентризма Кроули в его системе сексуальной магии. Проблематизируя понимание Кроули магических свойств генитальных жидкостей и формулируя авторитетную роль сексуальной магической жрицы, Грант оказал значительное влияние на более поздний дискурс Бабалон.

Субъекты мужского и женского пола занимают явно разные позиции по отношению к Бабалон в трудах Гранта: жрица сексуальной магии — Бабалон, а мужчина-маг относится к ней как к другому. Подчеркивая понимание биологических и бинарных гендерных различий, система Гранта сосредотачивает внимание на гетеросексуальных актах как на прототипе сексуальной магии. Однако, как отмечалось ранее, это различие становится отправной точкой для концептуализации женственности, которая определяется не ее отношением к мужественности, а скорее ее родством с божественной женственностью. Хотя произведения Гранта могут воспроизводить связь женственности с телом и сексуальностью, его концептуальные представления о Бабалон и Алой Женщине также поддерживают альтернативные конфигурации женского воплощения и сексуальности как хранилищ магической силы. Грант предполагает, что новый Эон совпадет с тем, что женщины обретут душу (или, возможно, автономную субъектность?) и смогут творить магию без вмешательства мужчин. В этом отношении можно провести параллели с рассуждениями Иригарей. Развитие Грантом идеи калас отчасти предвещает появление в двадцать первом веке своего рода бабалонскому *écriture féminine* среди женщин-эзотериков.

В трудах Гранта Бабалон подчеркивается как представительница уничтожения индивидуальности, продолжая тему богини как феминизированной и сексуальной угрозы рациональной субъектности. В Тифонианских трилогиях Бабалон не только посягает на пределы личности, но также отмечает и пересекает границы между мирами, представляя растворение всех различий, когда измерения сливаются друг с другом. Таким образом, Бабалон Гранта можно интерпретировать с точки зрения чудовищности Шилдрик. Грант красноречиво отождествляет богиню с клипот — термин, который он связывает с блудницей, «инопланетянкой» или другой женщиной. Таким об-

разом, Грант явно коррелирует женственность с инаковостью, хотя в меньшей степени как с «другим из того же самого», что Иригарей приписывает фаллоцентрическим представлениям о женственности, чем как с местом абсолютной инаковости. Это, с точки зрения Гранта, является сотериологической целью, и растворение смысла, воплощенное в его поливалентном и (вполне вероятно, преднамеренно) парадоксальном артикулировании Бабалон, кажется центральным для оговоренной цели Тифонианских трилогий — разрушить восприятие реальности читателя, провоцируя приток немыслимых ранее форм творчества. Таким образом, женское тело считается основным средством вторжения божественных энергий, а также индивидуального мистического опыта.

Богиня, которая не одна: Бабалон в современном эзотеризме

Современные эзотерики не просто копируют исторические интерпретации в своих взглядах на Бабалон. Принципиально то, что современный дискурс Бабалон отличается от своих исторических предшественников большей заметностью женщин как авторов и издательниц, а также критикой наблюдаемого андроцентризма и сексизма в историческом западном эзотеризме. В то время как в предыдущих главах указывалось, что женщины всегда участвовали в дискурсе Бабалон и формулировали свои собственные интерпретации, очень важно, что с 1990-х годов возросло распространение работ и оригинальных ритуалов, сосредоточенных на Бабалон, написанных женщинами и адресованных женщинам-окультисткам. Важность этого сдвига трудно переоценить. В то время как Кроули, Парсонс и Грант через символ Бабалон сконструировали женственность способами, которые, по терминологии Шипперс, могут рассматриваться как альтернативные, а также радикальные для своего времени, мы можем задаться вопросом, насколько эти идеалы были реализованы в социальной практике среди женщин окружающих их. Пропорционально большая доступность письменных теологических размышлений этих мужчин-окультистов, к сожалению, затрудняет определение того, как их партнерши-женщины, ученицы и возлюбленные чувствовали и участвовали в этих концепциях. Сегодня значительно увеличившееся распространение работ женщин-окультисток позволяет анализировать Бабалон не только как символический идеал, но и как живую, контргегемоническую позиционность. Важно отметить, что несколько современных интерпретаций Бабалон ставят под сомнение бинарные и биологические концепции гендера, конструируя женственность способами, которые явно включают трансгендерный и квир-гендерный опыт. Хотя это все еще второстепенная тема, есть также попытки представить отношения между последователями, идентифицированными женщинами, и богиней в терминах квир женского желания, что приводит к децентрализации маскулинности. Я предполагаю, что эти преобразования связаны с траекторией женских и ЛГБТ-движений, которые, начиная с 1990-х годов, при-

обретали все большее влияние в нескольких ветвях оккультной среды. Эти более широкие культурные движения, похоже, предоставили идеологические ресурсы оккультисткам женщинам и квир персонам, чем поставили под сомнение исторические представления о женственности в обществе, а также внутри их соответствующих оккультных движений, таким образом, переработав образ Бабалон. Однако также важно подчеркнуть, что формулировка гендерно-критических подходов к оккультизму и Телеме стала результатом активного новаторства женских и квир голосов — таких, как те, которые цитируются в этом исследовании, — сознательно работающих над изменением своих соответствующих традиций.

Предыдущие исследования показывают, что телемиты, по крайней мере, в Соединенных Штатах, придерживаются более либерального отношения к сексуальности, чем население в целом. Возможно, это неудивительно, учитывая его историческую заслугу перед работами Кроули, — центральной темой современного дискурса Бабалон является сексуальность как мощная и в значительной степени благотворная сила, которая связана как с индивидуальным, так и с социальным освобождением. В то время как Гейл Рубин отмечает, что аналогичные понятия «трансцендентального либидо» могут сами по себе способствовать расслоению сексуальных практик и предпочтений, дискурс Бабалон ставит под сомнение идеализацию принудительной моногамии и репродуктивной гетеросексуальности.¹² Формулируя секс-работу или священный блуд и БДСМ как трансгрессивные сами по себе и обладающие потенциалом бросить вызов гегемонистским представлениям о женской сексуальности как о пассивной и репродуктивно ориентированной, дискурс Бабалон, по-видимому, обязан сексуально радикальному феминизму. Об этом свидетельствует сильный акцент на подчинении женщин и сексуальном подавлении как неразрывно связанных между собой, отражающих более широкие дискурсы в родственной культурной сфере неоязычества. Скорее всего, представление о священной шлюхе как о сексуально независимой, самоопределенной и священной является, по крайней мере, частично результатом влияния неоязычества и женского духовного движения.

Однако женская сексуальность остается точкой напряжения в современном дискурсе Бабалон. В отличие от таких писателей, как Кроули, Парсонс и Грант, многие из современных оккультистов, с которыми я разговаривала и чьи труды анализируются здесь, критика касалась гиперсексуализации, объективации и фетишизации женских тел. Я часто сталкивалась с мнением, что как исторические, так и современные интерпретации Бабалон могли быть ограничены андроцентрическими или сексистскими предубеждениями. Важное несоответствие в отношении исторического исходного материала — критика того, как идея блудодеяния Бабалон может создавать ожидания сексуальной доступности, напоминая феминистскую критику второй волны так называемой сексуальной революции и ее неравноправных гендерных аспектов. Феминистские стратегии, связанные со второй волной, такие как повышение сознательности и сепаратизм, которые иногда используются в современной оккультной среде, были использованы в телемитской среде США. Это показывает, что современный

дискурс Бабалон не является просто продолжением его исторических предшественников. Напротив, его сторонники критически оценивают и реагируют на проблемы, связанные с восприятием женственности, которое изменилось в течение двадцатого века. В то время как работы таких писателей как Кроули и Парсонс в основном связаны с недостатком позитивных образов напористой женской сексуальности, современные женщины-окультистки также критикуют гиперсексуализацию женских тел и ожидания женской (гетеро)сексуальной доступности. Таким образом, важной темой в интерпретации сексуальности в современных исходных материалах является акцент на сексуальное самоопределение и право говорить как «да», так и «нет» сексу, как бабалонском. Еще раз повторю, что это отражает возрастающее влияние феминистской идеологии в оккультизме и телемитской среде, а также — что наиболее вероятно — растущее влияние и видимость женщин как производительниц идеологии в современном дискурсе Бабалон.

В сегодняшнем дискурсе Бабалон нет единого мнения относительно того, как пол или сексуальная идентичность формируют отношения человека с богиней. Существуют противоречия между интерпретациями, которые фокусируются на биологических склонностях как неотъемлемо связанных с конкретными магическими течениями, и теми, которые имеют тенденцию артикулировать Бабалон как более универсальный духовный идеал. Где-то в середине этого спектра ряд современных оккультистов подчеркивают разные концепции женского различия, которое находится на уровне гормонов, социальной идентичности, опыта или чего-то более нематериального в целом. Среди тех, с кем я разговаривала, более распространено, что идентифицированные женщинами люди берут на себя роль Бабалон в ритуальной обстановке. Однако принципиальное различие между современным и историческим материалом состоит в том, что некоторые современные эзотерики проблематизируют гендерный эссенциализм в историческом эзотеризме, используя современную терминологию, связанную с квиргендерным и трансгендерным опытом. Среди прочего, это привело к появлению множества интерпретаций таких понятий, как например женская рецептивность, которые воспринимались такими писателями, как Кроули, Парсонс и Грант, в основном непроблематичными, но сегодня все чаще обсуждаются и ставятся под сомнение. Акцент на женственности как социальной конструкции, изменчивой позиционности, идентичности, а не на заданном при рождении поле, или попытки полностью уменьшить гендерные коннотации Бабалон (как это особенно показано в главе 8), на мой взгляд, могут быть интерпретированы как стратегии для преодоления напряженности между историческими интерпретациями Бабалон, оккультизмом и сексуальной магией в целом, а также феминистской и ЛГБТ-критикой бинарных и эссенциалистских концепций гендера, которые все больше и больше влияют на англо-американскую оккультную среду. Это показывает, что гендерные проблемы не являются второстепенными по отношению к исторической траектории оккультизма или эзотерической традиции, но в некоторых случаях могут даже быть решающими факторами в идеологическом развитии.

Современный дискурс Бабалон не может быть приравнен к единой, стабильной или последовательной конструкции богини, которая особым образом связана с гегемонистскими представлениями о женственности или женской сексуальности. Этот дискурс превозносит позиционирование женского желающего субъекта. Иригарей подчеркивает, что фаллоцентрическая культура отрицает эту позиционность женщин, и критикует понятия подобающей женской сексуальности как уступчивой, репродуктивно ориентированной или моногамной. В исходном материале неоднократно подвергается сомнению доминирующая дихотомизация мужественности как эротического разрушителя и женственности как эротически разрушаемой, и я вскоре вернусь к этому вопросу. В интерпретациях современных оккультных авторов и практиков, чьи слова анализируются в этой книге, Бабалон предстает как гибкое дискурсивное пространство, в котором формулируется и обсуждается множество феминностей, бросая вызов гегемонистскому гендерному порядку. Однако, как я неоднократно подчеркивала, части исходного материала подтверждают такие аспекты гегемонистской женственности, как ее связь с рецептивностью и проницаемостью, и я рассматриваю это противоречие ниже.

Живая религия и органы власти: Бабалон и изучение эзотеризма

Раскрывает ли историческое развитие дискурса Бабалон — и мой взгляд на него с точки зрения гендера и женственности — что-нибудь о западном эзотеризме в более широком смысле или его трансформации за исследуемый период? Хотя качественный характер моего исследования затрудняет более широкие обобщения, я, тем не менее, предполагаю утвердительный ответ. Во-первых, это показывает, что эзотеризм не статичен, а является динамичным и «живым» феноменом, который пересекается с более широкими тенденциями в обществе в целом.¹³ Современная телемитская среда питается из концептуального источника исторических «эзотеризмов», включая герметическую каббалу, енохианскую магию и церемониальную магию в стиле Золотой Зари, Таро и астрологию. Однако, возможно, не менее важное влияние оказывают менее эзотерические культурные течения, которые влияли на Телему в разные моменты времени, включая декаданс и символизм; культурные опасения по поводу женской сексуальности; медицинские дискурсы девятнадцатого века; либертарианский социализм; культурно-феминистские интерпретации менструации; либеральные, радикальные и квир феминистские аргументы; секс-позитивные интерпретации БДСМ и секс-работы. Дискурс Бабалон, как и эзотеризм в целом, формируется и отвечает на исторически и культурно обусловленные вопросы и точки напряжения, такие как позиция женской сексуальности и понимание гендерных различий, которые со временем формулируются по-разному. В моем исследовании я проследила некоторые интертекстуальные и междискурсивные связи дискурса Бабалон, и я надеюсь, что

этот, возможно, ограниченный материал, тем не менее, помог высветить важность изучения эзотеризма как постоянно меняющихся и пережитых религиозных явлений, чьи практики активно творят историю. Признавая современный оккультизм и неоязычество как отдельные области, я стремилась подчеркнуть, что границы между ними иногда податливы или даже отсутствуют на уровне индивидуальной практики. Влияние второй волны феминизма на траекторию неоязычества было продемонстрировано в предыдущих исследованиях, равно как и взаимодействие между первой волной женского движения и такими организациями, как Теософское общество в конце девятнадцатого и начале двадцатого веков. Однако о влиянии феминизма на более строго определенные современные оккультные группы было сказано меньше. В настоящем исследовании я попыталась пролить свет на это развитие, но необходимы дополнительные исследования в этом направлении.

Во-вторых, дискурс Бабалон указывает на значение тела для западного эзотеризма, который включает абстрактные космологические или теологические гипотезы, а также воплощенную практику гендерных, расовых и классовых сущностей. Эзотерическое и оккультное понимание тела — как основного места мистического опыта, как потенциального препятствия для эволюционного восхождения духа или как хранилища магических жидкостей — исторически и культурно обусловлено. Ритуальные опыты и социальные взаимодействия опосредуются через тела, значения которых социально конструируются, оспариваются и обсуждаются в оккультных верованиях и практиках. Дискурс Бабалон исторически включал в себя ряд противоречивых представлений о женском теле, которое по-разному понималось с точки зрения недостатка, питающей утробы, отражения творческой и разрушительной силы божественного, мистического проводника или создателя магических субстанций и источника потенциального женского языка (или *écriture féminine*). Этот дискурс был не только местом, где были начертаны доминирующие представления о женственности или женском воплощении как об отличном от мужественности, но и тем местом, через которое женщины-оккультистки сопротивлялись таким интерпретациям. Создавая новые ритуалы, современные оккультисты, в том числе женщины и практикующие гомосексуалы, испытывают связь с божественностью, и эти практики порождают новое и иногда критическое понимание исторической оккультной «традиции». Анализ позиций различных сторонников этой дискуссии проливает свет на различное понимание тела как гендерно-дифференцированного, и я надеюсь, что в будущих исследованиях будет продолжено изучение важности тела в западном эзотеризме как в историческом плане, так и в наши дни.

В-третьих, историческое развитие дискурса Бабалон проливает дополнительный свет на сложность понимания западного эзотеризма, как говорит Ваутер Ханеграаф, как «мусорной корзины современности», состоящей из тех эпистемологий, мировоззрений и убеждений, которые современность отвергла в проекте определения здоровой науки, подобающей религии и современной субъективности. По мнению Жюстин Баккер, дихотомизация рациональности и иррациональности в эпоху Просвещения

была нарративом о конкретных верованиях и практиках, а также о телах и фенотипических различиях. Этот нарратив был непосредственно замечен в колониальном и империалистическом проекте разделения и определения принадлежащих расовым меньшинствам тел как иррациональных и, следовательно, нуждающихся в европейском господстве.¹⁴ Я согласна с аргументом Баккер и добавлю что нарратив западной рациональности также имеет гендерный характер; другими словами, построение субъектности Просвещения основывалось на отрицании женщин как рациональных субъектов.¹⁵ Как подчеркивает Рэндалл Стайерс, антропологическая категория магии по своей сути связана с расизмом, феминизацией и сексуальными отклонениями, и европейская история категории иррациональности вряд ли может быть понята вне ее гендерной динамики.¹⁶ Примечательно, что эти процессы видны как устанавливающие внутреннюю границу внутри западного эзотеризма, показанные в том, как эзотерики сопротивляются понимая себя как иррациональных — и тем самым феминизированных — проецируя иррациональность и женственность на другого. Примеры этого включают в себя игнорирование ритуальными магами конца XIX века спиритуализма как женского и пассивного, а также описание женщин Кроули в *Liber Aleph*.¹⁷ В дискурсе Бабалон иногда сохраняется логическая ассоциация между женственностью и эмоциями, иррациональностью или интуицией.¹⁸ Хотя я согласна с анализом Ханеграафа генезиса западного эзотеризма как культурного комплекса, важно подчеркнуть, что эзотерические движения были причастны к некоторым из идеологий, которые являются центральными для европейской современности, и способствовали их локализованной материализации — например, отрицанию полноценного человеческого статуса женщин и «цветных» людей. Однако оккультисты явно и неявно оспаривают эту логику, и в последней части этой главы я вернусь к тому, как дискурс Бабалон искажает нарратив о превосходстве мужского, рационального субъекта.

Женское сопротивление и обнадеживающие образы: Бабалон, исследования гендера и женственности

Вслед за Мими Шипперс я определяю гегемонистскую женственность как качественно содержащую женственность, которая легитимизирует иерархические и комплементарные отношения между мужественностью и женственностью, которая господствует по отношению к другим женственностям.¹⁹ Как показано в главе 2, это рассуждение основано на понимании того, что женственность не является ни одной, ни исключительно местом притеснения, но включает в себя многочисленные позиционности, которые могут стать отправной точкой для свободы воли и ее проявления. Такие представления занимали центральное место в теоретизации женщин, при этом ученые и активистки подчеркивали, что *femme-ininity* отличается от нормативной женственности тем, что она преднамеренная, подрывная и агентная. Избегая подхода феминистских мыслителей, которые предлагали отход от женственности как предпосылку женской эмансипации, мы можем, таким образом, задаться вопросом, как могут быть созданы альтернативные способы проявления женственности и женской сексуальности, и каковы потенциальные пределы таких обнадеживающих перспектив.

Брайдотти утверждает, что феминизм в настоящее время больше нуждается в обнадеживающих образах, указывающих на разные способы реализации гендера и сексуальности, чем в других теоретических системах, и она концептуализирует феминистскую фигуру как «политически обоснованную оценку альтернативной субъектности».²⁰ Комбинируя мнения Шипперс с Брайдотти и Иригарей, мы можем говорить о феминистской фигуре как о «политической фикции», которая поддерживает артикуляцию альтернативных феминностей (и/или маскулинностей) или которая позволяет концептуализировать сексуальные различия и полностью выраженную женскую субъектность за пределами фаллоцентрического порядка. Как указано во введении, фундаментальная проблема для этого исследования заключается в том, бросает ли дискурс Бабалон вызов гегемонистским гендерным конструкциям и концептуальным представлениям о женственности. На следующих страницах я приведу довод о том, что Бабалон действительно функционирует как феминистская фигурация, дестабилизирующая гегемонистскую гендерную логику, предоставляя «горизонт» для развития женской субъектности; восхваляет желающий женский объект; указывает на возможность фаллической женственности и мужского стремления к эротическому разрушению; и обеспечивает отправную точку для эзотерического *écriture féminine*, в котором женское воплощение понимается не как недостаточность или отсутствие, а как место отношений между божественными и человеческими субъектами. Однако, как и такие ученые, как Донна Дж. Харауэй, Джудит Батлер и Саба Махмуд, я хочу подчеркнуть случайность и обусловленную природу всех форм деятельности. Поскольку любой вызов гендерному порядку всегда должен опираться на существующие дискурсивные условности, он почти неизбежно воспроизводит некоторые из категорий, которые он стремится дестабилизировать. Я согласна с Махмуд в том, что понимание всех форм (женской) агентности как явного «сопротивления» существующим условностям затуманивает сложные пути и способы, которыми проживаются и присваиваются нормы.²¹ Таким образом, хотя я утверждаю, что Бабалон функционирует как феминистская фигура, поддерживая альтернативные конфигурации женственности и женской сексуальности, современный дискурс Бабалон во многих аспектах относится к существующему гендерному порядку, который не сводится ни к полному согласию, ни к противодействию.

Иригарей пишет, что концепция женского божества может поддерживать выражение женской субъектности, предоставляя символическое, с которым женщины могут идентифицироваться.²² Мое исследование предполагает, что дискурс Бабалон действительно предлагает такую интеллектуальную, эмоциональную и воплощенную концепцию божественной женственности. Хотя первоначально она была изображена оккультистом-мужчиной, который основывался на переработке библейских мизогинных стереотипов, и чье представление о богине и ее человеческом аватаре характеризовалось глубокими противоречиями в отношении его отношения к мужественности, более поздние интерпретации, особенно женщин-оккультисток преобразовали образ богини в концепцию женственности, которая не воспринимается исключительно как товар в мужском обмене. «Сочиняя» Бабалон,

женщины-окультистки сегодня постулируют богиню не как нечто совершенно внешнее, а как податливую сущность, которая одновременно имманентна и трансцендентна, и устанавливает связи с другими женщинами. Иригарей предполагает, что божественная женская символика должна указывать на женскую потенциальность за пределами материнства и включать в себя иллюзорную дихотомию женщины-матери и женщины-любовницы. Материнство представляет собой некоторую точку напряжения в современном дискурсе Бабалон. В то время как некоторые из оккультных авторов и практикующих, чьи слова и работы анализируются здесь, подчеркивают Бабалон как мать и истолковывают отношения матери и дочери как прототип связи между божественностью и человечеством, другие, наоборот, подчеркивают Бабалон как символ идеи, что женщины есть не только или не обязательно матери. Тем не менее, ни современный дискурс Бабалон, ни его исторические предшественники не постулируют идеальную женственность исключительно в материнских терминах.

Хотя нет необходимости соглашаться с нормативным предположением Иригарей о том, что артикуляция женской субъектности и языка требует концепции божественной женственности, тем не менее, я считаю, что дискурс Бабалон — в контексте современного оккультизма — в некоторой степени обеспечил место действия, возможно, даже сопротивления доминирующей логике гендера. Примечательно, что некоторые из современных оккультистов, чьи слова анализируются здесь, формулируют Бабалон как отправную точку для критики мужского превосходства и фаллоцентризма в оккультизме и обществе, концептуализируя богиню и ее человеческий аватар как вызов ограниченным представлениям о женственности. Таким образом, в трудах современных женщин- и квир-окультистов Бабалон выступает как феминистская фигура не только в смысле абстрактной мыслительной фигуры, но также, как подчеркивает Брайдотти, как нечто, что можно проживать посредством тела и эмоций.

Избегая стигмы против женственности-изгоя шлюхи, дискурс Бабалон противостоит очернению напористого женского желания и поиска удовольствий. Во многих случаях в современных источниках женщины- и квир-окультисты считают Бабалон символом священности активной, нерепродуктивной, немоногамной женской сексуальности. Важно отметить, что эта переработка стереотипной женственности-изгоя шлюхи не только — или, возможно, даже в первую очередь — достигается за счет попыток «смягчить» стигму и отстаивать безвредность женской сексуальной уверенности. Вместо этого многие оккультисты, чьи слова анализируются здесь, подчеркивают и принимают потенциально угрожающие аспекты этой конфигурации женственности. Однако другие стремятся смягчить раскол между «девственницей» и «шлюхой», считая Бабалон многогранным символом, бросающим вызов жестким бинарным структурам женской идентичности. Обе эти дискурсивные стратегии объединены подтверждением позиционирования женского, сексуально желающего субъекта, а исходный материал показывает, как идеи Бабалон и Алой Женщины используются для противодействия стигматизации женской немоногамии и активного желания. Децентрируя моногамию по отношению к женской

сексуальности, дискурс Бабалон дестабилизирует представления о женской респектабельности как о скромности. Вместо того, чтобы преодолеть женственности-изгои «фригидной» женщины, «лесбиянки» или «шлюхи», вступая в моногамные отношения с одним мужчиной²³, Бабалон рассматривается как символ женского взаимодействия с сексуальностью как источником удовольствия, радости и креативности. Постулируя нечто иное, чем гетеросексуальные, моногамные отношения, включающие исключительно тела, как единственное допустимое выражение сексуальности, дискурс Бабалон ставит под сомнение некоторые из более широких расслоений логики, лежащих в основе производства сексуальности в современном западном обществе. Однако, как особо отмечалось в главе 10, эта оппозиционная потенциальность, возможно, не в равной степени осуществима для всех, и контрнормативная ценность существования женственности шлюхи может зависеть от других пересечений власти, таких как класс и раса.

На мой взгляд, дискурс Бабалон бросает вызов гетеросексистским и мизогинным представлениям о сексуальности, предоставляя образы, связанные с фаллической женственностью, а также с проницаемой маскулинностью. Перерабатывая роковую женщину — призрак, сигнализирующий о потенциальном уничтожении буржуазной мужской рациональности — как мессианскую фигуру, Кроули и телесно, и вербально ссылаясь на образы эротически разрушаемой маскулинности. Его конструкция проницаемости, связанная с сотериологией, ясно видна в «Видении и Голосе», где анальное принятие Кроули Нойбурга как Пана ускоряет его посвящение в степень *Magister Templi*. Кроули восхвалял способность женственности вызвать это разрушение. В его магических дневниках фаллическая женственность представлена в описаниях Хирсиг как Бабалон, владеющей бичом. Независимо от того, полностью ли сам Кроули осознал потенциал эротического разрушения, его формулировка Бабалон может быть истолкована как указание на негегемонистские способы проявления женственности, а также мужественности, восхваляя воплощение гегемонистских женских наклонностей при помощи мужского тела. Точно так же Парсонс в своих трудах неоднократно умолял фаллическую, владеющую мечом Бабалон захватить, овладеть и уничтожить его. Он восхвалял переживание лишения собственности и разрушения в результате конфронтации с женским другим. В трудах Парсонса гендер и сексуальность в некоторой степени, говоря словами Батлер, являются местами лишения владения, существования — в буквальном смысле — ради другого, как добровольная мужская жертва, предназначенная быть поглощенной пламенем, чтобы осуществить проявление Бабалон. Кроме того, Грант прославлял возможность мужского эротического разрушения, триумфально отождествляя богиню с «погребальным костром», где фантазия автономного субъекта сжигается дотла.

Современный дискурс Бабалон предоставляет несколько образов фаллической женственности, неоднократно заключенных в идею Бабалон как доминатрикс или брутальной инициатрикс, бичующей, связывающей

и пронзающей мужскую кожу. Делая акцент на Бабалон не просто как на пассивно принимающей, а как на активно поглощающей индивидуальность ищущего, исходный материал бросает вызов широко распространенным представлениям об опыте проникновения, характеризующемся пассивностью. Таким образом, я считаю, что дискурс Бабалон, указывая и превознося возможность взаимного эротического разрушения, бросает вызов бинарной дихотомии активности и пассивности, допуская альтернативные конфигурации эротики — возможно, даже, по терминологии Линн Хаффер, разрушая гетеросексуальность.²⁴

Несмотря на все это, упрощенное понимание дискурса Бабалон с точки зрения противостояния гегемонистским гендерным конструкциям затуманивает способы, которыми понятия открытости и подчинения являются фундаментальными для отношений многих почитателей с богиней. Подчеркивая Бабалон как символ феминизированной модальности принятия, дискурс вокруг богини подтверждает аспекты гегемонистской женственности. Это также относится к использованию технологий женственности в ритуальных контекстах, которые не полностью определяются гегемонистской гендерной логикой и не полностью свободны от них. Я частично не согласна с теоретиками-феминистками, которые понимали технологии женственности исключительно как ограничивающие и объективирующие, и утверждаю, что некоторые приверженцы Бабалон используют высокие каблуки, губную помаду, открытую одежду или нижнее белье, чтобы материализовать женское тело, которое не характеризуется отсутствием или недостаточностью, но активизирует плотский гнозис богини. Эти технологии женственности участвуют в создании одновременно мощного и уязвимого тела. Подобно садомазохистскому рабству, особые технологии женственности могут действительно ограничивать диапазон движений субъекта, проявляя открытость способами, которые включают и превосходят открытость к атакам, а также подразумевают проницаемость и доступ как отправные точки для религиозного отношения с божественностью. Использование приверженцами Бабалон воплощенных технологий женственности не ориентировано исключительно на мужской взгляд, но — в некоторых случаях — вовлечено в квір направленность на желающего женского зрителя. Тем не менее, воплощенная формулировка преувеличенной женственности в ритуале Бабалон опирается на устоявшиеся культурные символы и тропы, указывающие на то, что воплощение женственности не определяется гегемонистской гендерной логикой и не полностью независимо от нее.

Рассмотрение дискурса Бабалон с точки зрения возмутительного и преднамеренного подрыва гендерной системы, таким образом, рискует скрыть, что гендер и сексуальность, говоря словами Батлер, являются не просто собственностью, а «способами лишения собственности, способами быть для другого или, фактически, во имя другого».²⁵ В современном дискурсе Бабалон этот другой может обозначать как отдельного любовника, коллектив людей (например, женскую родственную линию), так и саму богиню. Дискурс Бабалон демонстрирует противоречие между либеральными представлениями о самоутверждении и акцентом на приятном и опас-

ном экстатическом лишении собственности. Признавая способы, которыми дискурс Бабалон указывает альтернативные способы обретения женственности, тем не менее, важно подчеркнуть, что богиня по-разному конструируется как разрушительница, так и разрушаемая, что является показателем как проницаемости, так и покорения другого. Эта двусмысленность в дискурсе Бабалон отражает более широкое внутреннее противоречие в Телеме, проиллюстрированное двумя максимами: «Делай, что хочешь» и «Любовь — это Закон»; и между индивидуальным посвящением и подтверждением эротического уничтожения, которое никогда полностью не исчезает. В заключительном разделе я вернусь к последствиям феминизированного подчинения и принятия в дискурсе Бабалон, показав, как эта конструкция, частично воспроизводя гегемонистскую гендерную логику, бросает вызов жесткой бинарности активности и пассивности, открывая новые способы представления о гендере и сексуальности в более широком масштабе.

Как указывалось выше, современный дискурс Бабалон включает в себя и пересекается с буржуазными движениями к созданию оккультного *écriture féminine*, когда идентифицированные женщинами субъекты вступают в диалог, выстраивая свои собственные повествовательные и ритуальные рамки для понимания воплощенного женского опыта. Понимая Бабалон как мать дочерей, а не сыновей, внимание, по мнению Иригарей, обращено на связь между матерью и дочерью, а также на отношения между женщинами. Таким образом, утверждение идентичности как воплощения или дочери Бабалон можно понять как подтверждение родства с другими женщинами или феминностями. Современный исходный материал показывает растущее распространение нарративов и терминологии исходящих от женщин для концептуализации магической и сексуальной магической женственности, не как недостаточности или отсутствия (фаллоса), а с точки зрения присутствия и возможностей, реализуемых посредством ритуальных практик, не требующих участия мужчин. Эти стратегии подразумевают переосмысления женского тела, которые, в терминах Иригарей, можно понять как попытки представить воплощенную женственность как нечто определенное по отношению к самой себе. Тем не менее, подчеркивая анатомическое сходство между (цисгендерными) женщинами как отправную точку для выражения женской специфики и оспаривая универсализацию маскулинности, в дискурсе Бабалон есть тенденции перекрыть возможности для сплочения с более широким кругом феминизированных субъектов. Артикуляция качественных половых различий — если их толковать в терминах биологической судьбы — может сделать представления о мужественности и женственности непропорциональной бинарностью. Тенденция в дискурсе Бабалон конструировать женскую морфологию не как недостаток, осквернение или причину женской иррациональности, таким образом, может маргинализировать трансгендерный и квиргендерный опыт, скрывая различия во власти между цисгендерными, трансгендерными и гендер-квирными женскими субъектами. Тем не менее, некоторые из современных оккультистов, упомянутых в этом исследовании,

бросают вызов бинарному и гетеронормативному пониманию гендера, формулируя Бабалон как включающую в себя трансовость и квирность, или даже связанную с ними.

В соответствии с утверждением Махмуд о том, что не может быть универсальных категорий гендерного сопротивления, следует обратить внимание на то, как стратегии дестабилизации гегемонистской гендерной системы всегда локализованы, случайны и контекстуализированы. Различные формы инакомыслия и сопротивления, сформулированные и воплощенные в дискурсе Бабалон, отвечают конкретным проблемам и историческому опыту: роли женщин (и, в меньшей степени, трансгендерных и квир-субъектов) в западном эзотеризме; пониманию женской сексуальности как пассивной, послушной, моногамной или репродуктивно ориентированной; и предполагаемому отсутствию (агрессивных) образов женского божества на современном Западе. Нарративы и проживание этих проблем, а также их решение классово и расово обусловлены как исторически, так и сегодня, и универсализация конкретного опыта рискует замаскировать отношения власти между различными группами женщин и женственностей. Не обесценивая способы, которыми дискурс Бабалон бросает вызов гегемонистской сексуальной логике, связанные с ним возможности противопоставления гегемонистским образам женственности и женской сексуальности, возможно, не для всех одинаково доступны. Другими словами, вызов женской сексуальности как целомудренной и слабой приобретает различные коннотации, если рассматривать ее в сочетании с расовым и классовым неравенством, поскольку бедные женщины и «цветные» женщины в гораздо большей степени исторически были гиперсексуализированы. Демографические изменения в оккультной среде могут постепенно привести к усилению интерсекционального осознания повышенной уязвимости бедных женщин, «цветных» женщин, транссексуалов и гендер-квирных персон, подвергающихся сексуальному насилию, а также того, насколько ярлыки, такие как «шлюха» или «ошибочно феминная», чаще прикрепляются к этим группам, чем к «белым» цисгендерным женщинам из среднего класса. Однако это гипотетическое предположение, и задачей будущих исследований эзотерики является дальнейшее изучение важности расы и класса, а также гендера.

Сосредоточение внимания исключительно на женской агентности в качестве сопротивления рискует вызвать редуцирующее прочтение дискурса Бабалон, игнорируя сложные способы, которыми последний был связан с гегемонистскими представлениями о женственности и женской сексуальности в течение времени. От Кроули до сегодняшнего дня интерпретации Бабалон как основывались на, так и бросали вызов широко распространенной логике в конструировании женственности и женской сексуальности. Хотя дискурс Бабалон часто противопоставляется доминирующим взглядам на женственность, его исторические и современные ответы сторонников гендерной системы не представляют собой ни полного согласия, ни однозначного сопротивления. Несмотря на это, я, тем не менее, хочу повторить свою позицию о том, что Бабалон в некоторых отношениях функционирует как феминистская фигура, поддерживая аль-

тернативные конфигурации женственности и женской сексуальности, хотя этот потенциал обязательно — как и в случае со всеми фигурациями — случаен и обусловлен. Я утверждаю, что дискурс Бабалон исторически открывал альтернативные способы представления женственности, предлагая образы, связанные с фаллической женственностью и восприимчивой мужественностью, и сакрализуя женственность-изгоя шлюхи. Современные интерпретации богини, по-видимому, вдохновляют на дискуссии о значении женских различий за пределами гегемонистской гендерной логики, что приводит к увеличению количества работ в жанре, который я рассматриваю как своего рода оккультный *criture f minine*. Это достигается посредством локальной идеализации женственности-изгоя шлюхи или блудницы, а также того, как эзотерики, чьи слова анализируются в этом исследовании, приписывают Бабалон потенциал преодолеть дихотомию женственностей. Хотя я склонна согласиться с Иригарей в том, что полноценная концепция «женственность *qua* женственность» может быть реализована в будущем, мы, тем не менее, можем увидеть, как современный дискурс Бабалон — в оптимистической форме — продолжает разговор о значении женского различия. Этот разговор, хотя он иногда опирается на понятия женственности или женской сексуальности как потерянного континента, нуждающегося в повторном открытии, также указывает на новые способы понимания и создания женственности, которые не сводятся к романтизации прошлых представлений о гендере и, говоря словами Брайдотти, «принимает факт того, что ты женщина», или, что более уместно, что женственность — «позитивная, самоутверждающаяся сила».²⁶

Я согласна с такими учеными, как Уолдби, Иригарей и Брайдотти, в том, что феминистская теория нуждается в альтернативных взглядах на то, как можно проявлять гендер и пол.²⁷ Бабалон как воплощение предмета сексуального желания и многогранного символа, охватывающего категории женственности, не обязательно является единственным ответом, и ответом для всех. Я осознаю локальность и случайность дискурса Бабалон, а также то, как потенциальное сопротивление, которое он порождает, опосредуется через интерсекции, такие, как раса и класс. Тем не менее, я заканчиваю эту часть моего обсуждения на оптимистической ноте, признавая интерпретацию богини Бабалон как один из примеров подчиненных групп, манипулирующих и сопротивляющихся гегемонистским представлениям о гендере в обществе в целом, а также внутри своих религиозных общин. Я утверждаю, что Бабалон, как феминистская фигура, функционирует не только как интеллектуальная фигура мысли, но и как позиционность, которую эзотерики населяют через тело и эмоции, что указывает на позитивную концептуализацию женственности (фигурирующую как телесную склонность или текучую позиционность) как на нечто само по себе. Хотя дискурс Бабалон не полностью определяется и не полностью свободен от доминирующих властных отношений, он, тем не менее, указывает на альтернативные женственности, которые не воспроизводят упрощенно гегемонистские гендерные отношения.

Возникновение отчуждения: бурные чувства бабалонских женственностей

Как утверждалось в предыдущем разделе, дискурс Бабалон демонстрирует противоречие между акцентом на расширении прав и возможностей индивидуального (женского) субъекта и сосредоточением уничтожения или лишения индивидуальности как императива инициации. Таким образом, я хотела бы посвятить свое заключительное обсуждение выявлению более широких последствий того, что богиня-шлюха и ее бесконечные прелюбодеяния истолковываются как символы сотериологии и религиозного экстаза. Как утверждают Ханеграаф и Стайерс, многое можно узнать о самооценке западной рациональности и субъектности, изучив то, что они отвергли.²⁸ Нарратив о современном субъекте основан не только на отказе от определенных верований или практик, но и на отвержении определенных конфигураций пола и сексуальности. Господство женственности-изгоя блудницы в дискурсе Бабалон олицетворяет феминизацию и сексуализацию этой угрозы, ярко выраженную в культуре конца XIX века как *femme fatale*. Однако дискурс Бабалон отходит от этого гегемонистского нарратива, прославляя уничтожение себя перед лицом женского другого как сотериологическую цель.

Некоторые ученые указали, что сексуальность по существу связана с переживанием уничтожения. Батлер утверждает, что желание имеет силу бросить вызов «самому представлению о себе как об автономном и контролируемом», убедительно аргументируя это тем, что гендер и сексуальность содержат неотъемлемый потенциал уничтожения, поскольку они происходят из источников, которые всегда выходят за рамки отдельного субъекта.²⁹ Существовать как гендерный и половой субъект означает существовать в отношениях с другими; таким образом, гендер и сексуальность, по сути, являются способами отчуждения. Батлер связывает эту склонность к сексуальности с тем фактом, что мы никогда не можем полностью познать самих себя, отмечая, что эта непознаваемость связана с влечением.³⁰ Как утверждает Шилдрик, эротическое прикосновение «парадигматически» является местом как удовольствия, так и опасности, поскольку оно может выявить реляционность и случайность воплощенного опыта. Поскольку вездесущая реальность уязвимости и зависимости самости угрожает конструированию рационального, ограниченного субъекта, эти склонности проецируются на женских или расовых других, а также на реальность чудовищ.³¹ Однако нестабильность субъектности никогда не может быть полностью экстерииоризована, и поэтому этот перспектива уничижения обречена на провал.

Экстаз и отчуждение в дискурсе Бабалон тесно связаны с концепцией принятия способами, которые одновременно подтверждают и превосходят гегемонистские представления о женственности. Сосредоточение внимания только на вызывающем гендерном подрыве среди приверженцев красной богини затуманивает способы, которыми дискурс Бабалон сосредоточен на экстатическом лишении власти. Анализируя женственность в дискурсе

Бабалон, я не стремилась упрощенно интерпретировать все случаи агентности как намеренно оппозиционные или дискурс вокруг богини как упрощенно наделяющий властью. Вместо этого моей целью было подчеркнуть, что отношения с другими одновременно наделяют властью и, в некотором смысле, ослабляют власть. Независимо от того, проецирует ли один опыт уязвимости, взаимосвязанности и эротического разрушения на феминизированного другого, или вместо этого принимает их в качестве иницилирующих модальностей, возможность уничтожения является, по сути, неизбежным аспектом всей социальной жизни. Формы принятия, уязвимости и открытости, присущие субъектам, работающим с Бабалон, — это не просто «добровольное» принятие в смысле чего-то, от чего можно просто отказаться, как от пары туфель на высоких каблуках.³² Напротив, эти модальности связаны с подтверждением — и, возможно, капитуляцией — аспекта социального и сексуального взаимодействия, которое всегда может быть врожденным.

Центральная тема в дискурсе Бабалон — одновременная угроза и обещание экстатического уничтожения — переноса за пределы себя. Подчеркивая насильственные отношения, он идеализирует принятие как способ подчинения взаимодействию с существованием, телесное присутствие, которое не может быть приравнено к отречению от агентности, но в котором деятельность и возможность воздействия переплетаются. В современном дискурсе Бабалон женственность — это не только место притеснения, но и реляционная позиционность, открывающая потенциал для агентности. Это действие выражается по-разному в терминах направленного вовне сопротивления, обозначенного фаллической Бабалон как генералом армии или доминатрикс, а также силы и храбрости уступить, которые поддерживаются как инициатический идеал, как для мужчин, так и для женщин. Принятие, таким образом, концептуализируется как требующее труда и силы, постоянного напряжения для присутствия в мире и почитания своих связей с другими, при одновременном признании того, как они предсказывают гибель способами, которые делают Бабалон очень похожей, среди прочего, на концептуализацию Цветкович женщины.³³ Феминизация этого желания и реальности уязвимого участия в дискурсе Бабалон воспроизводит широко распространенный стереотип женского чудовища, которое угрожает автономии мужского субъекта, одновременно указывая на Бабалон как на утопическую фигуру, обозначающую новые способы проявления женственности (и, возможно, и мужественности).

Помня вышеупомянутые размышления, мы можем понять совет брата Лоуренса «любить умеренно» как анахроничный императив, призванный укрепить мужскую рациональность западной буржуазии. В терминах Кроули это можно выразить как построение башни для себя в Бездне, таким образом, сопротивляясь эротическому разрушению и преобразованию в союзе с другим. Дискурс Бабалон не порывает с культурной традицией связывания потенциального разрушения субъектности с женственностью, но прославляет это. Вместо того, чтобы пытаться изгнать монстра из культурного центра, проецируя его на других, дискурс Бабалон приводит монстра в постель. Как символический образ того, что бесконечно рецептивно,

Бабалон закрепляет связь между женственностью и способностью зачать, одновременно обеспечивая видимое (как мужское стремление) эротическое принятие, укрепляя и дестабилизируя доминирующие дискурсы о женственности, женской сексуальности и субъектности.

Дискурс Бабалон — это эротический дискурс; (квир) женский дискурс; обнадеживающий, чудовищный дискурс, залитый кровью нежного насилия. Если рассматривать ее как фигурацию, Бабалон указывает на конфигурации сексуальности и женственности, которые обладают потенциалом преодолеть шовинистические антиномии принятия и агентности, желания и желаемости, проницаемости и проникновения. Дискурс Бабалон намекает на возможность того, что я считаю квир гетеросексуальностью, зависящей от взаимного принятия эротического разрушения. Если либеральная гуманистическая идеология субъектности понимает индивидуальное я как автономное и самодостаточное, то дискурс Бабалон сплетает дразнящий танец семи вуалей центра и краев западной современности, отдавая предпочтение желанию и отвергая предположение, что, цитируя Ролана Барта, «длиться лучше, чем сгореть».³⁴ В действиях оккультистов, вступающих в контакт с Бабалон, которые изменяют свое тело, страдают из-за любви и стремятся бросить вызов личным и социально-сексуальным границам, есть отказ от предписания любить умеренно и в соответствии с четко определенной иерархической гендерной комплементарностью. Стремление почитателей Бабалон не укреплять свою автономную сущность, а вместо этого встретить разрушение перед лицом другого, приветствовать опыт экстатического восприятия и подтверждения интимных отношений, через которые формируется самовосприятие, истолковывает богиню как одновременно место удовольствия и опасности, восторга и насилия. Это невыразимое состояние бытия, способы, которыми мы связаны и наделены полномочиями по признаку пола — как мы приходим к созданию и разрушению друг друга способами, которые слишком глубоки, чтобы их можно было сформулировать, — распространились, как сложная сеть кровеносных сосудов, через интерпретации богини Бабалон. Труд принятия, случайность субъектности, уязвимость существования. Мягкость всех тел; покорность наших разрушенных сердец; неуправляемость желания — это жестокие и восхитительные истории, рассказанные красноречивой кровью.

Примечания

1. William Shakespeare, *Romeo and Juliet*, 2.6.9–15.
2. *AL* III:44.
3. Shildrick, “Unreformed”.
4. Owen, Place, 199.
5. Joanna de Groot, “Sex’ and ‘Race’: The Construction of Language and Image in the Nineteenth Century”, в *Sexuality and Subordination: Interdisciplinary Studies of Gender in the Nineteenth Century*, под ред. Susan Mendus and Jane Rendall (London: Routledge, 1989), 89–130.
6. Cp. Waldby, “Destruction”.

7. Crowley, *Magical and Philosophical*, 103, 307.
8. Роль и влияние Хирсиг, как и других женщин, в раннем телемитском движении исследуются в моем проекте “Power through Closeness? Female Authority and Agency in a Male-Led New Religion”, финансируемом Шведским советом по научным исследованиям и проводимом с 2018 по 2021 гг.
9. Cp. Schippers, “Recovering”.
10. В отличие от развития неоязыческого ведьмовства в Соединенных Штатах, которое сильно переплелось с феминизмом в этот период. См. главу 7.
11. Irigaray, “Question”.
12. Rubin, “Thinking Sex”.
13. Cp. Meredith B. McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2008).
14. Justine Bakker, “Race in/and the Construct and Study of Western Esotericism”, работа, представленная на “ESSWE6: Western Esotericism and Deviance”, в Эрфурте, Германия, 1–3 июня 2017 г.
15. См. например: Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: “Male” and “Female” in Western Philosophy* (London: Methuen, 1984).
16. Styers, *Magic*.
17. Crowley, *Aleph*, 171. Cp. Owen, *Place*, 87–88.
18. Parsons, “Freedom”, 43; Soror Syrinx, *Scarlet Grimoire*, 7–8.
19. Schippers, “Recovering”.
20. Braidotti, *Nomadic*, 1.
21. Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005); Donna Haraway, “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, *Feminist Studies* 14, no. 3 (1988): 575–599; Haraway, “Cyborg Manifesto”; Butler, *Gender Trouble*.
22. Irigaray, “Divine”.
23. Cp. Willey, “Constituting”.
24. Huffer, “Lips”.
25. Butler, *Undoing*, 19. Выделено в оригинале.
26. Braidotti, *Nomadic*, 130.
27. Irigaray, “Divine”; Braidotti, *Nomadic*; Waldby, “Destruction”.
28. Hanegraaff, *Esotericism*; Styers, *Making*.
29. Butler, *Undoing*, 19.
30. Там же, 15–16.
31. Shildrick, “Unreformed”. Можно провести параллели с отвращением Кристевы, ужасающим местом, где растворяются все устойчивые границы. Kristeva, *Powers*.
32. Cp. Dahl, “Femmebodiment”, 49.
33. Cvetkovich, “Receptivity”.
34. Roland Barthes, *A Lover’s Discourse: Fragments*, перевод Richard Howard (New York: Hill and Wang, 1978), 23.

Библиография

Интервью

Алан. 23 октября 2014 г. Магнитофонная запись.
Амодали. 1 декабря 2016 г. Магнитофонная запись.
Эми. 27 октября 2014 г. Магнитофонная запись.
Эш и Стив. 13 февраля 2015 г. Магнитофонная запись.
Шарлотта. 26 января 2015 г. Магнитофонная запись.
Корнелиус, Эрика М. 6 октября 2014 г. Магнитофонная запись.
Димех, Алкистис и Питер Грей. 26 ноября 2016 г. Магнитофонная запись.
Фрейя. 2 декабря 2016 г. Магнитофонная запись.
Хелен. 24 октября 2014 г. Магнитофонная запись.
Генри. 18 октября 2014 г. Магнитофонная запись.
IAO131. 17 октября 2014 г. Магнитофонная запись.
Мэри. 18 января 2015 года. Магнитофонная запись.
Майк. 24 сентября 2014 г. Магнитофонная запись.
Сэм. 4 октября 2014 г. Магнитофонная запись.
Сандра. 12 ноября 2014 г. Магнитофонная запись.
Софи. 9 декабря 2014 г. Магнитофонная запись.

Интернет-источники

“Annual Report of the United States Grand Lodge of Ordo Templi Orientis. Fiscal Year 2016 E.v.” OTO USA, 28 июля 2016 г. По состоянию на 16 октября 2017 г.
http://oto-usa.org/static/usgl_annual_report_Vii.pdf?x87021
“Change to Non-Discrimination Policy”. OTO USA, 12 января 2015 г. По состоянию на 7 октября 2017 г.
<http://oto-usa.org/2015/01/change-to-non-discrimination-policy/>
“History”. Scarlet Imprint. По состоянию на September 8, 2017.
<https://scarletimprint.com/history/>
“Honorific Styles of Address for E.G.C. Clergy”. OTO USA. По состоянию на 10 сентября 2017 г. <http://admin.oto-usa.org/styles-of-address-egc>
“Scarlet, n. and adj.” OED Online, июнь 2017, Oxford University Press. По состоянию на 14 октября 2017 г.
<http://www.oed.com/view/Entry/172079?rskey=pRZ0Bg&result=1&isAdvanced=false>
Amodali. “Feminism, ‘Weird’ Essentialism and 156”. Amodali.com, 20, 2016.
По состоянию на 11 сентября 2017 г.
<http://www.amodali.com/feminism-weirdessentialism-and-156/>
Bernard of Clairvaux. “Commentary on the Song of Songs”. Archive.org. По состоянию на 15 октября 2017 г.
<https://archive.org/details/StBernardsCommentaryOnTheSongOfSongs>

Butler, Judith. "Rethinking Vulnerability and Resistance". Instituto Franklin, 2014. По состоянию на 11 сентября 2017 г.
<http://www.institutofranklin.net/sites/default/files/files/Rethinking%20Vulnerability%20and%20Resistance%20Judith%20Butler.pdf>

Faerywolf, Storm. "The Queer Craft: Rethinking Magickal Polarity". Faerywolf.com, 2000. По состоянию на 11 сентября 2017 г.
<http://www.faerywolf.com/queer-craft/>

Greywalker, Raven. "Sado-Masochistic Ritual in a Thelemic Context". Necronomi.com. По состоянию на 4 марта 2017 г.
<http://www.necronomi.com/magic/hermeticism/sandm.txt>

Hine, Phil. "Some Musings on Polarity". PhilHine.org, 1989. По состоянию на 11 сентября 2017 г.
http://www.philhine.org.uk/writings/flsh_polarity.html

Hine, Phil, and Paul McAndrew. "Occult Homophobia — Some Choice Quotes". Philhine.org.uk. По состоянию на 29 марта 2017 г.
http://www.philhine.org.uk/writings/flsh_phobia.html

Josephus, Flavius. *Antiquities of the Jews* (Book XVIII, chapter 5.4), translated by William Whiston. По состоянию на 15 октября 2017 г.
<http://www.gutenberg.org/ebooks/2848>

Landstreet, Lynna. "Alternate Currents: Revisioning Polarity. Or, What's a Nice Dyke Like You Doing in a Polarity-Based Tradition Like This?" *Wild Ideas*, 1999 [1993]. По состоянию на 11 сентября 2017 г.
<http://www.wildideas.net/temple/library/altcurrents.html>

Meretrix, Magdalene. "In Nomine Babalon: Sacred Whoredom in a Thelemic Context". *Heathen's Lair*, 1999. По состоянию на 11 сентября 2017 года.
<http://heathenslair.tripod.com/id52.html>

Pardoe, Rosemary, and Jane Nicholls. "The Black Pilgrimage". *Ghosts and Scholars* 26, 1998. По состоянию на 30 апреля 2019.
<http://www.users.globalnet.co.uk/~pardos/ArticleTwo.html>

Qadisha, Aisha. "Procession of Babalon: The Evolution of the Goddess through the Aeons". *Sex Magick*. По состоянию на 15 января 2017 года.
<http://www.sexmagick.com/aisha/mywork/procession.htm>
[через <https://web-beta.archive.org>]

Sabazius X°. "Same-Sex Marriage". *Sabazius-X.livejournal.com*, 9 ноября 2008 г. По состоянию на 7 октября 2017 г.
<http://sabazius-x.livejournal.com/12249.html>

Неопубликованные работы

Cameron Parsons Foundation Archives
Cameron, Marjorie, and Jane Wolfe. Письма. 1952–1954.
Getty Research Institute Library
Cameron, Marjorie. "Notebook of Cameron". Содержит наброски, стихи и черновики писем. Не датировано [скорее всего — 1957 г.]. Special collections, 2012.M.42.
Aleister Crowley Collection, Harry Ransom Center, University of Texas at Austin

Crowley, Aleister, and Victor B. Neuburg. "The Vision and the Voice, Being the Cries of the Thirty Aethyrs". 6 записных книжек, 1909. Серия 1, коробка 5, папки 1–3.

Ordo Templi Orientis Archives

"Agape Lodge Minutes". 14 августа 1946 г.

Cameron, Marjorie. Письмо к Gerald J. Yorke, 2 марта 1962 г.

Cameron, Marjorie. Письмо к Gerald J. Yorke, 28 июля 1962 г.

Cameron, Marjorie. Письмо к Sascha Germer, 23 мая 1963 г.

Crowley, Aleister. Письма к Georgia B. Crombie, с 21 июля 1936 г. по 25 мая 1947 г.

McMurtry, Grady. "Agape Inspection Report". 25 января 1946 г.

Parsons, John W. "The Black Pilgrimage". Дата неизвестна [предположительно — 1948].

Reuss, Theodor. "Charter to Aleister Crowley for the Antient and Primitive Rite". [Датировано 1906 г., но, скорее всего — 1910].

Reuss, Theodor. "Charter to Aleister Crowley for OTO and M...M...M...". 21 апреля 1912 г.

Reuss, Theodor. I.N.R.I. Constitution of the Ancient Order of Oriental Templars. O.T.O. 1906 [скорее всего — 1912].

Wolfe, Jane. "Agape Lodge Minutes". 21 сентября 1935 г.

Yorke, Gerald J. Письмо к Marjorie Cameron, 28 мая 1962 г.

Gerald J. Yorke Collection, Warburg Institute

Crowley, Aleister. "AGAPE vel Liber C vel AZOTH. Sal Philosophorum the Book of the Unveiling of the Sangraal Wherein It Is Spoken of the Wine of the Sabbath of the Adepts". Holograph MS in hardback notebook, 1914 г. OS26.

Crowley, Aleister. "Almira". Включено в "The Book of Oaths". Дата неизвестна [предположительно — 1918]. OS N3.

Crowley, Aleister. "The Cephaloedum Working". 1920–1921 гг. OSA1.

Crowley, Aleister. "The Commentary Called D(jeridensis) Provisionally by 666". 1923 г. OS16.

Crowley, Aleister. "De Nuptiis Secretis Deorum Cum Hominibus". Не датировано. OS25.

Crowley, Aleister. "IX° Emblems and Modes of Use». 1944 г. NS3.

Crowley, Aleister. "Liber CDXIV: De Arte Magica». 1914 г. NS3.

Crowley, Aleister. Письма к John W. Parsons, 27 марта и 19 апреля, 1946 г.

Crowley, Aleister. "Notes on Tarot". Датировано 1904 г. [но, скорее всего, 1909–1919 гг.]. OS27.

Hirsig, Leah. "Diary of Leah Hirsig, including Alostrael's Visions", 'Magical Diary of Alostrael 31–666–31', 'New Magical Record', and 'Preliminary Invocation'. С 29 октября 1923 г. по 27 декабря 1924 г. OSDD1.

Hirsig, Leah. "Diary of Leah Hirsig. The Magical Diary of Babalon, September 25 to October 28, 1924". 1924 г. OSDD2.

Hirsig, Leah. "Diary of Leah Hirsig. Diary of? Known on Earth as Leah Hirsig, Dec 29/24

- v". 1924 г. OSDD3.
- Hirsig, Leah. "Diary of Leah Hirsig, 8 May 1925 to 16 June 1925. Diary of Alostrael 31–666–31 started May 8 1925 e.v. at Belvedere Hotel, Tunis, Leah Hirsig". OSDD4.
- Hirsig, Leah. "Letters from Leah Hirsig to A.C., Norman Mudd, Jane Wolfe, Ninette Shumway, Dorothy Olsen". N.d OSD11.
- Loome, Renata. "Babalon and the Beast". Фото картины. 1958 г. NS74.
- Mudd, Norman. "Diary of Norman Mudd, 1 September-8 October 1923. The Record of the Magickal Retirement of 'Omnia Pro Veritate' An XIX, Sept 28 to Oct 8, in the Neighbourhood of Tunis". 1923 u. OSDD6a.
- Mudd, Norman. "Norman Mudd's Diary for 1923". 1923. OSDD6.
- Parsons, John W. "The Book of the Antichrist". Дата неизвестна [предположительно — 1948]. NS110.
- Parsons, John W. "The Book of Babalon". 1946 г.
- Parsons, John W. "Tetters from Jack Parsons to Marjorie Cameron, 1949–1950". Не датировано [1949–1950 гг.].
- Parsons, John W. "Tetters from Jack Parsons to Karl Germer".
- Parsons, John W. "Of Familiars". Не датировано.
- Parsons, John W. "Unpublished Foreword to the Book of Babalon". Дата неизвестна [предположительно — 1950].
- University of Sheffield Library**
- Redgrove, Peter, et al. "Redgrove Papers; Letters", MS171.

Опубликованные работы

- Achad, Frater. *Liber 31 and Other Related Essays*. San Francisco: Level Press, 1974.
- Ahmed, Sara. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- Alcoff, Linda. "Cultural Feminism Versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory". *Signs* 13, no. 3 (1988): 405–436.
- Alexander, Paul Julius. *The Byzantine Apocalyptic Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Amodali. "Introductory Theoria on Progressive Formulas of the Babalon Priestesshood". В *A Rose Veiled in Black: Art and Arcana of Our Lady Babalon*, под редакцией Daniel A. Schulke и Robert Fitzgerald, 45–60. Richmond Vista, CA: Three Hands Press, 2016.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands: La Frontera: The New Mestiza*. 4-е издание. San Francisco: Aunt Lute Books, 2012.
- Asprem, Egil. *Arguing with Angels: Enochian Magic and Modern Occulture*. Albany: State University of New York Press, 2012.
- Asprem, Egil. "Beyond the West: Towards a New Comparativism in the Study of Esotericism". *Correspondences* 2, no. 1 (2014): 3–33.
- Asprem, Egil. "Contemporary Ritual Magic". В *The Occult World*, под редакцией Christopher Partridge, 382–395. Abingdon, Oxon.; New York: Routledge, 2015.

Asprem, Egil, and Kennet Granholm. "Constructing Esotericisms: Sociological, Historical and Critical Approaches to the Invention of Tradition". В Contemporary Esotericism, под редакцией Egil Asprem и Kennet Granholm, 25–48. Abingdon, Oxon.: Routledge, 2014.

Bahrani, Zainab. Women of Babylon: Gender and Representation in Mesopotamia. London; New York: Routledge, 2001.

Bakker, Justine. "Race in/and the Construct and Study of Western Esotericism". Работа представлена на "ESSWE6: Western Esotericism and Deviance". Эрфурт, Германия, 1–3 июня 2017 г.

Barthes, Roland. A Lovers Discourse: Fragments. Переводчик Richard Howard. New York: Hill and Wang, 1978.

Bartky, Sandra. "Foucault, Femininity and the Modernization of Patriarchal Power". В Feminism and Foucault: Reflections on Resistance, под редакцией Irene Diamond and Lee Quinby, 61–86. Boston: Northeastern University Press, 1988.

Bauckham, Richard. "Revelation". В The Oxford Bible Commentary, 1287–1305. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Beauvoir, Simone de. The Second Sex. Переводчица Helen Parshley. Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1984.

Berger, Helen A., Evan A. Leach, and Leigh S. Shaffer. Voices from the Pagan Census: A National Survey of Witches and Neo-Pagans in the United States. Columbia: University of South Carolina Press, 2003.

Beta, Hymenaeus. "Foreword". В Aleister Crowley, The Law Is for All: The Authorized Popular Commentary on *Liber AL vel Legis* sub figura CCXX The Book of the Law, под редакцией Louis Wilkinson and Hymenaeus Beta, 7–12. Tempe, AZ: New Falcon Publications, 1996.

Beta, Hymenaeus. "Foreword". В John W. Parsons, Three Essays on Freedom, под редакцией Hymenaeus Beta, vii–xiii. York Beach, ME: Teitan Press, 2008.

Beta, Hymenaeus. "Introduction". В John W. Parsons, Freedom Is a Two-Edged Sword and Other Essays, под редакцией Cameron and Hymenaeus Beta, 7–8. Tempe, AZ: New Falcon Publications, 2001.

Beta, Hymenaeus. "Womens Conference Address". The Magical Link 1997, no. 1 (1997): 8–10.

Bland, Lucy. "Heterosexuality, Feminism and The Freewoman Journal in Early Twentieth- Century England". Womens History Review 4, no. 1 (1995): 5–23.

Bogdan, Henrik. "Advaita Vedanta in the Works of Kenneth Grant". В Servants of the Star & the Snake: Essays in Honour of Kenneth and Steffi Grant, под редакцией Henrik Bogdan, 39–56. London: Starfire, 2018.

Bogdan, Henrik. "Aleister Crowley: A Prophet for the Modern Age". In The Occult World, под редакцией Christopher Partridge, 293–302. Abingdon, Oxon.; New York: Routledge, 2015.

Bogdan, Henrik. "The Babalon Working 1946: L. Ron Hubbard, John Whiteside Parsons, and the Practice of Enochian Magic". Numen: International Review for the History of Religions 63, no. 1 (2016): 12–32.

Bogdan, Henrik. "Challenging the Morals of Western Society: The Use of Ritualized Sex in Contemporary Occultism". The Pomegranate 8, no. 2 (2006): 211–246.

Bogdan, Henrik. "Envisioning the Birth of a New Aeon: Dispensationalism and Millenarianism in the Thelemic Tradition". B Aleister Crowley and Western Esotericism, под редакцией Henrik Bogdan and Martin P. Starr, 89–106. New York: Oxford University Press, 2012.

Bogdan, Henrik. "Evocation of the Fire Snake: Kenneth Grant and Tantra". B Servants of the Star & the Snake. Essays in Honour of Kenneth and Steffi Grant, под редакцией Henrik Bogdan, 253–268. London: Starfire, 2018.

Bogdan, Henrik. "Introduction". B Aleister Crowley and David Curwen, Brother Curwen, Brother Crowley: A Correspondence, под редакцией Henrik Bogdan, xviii–xlvi. York Beach, ME: Teitan Press, 2010.

Bogdan, Henrik. "Introduction: Modern Western Magic". Aries: Journal for the Study of Western Esotericism 12 (2012): 1–16.

Bogdan, Henrik. "Kenneth Grant and the Typhonian Tradition". B The Occult World, под редакцией Christopher Partridge, 323–330. Abingdon, Oxon.: Routledge, 2014.

Bogdan, Henrik. "Reception of Occultism in India: The Case of the Holy Order of Krishna". B Occultism in a Global Perspective, под редакцией Henrik Bogdan and Gordan Djurdjevic, 177–201. Din-ham: Acumen, 2013.

Bogdan, Henrik. Western Esotericism and Rituals of Initiation. Albany: State University of New York Press, 2007.

Bondeham, Maja. Den moraliska kroppen. Tolkningar av kön och individualitet i 1800- talets populärmedicin. Hedemora: Gidlund, 2002.

Braidotti, Rosi. "In the Sign of the Feminine: Reading Diana". Theory & Event 1, no. 4 (1997).

Braidotti, Rosi. Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory. New York: Columbia University Press, 1994.

Brooks, Siobhan. "Dancing Towards Freedom". B Whores and Other Feminists, под редакцией Jill Nagle, 252–255. New York: Routledge, 1997.

Brown, Kirsten. "Every Time You Play the Red". B Womens Voices in Magic, под редакцией Brandy Williams, 114–118. Stafford: Megalithica Books, 2009.

Brownmiller, Susan. Femininity. New York: Ballantine Books, 1985.

Bryman, Alan. Social Research Methods. Oxford; New York: Oxford University Press, 2016.

Budin, Stephanie. The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity. New York: Cambridge University Press, 2010.

Butler, Judith. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York: Routledge, 1999.

Butler, Judith. Undoing Gender. New York; London: Routledge, 2004.

Campbell, Joseph. The Hero with a Thousand Faces. Novato, CA: New World Library, 2008.

Carr, Joetta L. "The SlutWalk Movement: A Study in Transnational Feminist Activism". Journal of Feminist Scholarship 4 (Spring 2013), 24–38.

Carter, Frederick. The Dragon of Revelation. Introduced by D. H. Lawrence. Essex House, Thame: I-H-O Books, 2002.

Carter, John. Sex and Rockets: The Occult World of Jack Parsons. Venice, CA: Feral House, 1999.

Cederschiöld, Per Gustaf. Lärobok i vården om qvinnans slägtlif i synnerhet dess fortplantnings- förrättning eller förlossningskonsten. Stockholm: n.p., 1836.

Chappell, Vere. "Sexual Attitudes and Behavior among Members of Ordo Templi Orientis". Неопубликованный тезис направлен в Институт перспективных исследований сексуальности, 2006 г.

Chen, Soror. "Failed Babalons". В *The Faces of Babalon: Being a Compilation of Women's Voices*, под редакцией Mishlen Linden. 13–15. Logan: Black Moon Publishing, 2008.

Christ, Carol P., and Judith Plaskow, под редакцией. *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1992.

Cixous, Helene. "The Laugh of the Medusa". *Signs* 1, no. 4 (1976): 875–893.

Clifton, Chas S. "Sex Magic or Sacred Marriage? Sexuality in Contemporary Wicca". В *Sexuality in New Religious Movements*, под редакцией Henrik Bogdan and James R. Lewis, 149–163. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

Connell, R. W. *Masculinities*. 2nd ed. Berkeley: University of California Press, 2005.

Connell, R. W. *Gender and Power: Society, the Person, and Sexual Politics*. Cambridge: Polity; Blackwell, 1987.

Cornelius, Erica M. "Introduction". В *Essays: Volume Two*, под редакцией J. Edward Cornelius and Erica M Cornelius, 7–10. Berkeley, CA: privately published, 2015.

Cornelius, Erica M. "On Redemption as a Woman: Or on Authoritatively Embracing One's Receptivity". В *Essays: Volume Two*, под редакцией J. Edward Cornelius and Erica M Cornelius, 97–101. Berkeley, CA: privately published, 2015.

Cornelius, Erica M. "On Tykhe". В *Essays: Volume Two*, под редакцией J. Edward Cornelius and Erica M Cornelius, 120–149. Berkeley CA: privately published, 2015.

Cornelius, Erica M. "On Women's Sexual Freedom". В *Essays: Volume Two*, под редакцией J. Edward Cornelius and Erica M Cornelius, 82–86. Berkeley CA: privately published, 2015.

Cornehus, J. Edward. "An Apology". *Red Flame: A Thelemic Research Journal* 7 (1999): xi-xii.

Cornehus, J. Edward. "Introduction". *Red Flame: A Thelemic Research Journal* 7 (1999): xiii-xxx.

Cornelius, J. Edward. "The Magickal Essence of Crowley. Understanding the New Aeon through the Teachings of the Great Beast: Epistle No. 3: An Open Letter on the Formula of Abrahadabra & ON". *Red Flame: A Thelemic Research Journal* 7 (1999): 27–40.

Cornelius, J. Edward. "The Magickal Essence of Crowley. Understanding the New Aeon through the Teachings of the Great Beast: Epistle No. 5. An Open Letter on the Greater Mysteries of the Formula ON & 418". *Red Flame: A Thelemic Research Journal* 7 (1999): 41–50.

Cornelius, J. Edward. "The Magickal Essence of Crowley. Understanding the New Aeon through the Teachings of the Great Beast: Epistle No. 6. An Open Letter on BABALON156 & the Formula of Nun". *Red Flame: A Thelemic Research Journal* 1 (1999): 51–64.

Cornelius, J. Edward. "On Arousal... and the Sabbath of the Witches". B Essays: Volume Two, под редакцией J. Edward Cornelius and Erica M Cornelius, 71–82. Berkeley CA: privately published, 2015.

Cornelius, J. Edward. "On the Phases of the Moon". B Essays: Volume Two, под редакцией J. Edward Cornelius and Erica M Cornelius, 87–91. Berkeley, CA: privately published, 2015.

Cornelius, J. Edward. "On Women in A...A... Should They Follow the Same Paths up the Tree of Life as Men?" B Essays: Volume Two, под редакцией J. Edward Cornelius and Erica M Cornelius, 92–96. Berkeley, CA: privately published, 2015.

Cornelius, J. Edward, ed. "In the Name of the Beast: A Biography of Grady Louis McMurtry, a Disciple of Aleister Edward Crowley: Volume One, 1918–1962". Red Flame 12, 2005.

Craddock, Ida. Heavenly Bridegrooms. Под редакцией Theodor Schroeder. New York: privately printed, 1918.

Crowley Aleister. 777 and Other Qabalistic Writings. Под редакцией Israel Regardie. York Beach, ME: Samuel Weiser, 1993.

Crowley Aleister. "Ahab". B Aleister Crowley The Collected Works of Aleister Crowley. Vol. II, 121–127. Des Plaines, IL: Yogi Publication Society 1974.

Crowley Aleister. "A Saint's Damnation". B Aleister Crowley The Collected Works of Aleister Crowley. Vol. II, 132–133. Des Plaines, IL: Yogi Publication Society 1974.

Crowley, Aleister. "ASTARTE vel Liber BERYLLI sub figura CLXXV". The Equinox I, no. 7 (1911): 37–58.

Crowley, Aleister. The Blue Equinox: The Equinox, Vol. III, No. 1. San Francisco: Red Wheel/Weiser, 2007.

Crowley, Aleister. The Book of the Law: *Liber AL vel Legis*: With a Facsimile of the Manuscript as Received by Aleister and Rose Edith Crowley on April 8, 9, 10, 1904. E.v. Centennial Edition. York Beach, ME: Red Wheel/Weiser, 2004.

Crowley, Aleister. The Book of Lies: Which Is Also Falsely Called Breaks. York Beach, ME: S. Weiser, 1980.

Crowley, Aleister. "The Cephaloedium Working". B Aleister Crowley, The Fish, 108–122. Essex House, Thame: Mandrake Press, 1992.

Crowley, Aleister. Clouds without Water. Des Plaines, IL: Yogi Publication Society, 1974.

Crowley, Aleister. Commentaries on the Holy Books and Other Papers. The Equinox, Volume Four, Number One. York Beach, ME: S. Weiser, 1996.

Crowley, Aleister. The Confessions of Aleister Crowley: An Autohagiography. London: Arkana, 1989.

Crowley, Aleister. Crowley on Christ. London: Daniel, 1974.

Crowley, Aleister. Diary of a Drug Fiend. York Beach, ME: S. Weiser, 1970.

Crowley, Aleister. "Ecclesiae Gnosticae Catholicae Canon Missae". The International 12, no. 3 (1918): 70–74.

Crowley, Aleister. "Energized Enthusiasm". The Equinox I, no. 9 (1913): 19–46.

Crowley, Aleister. The Equinox of the Gods. London: OTO, 1936.

Crowley Aleister. Goetia: The Lesser Key of Solomon the King. Oxford: First Impressions, 1993.

Crowley Aleister. The Holy Books of Thelema. York Beach, ME: Weiser, 1988.

Crowley Aleister. "Jezebel". B Aleister Crowley The Collected Works of Aleister Crowley. Vol. 1, 129–132. Des Plaines, IL: Yogi Publication Society, 1974.

Crowley, Aleister. "John St John". The Equinox I, no. 1 (1909).

Crowley, Aleister. The Law Is for All: An Extended Commentary on The Book of the Law. Под редакцией Israel Regardie. Scottsdale, AZ: New Falcon Publications, 1991.

Crowley, Aleister. *Liber Aleph* vel CXI; The Book of Wisdom or Folly, in the Form of an Epistle of 666, the Great Wild Beast, to His Son 777, Being the Equinox Volume III No. VI. York Beach, ME: S. Weiser, 1991.

Crowley, Aleister. "Liber Arcanorum Τών ATU Τού TAHUTI QUAS VIDIT ASAR IN AMENNTI sub figurâ CCXXXI Liber Carcerorum Τών QLIPHOTH cum suis Geniis. Adduntur Sigilla et Nomina Eorum". The Equinox I, no. 7 (1912): 69–74.

Crowley Aleister. "Liber B vel Magi sub figura I". The Equinox I, no. 7 (1912): 5–9.

Crowley Aleister. "Liber Cheth vel Vallum Abiegni sub figura CLVI". The Equinox I, no. 6 (1911): 23–27.

Crowley Aleister. "Liber DCLXXI vel Pyramidos: A Ritual of Self-Initiation Based Upon the Formula of the Neophyte". B Aleister Crowley Commentaries on the Holy Books and Other Papers. The Equinox, Volume Four, Number One, 59–72. York Beach, ME: Samuel Weiser, 1996.

Crowley Aleister. "Liber Legis. The Comment". The Equinox I, no. 7 (1912): 387–400. Crowley Aleister. "Liber LXVI, Liber Stella: Rubeae". The Equinox I, no. 7 (1912): 29–36. Crowley Aleister. "Liber LXXVII, OZ". B Aleister Crowley Magick: Liber ABA, под редакцией Hymenaeus Beta, 677. York Beach, ME: S. Weiser, 1994.

Crowley Aleister. "Liber Nu sub figura XI". The Equinox I, no. 7 (1912): 11–20.

Crowley Aleister. "Liber O vel Manus et Sagittae sub figura VI". The Equinox I, no. 2 (1909): 11–30.

Crowley, Aleister. "Liber Os Abysmi vel Daath sub figura CDLXXIV" The Equinox I, no. 7 (1912): 77–81.

Crowley, Aleister. "Liber Samekh. Theurgia Goetia Summa (Congressus Cum Daemone) sub figura DCCC". B Aleister Crowley, Magick: Liber ABA, под редакцией Hymenaeus Beta, 504–529. York Beach, ME: S. Weiser, 1994.

Crowley, Aleister. "Liber V vel Reguli". B Aleister Crowley, Magick: Liber ABA, под редакцией Hymenaeus Beta, 561–571. York Beach, ME: S. Weiser, 1994.

Crowley, Aleister. "Liber Vesta vel Paroketh sub figura DCC". B Aleister Crowley, Commentaries on the Holy Books and Other Papers. The Equinox, Volume Four, Number One. York Beach, ME: Samuel Weiser, 1996.

Crowley, Aleister. "Liber XV: Ecclesiae Gnosticae Catholicae Canon Missee". B Aleister Crowley, The Blue Equinox: The Equinox Vol. III No. 1, 247–270. San Francisco: Red Wheel/Weiser, 2007.

Crowley, Aleister. Little Essays toward Truth. Scottsdale, AZ: New Falcon Publications, 1996.

Crowley, Aleister. The Magical Diaries of Aleister Crowley: Tunisia 1923. Под редакцией Stephen Skinner. York Beach, ME: S. Weiser, 1996.

Crowley, Aleister. The Magical and Philosophical Commentaries on The Book of the Law, под редакцией John Symonds and Kenneth Grant. Montreal: 93 Publishing, 1974.

Crowley, Aleister. *The Magical Record of the Beast 666: The Diaries of Aleister Crowley, 1914–1920*. Под редакцией John Symonds and Kenneth Grant. London: Duckworth, 1983.

Crowley, Aleister. *Magick: Liber ABA*. Под редакцией Hymenaeus Beta. York Beach, ME: S. Weiser, 1994.

Crowley, Aleister. *Magick without Tears*. Под редакцией Israel Regardie. Phoenix, AZ: Falcon Press, 1982.

Crowley, Aleister. *Manifesto of the Issued by Order of L. Bathurst, Grand Secretary General*. London: privately printed, 1914.

Crowley, Aleister. “The Paris Working”. В *The Vision and the Voice with Commentary and Other Papers*, под редакцией Hymenaeus Beta, 343–409. York Beach, ME: Samuel Weiser, 1998.

Crowley, Aleister. “Tannhäuser. A Story of All Time”. В *Aleister Crowley, The Collected Works of Aleister Crowley. Vol. I*, 222–264. Des Plaines, IL: Yogi Publication Society, 1974.

Crowley, Aleister. “The Temple of Solomon the King (Book II)”. *The Equinox I*, no. 2 (1909): 217–334.

Crowley, Aleister. “The Temple of Solomon the King (Continued)”. *The Equinox I*, no. 7 (1912): 355–400a.

Crowley, Aleister. *ΘΕΛΗΜΑ [Thelema]. Vol. 3*. London: privately printed, 1909.

Crowley, Aleister. *The Vision and the Voice*. Dallas: Sangreal Foundation, 1972.

Crowley, Aleister. *The Vision and the Voice: With Commentary and Other Papers: The Equinox, Volume IV Number II*. Под редакцией Hymenaeus Beta. York Beach, ME: Samuel Weiser, 1998.

Crowley, Aleister. “The Vision and the Voice. Liber XXX Aerum vel Saeculi sub figura CCCCXVIII, Being of the Angels of the 30 Aethyrs”. *The Equinox I*, no. 5 (1911).

Crowley, Aleister. *The Vision and The Voice. Liber XXX Aerum sub figura CCCCXVIII Being of the Angels of the 30 Aethyrs*. Barstow, CA: Thelema Publishing Company, 1952.

Crowley, Aleister. “The Wake World”. В *Aleister Crowley, Konx Ot Pax: Essays in Light*, xiii–24. Des Plaines, IL: Yogi Publication Society, 1974.

Crowley, Aleister. *White Stains*. Под редакцией John Symonds. London: Duckworth: 1973.

Crowley, Aleister. “The Wizard Way”. *The Equinox I*, no. 1 (1909): 37–46.

Crowley, Aleister, et al. *The Equinox Vol. III No. 10*. Под редакцией Hymenaeus Beta. York Beach, ME: Samuel Weiser, 1990.

Crowley, Aleister, and Frieda Harris. *The Book of Thoth: A Short Essay on the Tarot of the Egyptians, Being the Equinox, Vol. III, No. 5*. York Beach, ME: S. Weiser, 1974.

Cvetkovich, Ann. “Recasting Receptivity: Femme Sexualities”. В *Lesbian Erotics*, под редакцией Karla Jay, 125–147. New York and London: New York University Press, 1995.

Dabrielle, Laurelei. *In Her Service: Reflections from a Priestess of Aphrodite*. N.p.: Magic Woods Publishing, 2007.

Dahl, Ulrika. “Femmebodiment: Notes on Queer Feminine Shapes of Vulnerability”. *Feminist Theory* 18, no. 1 (2017): 35–53.

- Dahl, Ulrika. "Notes on Femme-inist Agency". B *Sexuality, Gender and Power: Intersectional and Transnational Perspectives*, под редакцией A. G. Jonasdottir, V. Bryson, and K. B. Jones, 172–188. New York: Routledge, 2010.
- Dahl, Ulrika. "Queering Femininity". *Lambda Nordica*, no. 1–2 (2016): 7–20.
- Dahl, Ulrika. "(Re)figuring Femme Fashion". *Lambda Nordica* 2–3 (2009): 43–77.
- Dahl, Ulrika. *Skamgrepp: femme- inistiska essäer*. Stockholm: Leopard förlag, 2014.
- Dahl, Ulrika. "Turning Like a Femme: Figuring Critical Femininity Studies". *NORA — Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 20, no. 1 (2012): 57–64.
- Dahl, Ulrika. "Ytsp nningar: Femininiteter, Feminismer, Femmefigurationer". *Tidskrift f r genusvetenskap* 1 (2011): 5–27.
- Daly, Mary. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. London: Womens Press, 1979.
- Darling, Diane. "Agents of Aphrodite: In Her Majesty's Sacred Service". B *Green Egg Omelette*, под редакцией Oberon Zell, 236–240. Franklin Lakes, NJ: New Page Books, 2009.
- Davies, Owen. *Grimoires: A History of Magic Books*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Dee, John. *A True & Faithful Relation of What Passed for Many Years between Dr. John Dee ... and Some Spirits*. London: Printed by D. Maxwell for T. Garthwait, 1659.
- de Groot, Joanna. "'Sex' and 'Race': The Construction of Language and Image in the Nineteenth Century". B *Sexuality and Subordination: Interdisciplinary Studies of Gender in the Nineteenth Century*, под редакцией Susan Mendus and Jane Rendall, 89–130. London: Routledge, 1989.
- Derovan, David, Gershom Scholem, and Moshe Idel. "Gematria". B *Encyclopedia Judaica*, 2nd ed., под редакцией Michael Berenbaum and Fred Skolnik, 7:424–427. Detroit: Macmillan Reference, 2007.
- Dijkstra, Bram. *Idols of Perversity: Fantasies of Feminine Evil in Fin-de-Siecle Culture*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Dimech, Alkistis. "Outside the Temple". B *Devoted*, под редакцией Alkistis Dimech, 147–154. London: Scarlet Imprint, 2008.
- Dixon, Joy. "Sexology and the Occult: Sexuality and Subjectivity in Theosophy's New Age". *Journal of the History of Sexuality* 7, no. 3 (1997): 409–433.
- Dixon, Joy. *Divine Feminine: Theosophy and Feminism in England*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.
- Djurdjevic, Gordan. *India and the Occult: The Influence of South Asian Spirituality on Modern Western Occultism*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Dow, Bonnie J., and Julia T. Wood "Repeating History and Learning from It: What Can SlutWalks Teach Us about Feminism?" *Womens Studies in Communication* 37, no. 1 (2014): 22–43.
- DuBois, Ellen Carol, and Linda Gordon. "Seeking Ecstasy on the Battlefield: Danger and Pleasure in Nineteenth-Century Feminist Sexual Thought". B *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, под редакцией Carole S. Vance, 31–49. London: Pandora Press, 1992.
- Duff, Paul Brooks. *Who Rides the Beast? Prophetic Rivalry and the Rhetoric of Crisis in the Churches of the Apocalypse*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.

- Duggan, Lisa, and Kathleen McHugh. "A Fem(me)inist Manifesto". *Women & Performance: A Journal of Feminist Theory* 8, no. 2 (1996): 153–159.
- Dworkin, Andrea, and Catharine A. MacKinnon. *Pornography and Civil Rights: A New Day for Womens Equality*. Minneapolis: Organizing Against Pornography, 1989.
- Dyrendal, Asbjorn, Jesper Aa. Petersen, and James R. Lewis. *The Invention of Satanism*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Echols, Alice. "The New Feminism of Yin and Yang". *B Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, под редакцией Ann Snitow, Christine Stansell, and Sharon Thompson, 439–459. New York: Modern Review Press, 1983.
- Echols, Alice. "The Taming of the Id: Feminist Sexual Politics, 1968–83". *B Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, под редакцией Carole S. Vance, 50–72. London: Pandora Press, 1992.
- Effertz, Michael. *Priestless: In Advocacy of Queer Gnostic Mass*. West Hollywood, CA: Luxor Media Group, 2013.
- Eriksson, Gunnar. *Romantikens världsbild speglad i 1800- talets svenska vetenskap*. Halmstad: Wahlström & Widstrand, 1969.
- Evans, Dave. *The History of British Magic after Crowley: Kenneth Grant, Amado Crowley, Chaos Magic, Satanism, Lovecraft, the Left Hand Path, Blasphemy and Magical Morality*. Harpenden: Hidden Publishing, 2007.
- Evert Hopman, Ellen, and Lawrence Bond. *People of the Earth: The New Pagans Speak Out*. Rochester, VT: Destiny Books, 1996.
- Fabian, Cosi. "The Holy Whore: A Woman's Gateway to Power". *B Whores and Other Feminists*, под редакцией Jill Nagle, 44–54. New York: Routledge, 1997.
- Faivre, Antoine. *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Falorio, Linda. "Kiss the Sky! On Channeling Babalon". *B The Faces of Babalon: Being a Compilation of Women's Voices*, под редакцией Mishlen Linden, 6–12. Logan: Black Moon Publishing, 2008.
- Farley, Helen. *Cultural History of Tarot: From Entertainment to Esotericism*. London: I. B. Tauris, 2009.
- Farrar, Janet, and Stewart Farrar. *The Witches' Goddess*. Blaine, WA: Phoenix Publishing, 1987.
- Faxneld, Per, and Jesper Aa. Petersen. "Cult of Carnality: Sexuality, Eroticism, and Gender in Contemporary Satanism". *B Sexuality and New Religious Movements*, под редакцией Henrik Bogdan and James R. Lewis, 165–181. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Faxneld, Per. "Intuitive, Receptive, Dark': Negotiations of Femininity in the Contemporary Satanic and Left-Hand Path Milieu". *International Journal for the Study of New Religions* 4, no. 2 (2013): 201–231.
- Faxneld, Per. "Bleed for the Devil: Self-Injury as Transgressive Practice in Contemporary Satanism, and the Re-Enchantment of Late Modernity". *Alternative Spirituality and Religion Review* 6, no. 2 (2015): 165–196.
- Faxneld, Per. "Mona Lisa's Mysterious Smile: The Artist Initiate in Esoteric New Religions". *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 19, no. 4 (2016): 14–32.

Faxneld, Per. *Satanic Feminism: Lucifer as the Liberator of Woman in Nineteenth-Century Culture*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei, 2014.

Fedele, Anna. "Reversing Eve's Curse: Mary Magdalene, Mother Earth and the Creative Ritualization of Menstruation". *Journal of Ritual Studies* 28, no. 2 (2014): 23–35.

Fedele, Anna, and Kim Knibbe. "From Angel in the Home to Sacred Prostitute: Unconditional Love and Gendered Hierarchies in Contemporary Spirituality". В *Contemporary Encounters in Gender and Religion: European Perspectives*, под редакцией Lena Gemzöe, Marja-Liisa Keinanen, and Avril Maddrell, 195–216. Cham: Palgrave Macmillan, 2016.

Feher, Shoshanah. "Who Looks to the Stars? Astrology and Its Constituency". *Journal for the Scientific Study of Religion* 31, no. 1 (1992): 88–93.

Ferentinou, Victoria. "Surrealism, Occulture, and Gender: Women Artists, Power and Occultism". *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism* 13, no. 1 (2013): 103–130.

Finley, Stephen C., Margarita Simon Guillory, and Hugh R. Page. "Introduction: Africana Esoteric Studies: Mapping a New Endeavor". В *Esotericism in African American Religious Experience: "There Is a Mystery"*, под редакцией Stephen C. Finley, Margarita Simon Guillory, and Hugh R. Page, 1–20. Leiden: Brill, 2015.

Flood, Gavin D. *The Tantric Body: The Secret Tradition of Hindu Religion*. London; New York: I. B. Tauris, 2006.

Foucault, Michel. *The History of Sexuality*. Vol. 1. Harmondsworth: Penguin, 1990.

Frazer, James George. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Vol. 3. 2nd ed. London: Macmillan & Co., 1900.

Frazer, James George. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, pt. III. 3rd ed. London: Macmillan & Co., 1911.

Galewski, Elizabeth. "Figuring the Feminist Femme". *Womens Studies in Communication* 28, no. 2 (2005): 183–206.

Gardner, Gerald. *Witchcraft and the Book of Shadows*. Thame: I-H-O Books, 2004.

Gemzöe, Lena. "Working the Way to Santiago de Compostela: Masculinities and Spiritualities of Capitalism". В *Contemporary Encounters in Gender and Religion: European Perspectives*, под редакцией Lena Gemzöe, Marja-Liisa Keinanen, and Avril Maddrell, 77–101. Cham: Palgrave Macmillan, 2016.

Gemzöe, Lena. *Feminine Matters: Women's Religious Practices in a Portuguese Town*. Stockholm: Dept. of Social Anthropology, Stockholm University, 2000.

Gemzöe, Lena, and Marja-Liisa Keinanen. "Contemporary Encounters in Gender and Religion: Introduction". В *Contemporary Encounters in Gender and Religion: European Perspectives*, под редакцией Lena Gemzöe, Marja-Liisa Keinanen, and Avril Maddrell, 1–28. Cham: Palgrave Macmillan, 2016.

Gerhard, Jane F. *The Dinner Party: Judy Chicago and the Power of Popular Feminism, 1970–2007*. Athens: University of Georgia Press, 2013.

Germer, Karl. *Karl Germer: Selected Letters 1928–1962*. Под редакцией David Shoemaker, Andrew Ferrell, and Stefan Voss. Sacramento, CA: International College of Thelema, 2016.

Gilmore, Lee. "The Whore and the Holy One: Contemporary Sacred Prostitution and Transformative Consciousness". *Anthropology of Consciousness* 9, no. 4 (1998): 1–14.

Giudice, Christian. "From Central Africa to the Mauve Zone: Gerald Massey's Influence on Kenneth Grant's Idea of the Typhonian Tradition". В *Servants of the Star & the Snake. Essays in Honour of Kenneth and Steffi Grant*, под редакцией Henrik Bogdan, 63–74. London: Starfire, 2018.

Goodrick-Clarke, Nicholas. *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.

Granholm, Kennet. *Dark Enlightenment: The Historical, Sociological, and Discursive Contexts of Contemporary Esoteric Magic*. Leiden; Boston: Brill, 2014.

Granholm, Kennet. "The Left-Hand Path and Post-Satanism: The Temple of Set and the Evolution of Satanism". В *The Devil's Party: Satanism in Modernity*, под редакцией Per Faxneld and Jesper Aa. Petersen, 209–228. New York: Oxford University Press, 2013.

Granholm, Kennet. "Locating the West: Problematizing the Western in Western Esotericism and Occultism". В *Occultism in a Global Perspective*, под редакцией Henrik Bogdan and Gordan Djurdjevic, 17–36. Durham; Bristol, CT: Acumen, 2013.

Grant, Kenneth. *Aleister Crowley & the Hidden God*. London: Skoob Books, 1992.

Grant, Kenneth. *At the Feet of the Guru: Twenty-Five Essays*. London: Starfire, 2006.

Grant, Kenneth. *Beyond the Mauve Zone*. London: Starfire, 1999.

Grant, Kenneth. *Cults of the Shadow*. London: Skoob Books, 1994.

Grant, Kenneth. *Hecate's Fountain*. London: Skoob Books, 1992.

Grant, Kenneth. *Key to the Pyramid*. London: privately printed, 1952.

Grant, Kenneth. *The Magical Revival*. London: Skoob Books, 1991.

Grant, Kenneth. *Manifesto of New Isis Lodge O. T.O.* London: privately printed, 1951.

Grant, Kenneth. *Nightside of Eden*. London: Muller, 1977.

Grant, Kenneth. *The Ninth Arch*. London: Starfire, 2002.

Grant, Kenneth. *Outer Gateways*. London: Skoob Books, 1994.

Grant, Kenneth. *Outside the Circles of Time*. London: Muller, 1980.

Grant, Kenneth. *Remembering Aleister Crowley*. London: Skoob Books, 1991.

Grant, Kenneth, and Steffi Grant. *Hidden Lore: The Carfax Monographs*. London: Skoob Esoterica, 1996.

Grant, Steffi. "A Dream". В *Kenneth Grant, At the Feet of the Guru: Twenty-Five Essays*, 35–37. London: Starfire, 2006.

Green, David. "What Men Want? Initial Thoughts on the Male Goddess Movement". *Religion and Gender* 2, no. 2 (2012): 305–327.

Gregorius, Fredrik. "Inventing Africa: Esotericism and the Creation of an Afrocentric Tradition in America". В *Contemporary Esotericism*, под редакцией Egil Asprem and Kennet Granholm, 49–71. Abingdon; Oxon.: Routledge, 2014.

Gregorius, Fredrik. "Luciferian Witchcraft: At the Crossroads between Paganism and Satanism". В *The Devil's Party: Satanism in Modernity*, под редакцией Per Faxneld and Jesper Aa. Petersen, 229–249. New York: Oxford University Press, 2013.

- Grey, Peter. "The Amfortas Wound". В *Devoted*, под редакцией Alkistis Dimech, 129–35. London: Scarlet Imprint, 2008.
- Grey, Peter. *Apocalyptic Witchcraft*. London: Scarlet Imprint, 2013.
- Grey, Peter. *The Red Goddess*. London: Scarlet Imprint, 2007.
- Greywalker, Raven. "Notes of a Professional Babalon". В *Faces of Babalon: Being a Compilation of Women's Voices*, под редакцией Mishlen Linden, 25–27. Logan: Black Moon Publishing, 2008.
- Gribben, Crawford. *Writing the Rapture: Prophecy Fiction in Evangelical America*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.
- Håkansson, Håkan. *Seeing the Word: John Dee and Renaissance Occultism*. Lund: Lund University, 2001.
- Hammer, Olav. "Deconstructing 'Western Esotericism': On Wouter Hanegraaffs Esotericism and the Academy". *Religion* 43, no. 2 (2013): 241–251.
- Hanegraaff, Wouter J. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Hanegraaff, Wouter J. "The Globalization of Esotericism". *Correspondences* 3 (2015): 55–91.
- Hanegraaff, Wouter J. "Introduction". В *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, под редакцией Wouter J. Hanegraaff, vii–xiv. Leiden: Brill, 2005.
- Hanegraaff, Wouter J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1996.
- Hanegraaff, Wouter J. "Occultism". В *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, под редакцией Wouter J. Hanegraaff, 887–888. Leiden: Brill, 2005.
- Hanson, Ellis. "Oscar Wilde and the Scarlet Woman". *Journal of Homosexuality* 33, no. 3–4 (1997): 121–137.
- Haraway, Donna J. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century". В *Donna J. Haraway, Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.
- Haraway, Donna J. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies* 14, no. 3 (1988): 575–599.
- Harding, James. *Babylon and the Brethren: The Use and Influence of the Whore of Babylon Motif in the Christian Brethren Movement, 1829–1900*. Eugene: Wipf & Stock, 2015.
- Harris, Alana. "For Those with Hardened Hearts': Female Mysticism, Masculine Piety, and the Divine Mercy Devotion". В *Contemporary Encounters in Gender and Religion: European Perspectives*, под редакцией Lena Gemzöe, Marja-Liisa Keinanen, and Avril Maddrell, 259–281. Cham: Palgrave Macmillan, 2016.
- Harvey, Graham. "Contemporary Paganism and the Occult". В *The Occult World*, под редакцией Christopher Partridge, 361–371. Abingdon, Oxon.; New York: Routledge, 2015.
- Hayes Leeds, Julie. "Woman to Woman". В *Katon Shual, Sexual Magick*, 110–111. Oxford: Mandrake of Oxford, 1995.
- Hayes, Kelly E. *Holy Harlots: Femininity, Sexuality, and Black Magic in Brazil*. Berkeley: University of California Press, 2011.
- Hedenborg White, Manon. "To Him the Winged Secret Flame, to Her the Stooping Starlight". *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies* 15, no. 1–2 (2013): 102–121.

- Hemmings, Clare. "Telling Feminist Stories". *Feminist Theory* 6, no. 2 (2005): 115–139.
- Herodotus. *The Histories*. Переводчик George Rawlinson. Ware, Hertfordshire: Wordsworth Editions, 1996.
- Hewitt, Marsha Aileen. "Do Women Really Need a 'God/ess' to Save Them? An Inquiry into Notions of the Divine Feminine". *Method and Theory in the Study of Religion* 10 (1998): 149–156.
- Hill Collins, Patricia. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Boston: Unwin Hyman, 1990.
- Hislop, Alexander. *The Two Babylons of the Papal Worship Proved to be the Worship of Nimrod and His Wife*. London: n.p., 1916.
- Hollibaugh, Amber, and Cherrie Moraga. "What We're Rollin around in Bed With". В *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, под редакцией Ann Snitow, Christine Stansell, and Sharon Thompson, 394–405. New York: Monthly Review Press, 1983.
- hooks, bell. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston: South End Press, 1981.
- hooks, bell. "Madonna: Plantation Mistress or Soul Sister?". В *bell hooks, Black Looks: Race and Representation*, 157–164. Boston: South End Press, 1992.
- Hotchkiss-Knives, Lou. "Watch Her Wrap Her Legs around This World: Babalon, Sex, Death, Conception, Punk Rock, and the Mysteries". В *Women of Babalon: A Howling of Womens Voices*, под редакцией Mishlen Linden and Linda Falorio, 121–153. Logan: Black Moon Publishing, 2015.
- Howe, Cymene, Suzanna Zaraysky, and Lois Ann Lorentzen. "Devotional Crossings: Transgender Sex Workers, Santisima Muerte, and Spiritual Solidarity in Guadalajara and San Francisco". В *Religion at the Corner of Bliss and Nirvana: Politics, Identity, and Faith in New Migrant Communities*, под редакцией Lois Ann Lorentzen, Joaquin Jay Gonzalez III, Kevin M. Chun, and Hien Doc Du, 3–38. Durham and London: Duke University Press, 2009.
- Huffer, Lynne. "Are the Lips a Grave?" *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 17, no. 4 (2011): 517–542.
- Hutton, Ronald. *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1999.
- Hutton, Ronald. *Witches, Druids, and King Arthur*. London; New York: Hambledon and London, 2003.
- Huysmans, Joris-Karl. *Against the Grain*. Translated by John Howard New York: Lieber & Lewis, 1922.
- Irigaray, Luce. "The Bodily Encounter with the Mother". В *Luce Irigaray, The Irigaray Reader*, под редакцией Margaret Whitford, 34–46. Oxford: Blackwell, 1991.
- Irigaray, Luce. "Divine Women". В *Luce Irigaray, Sexes and Genealogies*, 55–72. New York: Columbia University Press, 1993.
- Irigaray, Luce. "Equal or Different". В *Luce Irigaray, The Irigaray Reader*, под редакцией Margaret Whitford, 30–33. Oxford: Blackwell, 1991.
- Irigaray, Luce. "The Question of the Other". *Yale French Studies* 87 (1995): 7–19.

- Irigaray, Luce. *This Sex Which Is Not One*. Переводчица Catherine Porter and Carolyn Burke. New York: Cornell University Press, 1985.
- Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985.
- Jacobsen, Thorkild. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven; London: Yale University Press, 1976.
- Jeffreys, Sheila. "Butch and Femme: Now and Then". *Gossip* 5 (1987): 65–95.
- Johannisson, Karin. *Den mörka kontinenten: kvinnan, medicinen och fin-de-siècle*. Stockholm: Norstedts, 2005.
- Johnson, Marguerite. "Drawing Down the Goddess: The Ancient (Female) Deities of Modern Paganism". В *Handbook of Contemporary Paganism*, под редакцией Murphy Pizza and James R. Lewis, 311–334. Leiden: Brill, 2009.
- Johnson, Stephanie L. "Home One and All': Redeeming the Whore of Babylon in Christina Rossetti's Religious Poetry". *Victorian Poetry* 49, no. 1 (2011): 105–125.
- Johnston, Jay. "A Deliciously Troubling Duo: Gender and Esotericism". В *Contemporary Esotericism*, под редакцией Egil Asprem and Kennet Granholm, 410–425. Abingdon, Oxon.: Routledge, 2014.
- Johnston, Jay. "Gender and the Occult". В *The Occult World*, под редакцией Christopher Partridge, 681–691. Abingdon, Oxon.; New York: Routledge, 2015.
- Johnston, Tim R. "Questioning the Threshold of Sexual Difference: Irigarayan Ontology and Transgender, Intersex, and Gender-Nonconforming Being". *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 21, no. 4(2015): 617–633.
- Jorgensen, Danny L., and Scott E. Russell. "American Neopaganism: The Participants' Social Identities". *Journal for the Scientific Study of Religion* 38, no. 3 (1999): 325–338.
- Kaczynski, Richard. *Forgotten Templars: The Untold Origins of Ordo Templi Orientis*. N.p.: R. Kaczynski, 2012.
- Kaczynski, Richard. *Perdurabo: The Life of Aleister Crowley*. 2nd ed. Berkeley, CA: North Atlantic Books, 2010.
- Kaldera, Raven. *Hermaphroditism: The Transgender Spirituality Workbook*. Philadelphia: Xlibris, 2001.
- Kalnins, Mara. "Introduction". В D. H. Lawrence, *Apocalypse and the Writings on Revelation*, под редакцией Mara Kalnins, 11–32. London: Penguin Books, 1995.
- Kansa, Spencer. *Wormwood Star: The Magickal Life of Marjorie Cameron*. 2nd ed. Oxford: Mandrake, 2014.
- Kaplan, Jeffrey. "The Reconstruction of the Asatru and Odinist Traditions". В *Magical Religion and Modern Witchcraft*, под редакцией James R. Lewis, 193–236. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Kern, Andrea. "Spontaneity and Receptivity in Kant's Theory of Knowledge". *Philosophical Topics* 34, no. 1–2 (2006): 145–162.
- King, Richard. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and "the Mystic East"*. London; New York: Routledge, 1999.
- King, Ursula. "Gender and Religion: An Overview". В *Encyclopedia of Religion*, под редакцией Lindsay Jones, 3296–3310. Detroit: Macmillan Reference, 2005.
- Kowalchuk, Claudia. "A Study of Two 'Deviant' Religious Groups: The Assemblies of God and the Ordo Templi Orientis". PhD diss., New York University, 1994.

Kraft, Siv-Ellen. "The Sex Problem: Political Aspects of Gender Discourse in the Theosophical Society 1875–1930". PhD diss., University of Bergen, 1999.

Kraig, Donald Michael. *Modern Sex Magick: Secrets of Erotic Spirituality*. St. Paul, MN: Llewellyn, 1998.

Kripal, Jeffrey J. *Comparing Religions: Coming to Terms*. Malden: Wiley Blackwell, 2014.

Kripal, Jeffrey J. *Roads of Excess, Palaces of Wisdom: Eroticism and Reflexivity in the Study of Mysticism*. Chicago; London: University of Chicago Press, 2001.

Kripal, Jeffrey J., and Wouter J. Hanegraaff. "Introduction: Things We Do Not Talk About". В *Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*, под редакцией Jeffrey J. Kripal and Wouter J. Hanegraaff, ix–xxi. Leiden: Brill, 2008.

Kristeva, Julia. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press, 1982.

Kvale, Steinar. *Den kvalitative forskningsintervju*. Lund: Studentlitteratur, 1997.

Lamb, Nick. "THE APOCALYPSE UNSEALED. Being an Esoteric Interpretation of THE INITIATION OF IOANNES. By James M. Pryse. New York; John M. Pryse, 9–15 Murray Street, 1910. London: J. M. Watkins. 8s. 6d. net". *The Equinox* I, no. 6 (1911): 167–168.

Lapovsky Kennedy, Elizabeth, and Madeline D. Davis. *Boots of Leather, Slippers of Gold: The History of a Lesbian Community*. New York; London: Routledge, 1993.

Laqueur, Thomas W. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

Lara, Irene. "Goddess of the Americas in the Decolonial Imaginary: Beyond the Virtuous Virgen/Pagan Puta Dichotomy". *Feminist Studies* 34, no. 1/2 (2008): 99–127.

Laskar, Pia. *Ett bidrag till heterosexualitetens historia: kon, sexualitet och njutningsnormer i sexhandbocker 1800–1920*. Stockholm: Modernista, 2005.

LaVey, Anton. *The Satanic Bible*. New York: Avon Books, 1969.

LaVey, Anton. *The Satanic Witch*. New York: Feral House, 1971.

Law, R. C. C. "The Heritage of Oduduwa: Traditional History and Political Propaganda among the Yoruba". *Journal of African History* 14, no. 2 (1973): 207–222.

Lawrence, D. H. *Apocalypse and the Writings on Revelation*. Под редакцией Mara Kalnins. London; New York: Penguin Books, 1995.

Lehmann Imfeld, Zoë. *The Victorian Ghost Story and Theology: From Le Fanu to James*. Cham: Springer, 2016.

Leland, Charles Godfrey. *Aradia: Or the Gospel of the Witches*. London: David Nutt, 1899.

Linden, Mishlen. "The Faces of Babalon: Preface". В *Faces of Babalon: Being a Compilation of Women's Voices*, под редакцией Mishlen Linden, iv. Logan: Black Moon Publishing, 2008.

Linden, Mishlen. "In the Garden of Earthly Delights: From the Magickal Record of Mishlen Linden". В *Women of Babalon: A Howling of Women's Voices*, под редакцией Mishlen Linden and Linda Falorio, 79–119. Logan: Black Moon Publishing, 2015.

- Linden, Mishlen. "Playing with Fire: The Training of Babalon". В *Faces of Babalon: Being a Compilation of Women's Voices*, под редакцией Mishlen Linden, 16–21. Logan: BlackMoon Publishing, 2008.
- Linden, Mishlen, под редакцией. *The Faces of Babalon: Being a Compilation of Women's Voices*. Logan: Black Moon Publishing, 2008.
- Linden, Mishlen, and Linda Falorio, под редакцией. *Women of Babalon: A Howling of Women's Voices*. Logan: Black Moon Publishing, 2015.
- Livia, Anna. *Pronoun Envy: Literary Uses of Linguistic Gender*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.
- Lloyd, Genevieve. *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. London: Methuen, 1984.
- Lorde, Audre. "Uses of the Erotic: The Erotic as Power". В *Audre Lorde, Sister Outsider: Essays and Speeches*, 53–59. Trumansburg, NY: Crossing Press, 1984.
- Lowry, Elizabeth. "Gendered Haunts: The Rhetorical and Material Culture of the Late Nineteenth-Century Spirit Cabinet". *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism* 12 (2012): 221–235.
- Luhrmann, Tanya M. "The Ugly Goddess: Reflections on the Role of Violent Images in Religious Experience". *History of Religions* 41, no. 2 (2001): 114–141.
- Luhrmann, Tanya M. *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic and Witchcraft in Present-Day England*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.
- Lykke, Nina. *Feminist Studies: A Guide to Intersectional Theory, Methodology and Writing*. New York London: Routledge, 2011.
- MacKinnon, Catharine A. "Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory". *Signs* 7, no. 3 (1982): 515–544.
- Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.
- Massey, Gerald. *A Book of the Beginnings. Containing an Attempt to Recover and Reconstitute the Lost Origines of the Myths and Mysteries, Types and Symbols, Religion and Language, with Egypt for the Mouthpiece and Africa as the Birthplace*. London: Williams & Norgate, 1881.
- McGuire, Meredith B. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.
- Michelet, Jules. *Satanism and Witchcraft: A Study in Medieval Superstition*, переводчик A. R. Allinson. New York: Citadel Press, 1963.
- Mohanty, Chandra Talpade. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". *Boundary 2*, no. 12.3–13.1 (1984): 333–358.
- Moi, Toril. *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*. 2nd ed. London; New York: Routledge, 2002.
- Moore, Alan. "Beyond Our Ken". *Kaos* 14 (April 2002): 155–162.
- Morgan, Robin. "Theory and Practice: Pornography and Rape". В *Take Back the Night*, под редакцией Laima Lederer, 134–140. New York: William Morrow, 1980.
- Morris, Maegdlyn. "The Warrior Babalon". В *Women of Babalon: A Howling of Womens Voices*, под редакцией Mishlen Linden and Linda Falorio, 159–166. Logan: Black Moon Publishing, 2015.
- Mueller, Michelle. "If All Acts of Love and Pleasure Are Her Rituals, What about BDSM? Feminist Culture Wars in Contemporary Paganism". *Theology and Sexuality* 24, no. 3 (2017): 1–14.

- Murray, Margaret. *The Witch-Cult in Western Europe*. Oxford: n.p., 1921.
- Nagle, Jill. "Introduction". В *Whores and Other Feminists*, под редакцией Jill Nagle, 1–15. New York: Routledge, 1997.
- Nagle, Jill. "Showing Up Fully: Women of Color Discuss Sex Work. Blake Aarens, Hima B., Gina Gold, Jade Irie, Madeleine Lawson, and Gloria Lockett. Moderated by Jill Nagle". В *Whores and Other Feminists*, под редакцией Jill Nagle, 195–209. New York: Routledge, 1997. Nagle, Jill, ed. *Whores and Other Feminists*. New York: Routledge, 1997.
- Näsström, Britt-Mari. *Freyja — the Great Goddess of the North*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1995.
- Nema. "A Double Vision of Babalon". В *Faces of Babalon: Being a Compilation of Womens Voices*, под редакцией Mishlen Linden, 22–24. Logan: Black Moon Publishing, 2008.
- Nestle, Joan. "My Mother Liked to Fuck". В *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, под редакцией Ann Snitow, Christine Stansell, and Sharon Thompson, 468–470. New York: Monthly Review Press, 1992.
- Nilsson, Johan. "Den scharlakansroda gudinnan: Aleister Crowley — dekadensen och den hotfulla kvinnligheten". *Lyrikvannen* 56, no. 4 (2009): 105–112.
- O'Sullivan, Sue. "I Don't Want You Anymore: Butch/Femme Disappointments". *Sexualities* 2, no. 4 (1999): 465–473.
- Offen, Karen. "Defining Feminism: A Comparative Historical Approach". *Signs* 14, no. 1 (1988): 119–157.
- Ortner, Sherry B. "Is Female to Male as Nature Is to Culture?" *Feminist Studies* 1, no. 2 (1972): 5–31.
- Otto, Bernd-Christian. "Historicising 'Western Learned Magic': Preliminary Remarks". *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism* 16 (2016): 161–240.
- Owen, Alex. *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Parsons, John W. "Basic Magick: Fundamental Theory and Practice". В John W. Parsons, *Freedom Is a Two-Edged Sword and Other Essays*, под редакцией Cameron and Hymenaeus Beta, 50–66. Tempe, AZ: New Falcon Publications, 1989.
- Parsons, John W. "Freedom Is a Two-Edged Sword". В John W. Parsons, *Freedom Is a Two-Edged Sword and Other Essays*, под редакцией Cameron and Hymenaeus Beta, 9–43. Tempe, AZ: New Falcon Publications, 1989.
- Parsons, John W. "The Cup, the Sword and the Crux Ansata". В *Freedom Is a Two-Edged Sword and Other Essays*, под редакцией Cameron and Hymenaeus Beta, 77–84. Tempe, AZ: New Falcon Publications, 1989.
- Parsons, John W. "The Star of Babalon". В *Freedom Is a Two-Edged Sword and Other Essays*, под редакцией Cameron and Hymenaeus Beta, 90–92. Tempe, AZ: New Falcon Publications, 1989.
- Parsons, John W. *Freedom Is a Two-Edged Sword and Other Essays*, под редакцией Cameron and Hymenaeus Beta. Tempe, AZ: New Falcon Publications, 1989.
- Parsons, John W., and Marjorie Cameron. *Songs for the Witch Woman, With Commentaries from William Breeze, George Pendle & Margaret Haines*. London: Fulgur Esoterica, 2014.
- Pasi, Marco. "Aleister Crowley, Painting, and the Works from the Palermo Collection". *Abraxas: International Journal of Esoteric Studies* 3 (2015): 65–77.

- Pasi, Marco. *Aleister Crowley and the Temptation of Politics*. Durham, UK: Acumen, 2014.
- Pasi, Marco. "An Inventory of the Palermo Collection". *Abraxas: International Journal of Esoteric Studies* 3 (2015): 78–81.
- Pasi, Marco. "The Knight of Spermatophagy: Penetrating the Mysteries of Georges Le Clement de Saint-Marcq". В *Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*, под редакцией Jeffrey J. Kripal and Wouter J. Hanegraaff, 369–400. Leiden: Brill, 2008.
- Pasi, Marco. "The Problems of Rejected Knowledge: Thoughts on Wouter Hanegraaff's Esotericism and the Academy". *Religion* 43, no. 2 (2013): 201–212.
- Pearson, Jo. "Embracing the Lash: Pain and Ritual as Spiritual Tools". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 23 (2011): 351–363.
- Pendle, George. *Strange Angel: The Otherworldly Life of Rocket Scientist John Whiteside Parsons*. Orlando: Harcourt, 2005.
- Pike, Sara M. *Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- Pryse, James. *The Apocalypse Unsealed, Being an Esoteric Interpretation of the Initiation of Iôannês*. New York: n.p., 1910.
- Pyke, Karen D., and Denise L. Johnson. "Asian American Women and Racialized Femininities: 'Doing' Gender across Cultural Worlds". *Gender & Society* 17, no. 1 (2003): 33–53.
- Qualls-Corbett, Nancy. *The Sacred Prostitute: Eternal Aspect of the Feminine*. Toronto: Inner City Books, 1988.
- Raivio, Magdalena. *Gudinnefeminister: Monica Sjöös och Starhawks berättande — subjektsskonstruktion, idéinnehåll och feministiska affiniteter*. Karlstad: Karlstad University 2014.
- Randolph, Paschal Beverly. *Eulis! The History of Love: Its Wondrous Magic, Chemistry, Rules, Laws, Modes, Moods and Rationale; Being the Third Revelation of Soul and Sex*. Toledo, OH: Randolph, 1874.
- Redgrove, Peter, and Penelope Shuttle. *The Wise Wound: Menstruation and Everywoman*. London: Gollancz, 1978.
- Reis, Elizabeth. "The Devil, the Body and the Feminine Soul in Puritan New England". *Journal of American History* 82, no. 1 (1995): 15–36.
- Reuss, Theodor. "Das Wahre Geheimis Der Freimaurerei Und Das Mysterium Der Hl. Messe". В *Der Grosse Theodor-Reuss-Reader*, под редакцией Peter R. König, 240–242. München: Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen, 1997.
- Reuss, Theodor. "Die Gnostische Messe. Aus Dem Original-Text Des Baphomet bertragen in Die Deutsche Sprache von Merlin Peregrinus". Oriflamme, 1918.
- Reuss, Theodor, and Aleister Crowley. *O.T.O. Rituals and Sex Magick*, под редакцией A.R. Naylor. Thame: I-H-O Books, 1999.
- Reuss, Theodor, под редакцией. *I.N.R.I./Jubilaums-Ausgabe Der Oriflamme*. Berlin; Tondon: privately printed, 1912.
- Rich, Adrienne. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence". В *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, под редакцией Ann Snitow, Christine Stansell, and Sharon Thompson, 177–205. New York: Monthly Review Press, 1983.

- Richmond, Keith. *Progradior & the Beast: Frank Bennett & Aleister Crowley*. Tondon: Neptune Press, 2004.
- Robb, George. "Eugenics, Spirituality, and Sex Differentiation in Edwardian England: The Case of Frances Swiney". *Journal of Womens History* 10, no. 3 (1998): 97–117.
- Roddy, Nicolae. "The Antichrist at Bethsaida". *B Bethsaida: A City by the North Shore of the Sea of Galilee*, под редакцией Rami Arav and Richard Freund, 283–294. Kirksville, MO: Truman State University Press, 2004.
- Rodriguez, Juana Maria. "Queer Politics, Bisexual Erasure: Sexuality at the Nexus of Race, Gender, and Statistics". *Lambda Nordica* 21, no. 1–2 (2016): 172–173.
- Rountree, Kathryn. *Embracing the Witch and the Goddess: Feminist Ritual-Makers in New Zealand*. Tondon; New York: Routledge, 2004.
- Rowland, Christopher. "Imagining the Apocalypse". *New Testament Studies* 51, no. 1 (2005): 303–327.
- Rubin, Gayle. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality". *B Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, под редакцией Carole S. Vance, 267–321. Boston: Routledge and Kegan, 1984.
- Russell, Cecil Frederick. *Znuz Is Znees, Memoirs of a Magician*. Vol. 2. Privately printed, 1970.
- Sabazius X°. *Mystery of Mystery: A Primer of Thelemic Ecclesiastical Gnosticism*. 2nd ed. Berkeley, CA: Conjoined Creation, 2014.
- Salomonsen, Jone. *Enchanted Feminism: Ritual, Gender and Divinity among the Reclaiming Witches of San Francisco*. Tondon; New York: Routledge, 2002.
- Scheil, Andrew P. "Babylon and Anglo-Saxon England". *Studies in the Literary Imagination* 36 (2003): 37–58.
- Schippers, Mimi. *Beyond Monogamy: Polyamory and the Future of Polyqueer Sexualities*. New York: New York University Press, 2017.
- Schippers, Mimi. "Recovering the Feminine Other: Masculinity, Femininity, and Gender Hegemony". *Theory and Society* 36, no. 1 (2007): 85–102.
- Schippers, Mimi. *Rockin' Out of the Box: Gender Maneuvering in Alternative Hard Rock*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2002.
- Schippers, Mimi, and Erin Grayson Sapp. "Reading Pulp Fiction: Femininity and Power in Second and Third Wave Feminist Theory". *Feminist Theory* 13, no. 1 (2012): 27–42.
- Schock, Peter A. *Romantic Satanism: Myth and the Historical Moment in Blake, Shelley, and Byron*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- Scholem, Gershom, Jonathan Garb, and Moshe Idel. "Kabbalah". *B Encyclopaedia Judaica*, под редакцией Michael Berenbaum and Fred Skolnik, 11:586–692. Detroit: Macmillan Reference, 2007.
- Schreck, Nikolas, and Zeena Schreck. *Demons of the Flesh: The Complete Guide to Left Hand Path Sex Magic*. London: Creation, 2002.
- Sedgwick, Mark J. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2004.
- Serano, Julia. *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*. Emeryville, CA: Seal Press, 2007.

Sharma, Sonya. "When Young Women Say 'Yes': Exploring the Sexual Selves of Young Canadian Women in Protestant Churches". В *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*, под редакцией Kristin Aune, Sonya Sharma, and Giselle Vincett, 71–82. Aldershot: Ashgate, 2008.

Shelley, Percy Bysshe. "Alastor, or the Spirit of Sohtude". В *Percy Bysshe Shelley, The Complete Poetical Works of Percy Bysshe Shelley*, под редакцией Thomas Hutchinson, 14–30. London; New York; Toronto; Melbourne: Oxford University Press, 2014.

Shildrick, Margrit. *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self*. London; Thousand Oaks, CA: SAGE, 2002.

Shildrick, Margrit. "Unreformed Bodies: Normative Anxiety and the Denial of Pleasure". *Womens Studies* 34, no. 3–4 (2005): 327–344.

Shual, Katon. *Sexual Magick*. Oxford: Mandrake of Oxford, 1995.

Silberman, Marsha. "The Perfect Storm: Late Nineteenth-Century Chicago Sex Radicals: Moses Harman, Ida Craddock, Alice Stockham, and the Comstock Obscenity Laws". *Journal of the Illinois State Historical Society* 102, no. 3/4 (2009): 324–367.

Skeggs, Beverley. *Formations of Class and Gender: Becoming Respectable*. London: Sage, 1997.

Skeggs, Beverley. "The Toilet Paper — Femininity, Class and Mis-Recognition". *Womens Studies International Forum* 24, no. 3 (2001): 295–307.

Soror Syrinx. *The Scarlet Grimoire*. N.p.: Publishamerica, 2013.

Soror Syrinx. *She of the Silver Star*. N.p.: Createspace Independent Platform, 2015.

Soror Syrinx. *Traversing the Scarlet Path*. N.p.: America Star Books, 2014.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" В *Gayatri Chakravorty Spivak, A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1999.

Staley Michael. "The Black Goddess and the Sixth Sense, Bloomsbury, 1987". *Starfire* 1, no. 3 (1989): 98–99.

Stanton, Elizabeth Cady. *The Womans Bible: The Original Feminist Attack on the Bible*. Edinburgh: Polygon, 1985.

Starhawk. *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess* (20th Anniversary Edition). San Francisco: HarperCollins, 1999.

Starr, Martin P. *The Unknown God: W. T. Smith and the Thelemites*. Bolingbrook, IL: Teitan Press, 2003.

Stausberg, Michael, and Bernd-Christian Otto. "General Introduction". В *Defining Magic: A Reader*, под редакцией Michael Stausberg and Bernd-Christian Otto, 1–13. Sheffield; Bristol: Equinox, 2013.

Stausberg, Michael, and Bernd-Christian Otto, под редакцией. *Defining Magic: A Reader*. Sheffield; Bristol: Equinox, 2013.

Stinson, Rennie. "The Afro-American Female: The Historical Context of the Construction of Sexual Identity". В *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, под редакцией Ann Snitow, Christine Stansell, and Sharon Thompson, 229–235. New York: Monthly Review Press, 1983.

Stone, Alison. *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006.

Styers, Randall. *Making Magic: Religion, Magic, and Science in the Modern World*. New York: Oxford University Press, 2004.

Thompson, Sara, Gina Pond, Philip Tanner, Calyxa Omphalos, and Jacobo Polanshek, под редакцией. *Gender and Transgender in Modern Paganism*. Cupertino, CA: Circle of Cerridwen Press, 2012.

Toth, Ladislaus. "Gnostic Church". В *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, под редакцией Wouter J. Hanegraaff, 400–403. Leiden: Brill, 2005.

Trautenberg, Graciela. "Elastic Femininity: How Female Israeli Artists Appropriate a Gender-Endangered Practice". *Frontiers: A Journal of Womens Studies* 37, no. 2 (2016): 167–190.

Trulsson, Asa. *Cultivating the Sacred: Ritual Creativity and Practice among Women in Contemporary Europe*. Lund: Lund University, 2010.

Urban, Hugh B. *Magia Sexualis. Sex, Magic and Liberation in Modern Western Esotericism*. Berkeley: University of California Press, 2006.

Urban, Hugh B. *New Age, Neopagan, and New Religious Movements: Alternative Spirituality in Contemporary America*. Berkeley: University of California Press, 2015.

Urban, Hugh B. "The Occult Roots of Scientology? L. Ron Hubbard, Aleister Crowley, and the Origins of a Controversial New Religion". В *Aleister Crowley and Western Esotericism*, под редакцией Henrik Bogdan and Martin P. Starr, 335–369. New York: Oxford University Press, 2012.

Urban, Hugh B. *The Power of Tantra: Religion, Sexuality, and the Politics of South Asian Studies*. London; New York: I. B. Tauris, 2010.

Urban, Hugh B. *Songs of Ecstasy: Tantric and Devotional Songs from Colonial Bengal*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.

Utriainen, Terhi. "Desire for Enchanted Bodies: The Case of Women Engaging in Angel Spirituality". В *Contemporary Encounters in Gender and Religion: European Perspectives*, под редакцией Lena Gemzöe, Marja-Liisa Keinanen, and Avril Maddrell, 175–193. Cham: Palgrave Macmillan, 2016.

Vance, Carole S. "More Danger, More Pleasure: A Decade after the Barnard Sexuality Conference". В *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, под редакцией Carole S. Vance, xvi-xxxix. London: Pandora Press, 1992.

Vance, Carole S. "Pleasure and Danger: Toward a Politics of Sexuality". В *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, под редакцией Carole S. Vance, 1–27. London: Pandora Press, 1992.

Vance, Carole S., под редакцией. *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. London: Pandora Press, 1992.

Versluis, Arthur. *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2007.

von Stuckrad, Kocku. *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*. Leiden; Boston: Brill, 2010.

von Stuckrad, Kocku. *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge*. London; Oakville, CT: Equinox, 2005.

Waldby, Catherine. "Destruction. Boundary Erotics and the Refigurations of the Heterosexual Male Body". В *Sexy Bodies. The Strange Carnalities of Feminism*, под редакцией Elizabeth Grosz and Elspeth Probyn, 266–277. New York: Routledge, 1995.

- Walker Bynum, Caroline. "... And Woman His Humanity': Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages". B *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*, под редакцией Caroline Walker Bynum, Steban Harrell, and Paula Richman, 257–288. Boston: Beacon Press, 1986.
- Walker, Barbara G. *The Woman's Encyclopaedia of Myths and Secrets*. San Francisco, CA: Harper & Row, 1983.
- Walker, Lisa. "The Future of Femme: Notes on Femininity, Aging and Gender Theory". *Sexualities* 15, no. 7 (2012): 795–814.
- Walkowitz, Judith R. "Male Vice and Feminist Virtue: Feminism and the Politics of Prostitution in Nineteenth-Century Britain". *History Workshop* 13 (1982): 79–93.
- Wallraven, Miriam. *Women Writers and the Occult in Literature and Culture: Female Lucifers, Priestesses, and Witches*. New York; London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015.
- Warner, Michael, под редакцией. *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- Wasserman, James. *In the Center of the Fire: A Memoir of the Occult, 1966–1989*. Lake Worth, FL; Newburyport, MA: Ibis Press, 2012.
- Wikander, Ola. *De kaldeiska oraklen*. Malmo: Sitra Ahra, 2008.
- Wilde, Oscar. *Salome: A Tragedy in One Act*, Translated from the French by Lord Alfred Douglas and Illustrated by Aubrey Beardsley. London: Limited Editions Club, 1938.
- Wiley, Angela. "Constituting Compulsory Monogamy: Normative Femininity at the Limits of Imagination". *Journal of Gender Studies* 24, no. 6 (2015): 621–633.
- Williams, Brandy. "Feminist Thelema". B *Beauty and Strength: Proceedings of the Sixth Biennial National Ordo Templi Orientis Conference*, 161–185. Riverside, CA: Ordo Templi Orientis, 2009.
- Williams, Brandy. *The Woman Magician: Revisioning Western Metaphysics from a Woman's Perspective and Experience*. Woodbury, MN: Llewellyn, 2011.
- Williams, Brandy, под редакцией. *Women's Voices in Magic*. Stafford: Megalithica Books, 2009.
- Williamson, Jack. *Darker Than You Think*. Reading, PA: Fantasy Press, 1948.
- Wolfe, Jane. *Jane Wolfe: The Cefalu Diaries 1920–1923*. With Commentary by Aleister Crowley. Под редакцией David Shoemaker. Sacramento, CA: College of Thelema of Northern California, 2008.
- Woodhead, Linda. "Because I'm Worth It': Religion and Women's Changing Lives in the West". B *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*, под редакцией Kristin Aune, Arvind Sharma, and Giselle Vincett, 147–164. Aldershot: Ashgate, 2008.
- Young, Iris Marion. "Throwing like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality". *Human Studies* 3, no. 2 (1980): 137–156.
- Young, Serenity. *Women Who Fly: Goddesses, Witches, Mystics, and Other Airborne Females*. New York: Oxford University Press, 2018.

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН

Клубом «Касталия» за время существования издано множество книг. Ознакомиться с ними и приобрести заинтересовавшие вас можно на сайте

<https://castalia.ru/shop>

✖

📄 СТАТЬИ

📖 ПЕРЕВОДЫ

📁 ПОДБОРКИ

✂ КАСТАЛИЯ

🌟 КУРСЫ

🛒 МАГАЗИН

👤

МАГАЗИН

ЮНГИАНИЗМ

ОКУЛЬТИЗМ

АРХЕТИПЫ И СИМВОЛЫ

ПУТЬ ЛЕВОЙ РУКИ

ТЕЛЕМА

ПСИХОТЕРАПИЯ

МИФОЛОГИЯ

ИНДИВИДУАЦИЯ

ТАРО

ВОСТОЧНАЯ ТРАДИЦИЯ

ХИТ ПРОДАЖ

ЮНГИАНИСКАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ

РЕЛИГИОЗОВЕДЕНИЕ

ЮНГИАНИСКАЯ АЛХИМИЯ

ДУХОВНЫЙ КРИЗИС

ОСМЫСЛЕНИЕ ЮНГА

КАББАЛА

ЮНГ

НАПРАВЛЕНИЕ ХАОСА

СНОВИДЕНИЯ

ХРИСТИАНСТВО

ГНОСТИЦИЗМ

ЖЕНСКАЯ ИНДИВИДУАЦИЯ

АКТИВНОЕ ВОООБРАЖЕНИЕ

СЕКСУАЛЬНАЯ МАГИЯ

СИНХРОНИСТИЧНОСТЬ

ЛИЛИТ

АГИОГРАФИЯ

ОСНОВАТЕЛЬ

АНАЛИЗ ЛИТЕРАТУРЫ

СТИХИ

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА

РОДИТЕЛИ И ДЕТИ

ЕРИМХАРЫ

АЛХИМИЯ

РАЗНОЕ

КАСТАЛИЯ

ЮНГИАНИСКОЕ РАЗНОЕ

ТВОРЧЕСТВО

СЕКСУАЛЬНОСТЬ

<-

1

2

3

4

5

...

9

>+

КНИГА

Р700

Демонология: Наука и Искусство

Брат Марсий

ОКУЛЬТИЗМ, ТЕЛЕМА, ПУТЬ ЛЕВОЙ РУКИ

КУПИТЬ

КНИГА

Р700

Буквы иврита в маггии и Таро. Издание третье, расширенное и дополненное

Брат Марсий

ОКУЛЬТИЗМ, КАББАЛА, ТЕЛЕМА

КУПИТЬ

КНИГА

Р700

Меж пространств. Избранные ритуалы и статьи Храма Чёрного Солнца.

ОКУЛЬТИЗМ, ПУТЬ ЛЕВОЙ РУКИ

КУПИТЬ

КНИГА

Р1.500

Катафалк. Карл Юнг и конец человечества (Два тома)

Питер Кингсли

ЮНГИАНИЗМ, ОСМЫСЛЕНИЕ ЮНГА, ЮНГИАНИСКАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ, ХИТ ПРОДАЖ

КУПИТЬ

КНИГА

Р1.500

Мистер Юнг, Таро и ...

...

КНИГА

Р700

Аргументы в пользу ...

...

СУВЕРЕННОЕ ЮНГИАНСТВО

ПЕРВАЯ СТУПЕНЬ



ВВЕДЕНИЕ В ЮНГИАНСКУЮ ПСИХОЛОГИЮ

Семинар предназначен для всех кто заинтересован в глубоком самопознании, а в особенности — для психологов и психотерапевтов желающих расширить свой терапевтический и практический Арсенал и разобраться в одной из самых глубоких и сложных психологических школ — Аналитической психологии Карла Густава Юнга. Школе где встречаются крайние противоположности.

ТЕМА ВЕБИНАРОВ

ЛЕКЦИЯ 1. Жизнь и учение Карла Юнга.

ЛЕКЦИЯ 2. Индивидуация в аналитической психологии — архетипы Персоны, Эго и Тени.

ЛЕКЦИЯ 3. Индивидуация в аналитической психологии — Анима и Анимус. Самость

ЛЕКЦИЯ 4. Юнгианский анализ сновидений — теория и практика.

ЛЕКЦИЯ 5. Психотерапия. Юнгианская типология без искажений.

ЛЕКЦИЯ 6. Психология и Алхимия. Дальние рубежи юнгианской психологии.

ЛЕКЦИЯ 7. Стадия Нигредо. Гностицизм как психологическое явление, Архетипический символизм в кинематографе (На примере фильмов «Матрица» и «Виртуальный кошмар»)

Приобретение одного или нескольких вебинаров —
просто перейди по ссылке и оплати доступ к вебинарам
в несколько кликов:

https://courses.castalia.ru/sov_jung1

СУВЕРЕННОЕ ЮНГИАНСТВО

ВТОРАЯ СТУПЕНЬ



ГОРИЗОНТЫ ВНУТРЕННЕЙ БЕСКОНЕЧНОСТИ

Психология, философия, искусство, эзотерика. Подобно четырем рекам впадающим в океан суверенности, подобно четырем сторонам света, подобно граням драгоценного камня, с разных сторон, с разных точек позволяют соприкоснуться с одной реальностью — реальностью нашей внутренней истины.

Наш курс «Горизонты внутренней бесконечности», можно рассматривать как продолжение «Суверенного Юнгианства» так и как совершенно отдельный курс, который помогает с разных сторон взглянуть на вечные законы развития и становление полноценной индивидуальности смотрящей в глубины внутренней бесконечности. Хотя как и на первой ступени, основной акцент делается на юнгианской психологии, тем не менее горизонт этого семинара расширен и включает некоторые другие психологические и эзотерические направления как то философия Батая, эзотерические инициатические системы, восемь эволюционных контуров и трансперсональная психология.

ВЕБИНАР 1. Стадии развития сознания.

ВЕБИНАР 2. Юнг и Россия. Бездны и вершины русского бессознательного.

ВЕБИНАР 3. Суверенность и трансгрессия. Философия и мировоззрение суверенного человека.

ВЕБИНАР 4. Вселенная символа. Графические, животные, религиозные символы. Символ как язык души

ВЕБИНАР 5. Роберт Антон Уилсон. Танец реальности — психология и магия Хаоса или как не заблудиться в тоннелях реальности.

ВЕБИНАР 6. Архетип инициация и трансформация — с древности до современности.

ВЕБИНАР 7. Юнгианский анализ литературы. Литература как модель индивидуации.

ВЕБИНАР 8. Юнгианство и трансперсональная психология. Трансперсональная психология. Основные открытия Станислава Грофа и Кена Уилбора. Сходства и отличия юнгианского и трансперсонального взгляда. Психоделия и холотроп.

Приобретение одного или нескольких вебинаров — просто перейди по ссылке и оплати доступ к вебинарам в несколько кликов:

https://courses.castalia.ru/sov_jung2

СУВЕРЕННОЕ ЮНГИАНСТВО

ТРЕТЬЯ СТУПЕНЬ



ПРАКТИКИ ВНУТРЕННЕЙ БЕСКОНЕЧНОСТИ

Если в первых двух ступенях акценты были сделаны на максимально полную передачу теории юнгианской психологии, третий курс представляет собой серию сугубо практических занятий в пространстве воображения позволяющие исследовать пространства внутренней бесконечности. Сильные, эффективные практики раскрывающие внутренние горизонты, представляют собрание самых точных направленных медитаций, каждую из которых можно выполнять множество раз на разных этапах жизни.

В НАШЕЙ ПРОГРАММЕ:

- **ВЕБИНАР 1. ЧЕТЫРЕ ФУНКЦИИ СОЗНАНИЯ — ПРАКТИЧЕСКАЯ РАБОТА.**

На этом вебинаре проведены четыре практики направленного воображения, целью которых было более глубокое осознание и проживание своих четырех функций, выстраивание первых контуров внутреннего замка. Четыре медитации, посвященные более глубокой проработки Ощущения, Мышления, Чувства и Интуиции и обретение образов четырех врат души и четырех ее стражей. (запись для желающих готова)

- **ВЕБИНАР 2. ЛАБИРИНТЫ ТЕНИ.** От теории первой ступени к практическим погружениям. Вебинар представляет несколько медитативных исследований тени и непосредственная работа со своими теневыми частями. В первом погружении, мы вспомним свои самые ранние детские встречи с тенью, во второй мы узнаем какие мифологические и литературные фигуры наиболее полно персонифицируют наши тени, в третьей — узнаем как и когда наша тень проявлялась в нашей жизни и, наконец, в четвертой наметим пути интеграции тени и осмысления ее ресурсных частей.

- **ВЕБИНАР 3. НИТИ АНИМЫ И АНИМУСА.** Об Аниме и Анимусе мы тоже немало говорили на первой ступени. Но оставим разговоры. В первой медитации мы познакомимся с самыми ранними, детскими образами и переживаниями, связанными с противоположным полом, на второй - найдем образ идеальной Анимы или Анимуса в глубинах внутренней бесконечности, услышим ее или его Имя, и наконец посмотрим на себя и мир глазами наших Анимы или Анимуса.

- **ВЕБИНАР 4. РОДИТЕЛЬСКИЙ КОМПЛЕКС И АРХЕТИП.** На этом вебинаре мы подробно поговорим о разных представлениях о том, какое влияние оказывают родители, обсудим позитивные и негативные родительские комплексы, что есть родитель для ребенка. В практической части на первой медитации мы погрузимся в наших предков по материнской линии, на второй — по отцовской, на третьей проведем практику обрезания связей для тех, чьи отношения с родителями остаются

невротичными (те у кого гармоничные отношения с родителями, могут выполнять практику обрезания связей с теми людьми, с кем возникла необходимость это сделать), поговорим о предковом комплексе, и о том какую роль в нашем личном мифе играли наши родители. 15 августа 2020

• **ВЕБИНАР 5. В ПОИСКАХ ЛИЧНОГО МИФА.** Как мы узнали из первых двух курсов, проблема обретения и осознания личного мифа является главной задачей нашего психологического развития. На первой медитации, мы погрузимся в детские воспоминания с тем чтобы вспомнить наши самые любимые и главные сказки и мифы, на второй – вспомним наше первое столкновение с острыми камнями реальной жизни, увидим первую травму и осознаем то, какое решение было принято, когда мы в первый раз столкнулись с жестокой реальностью. Наконец, в третьей медитации, мы пойдем к нашему источнику и обретем новые мифы и новые стратегии жизни. 22 августа 2020

• **ВЕБИНАР 6. ПРИЗЫВАЯ БОГОВ.** Этот вебинар стоит особняком поскольку в нем мы впервые выйдем за пределы психологии и будем учиться практике работы воображения в ритуале. Однако что есть ритуал как не ПСИХОТЕХНОЛОГИЯ пусть и использующая другой нежели психологический язык в отношении тех же самых горизонтов. Принцип составления ритуала. Демонстрация ритуала. Наконец, будет дано очень подробное объяснение наиболее известные эзотерические ритуалы и их смысл а в заключении научим вас составлять свои Ритуалы.

• **ВЕБИНАР 7. ДОРОГИ ПРОШЛЫХ ЖИЗНЕЙ.** В этом вебинаре мы совершим дальние путешествия в пространства прошлых жизней. В сущности неважно является ли опыт прошлых жизней реальными воспоминаниями, (и в пользу этой версии говорят множество примеров когда люди вспоминали о том, о чем не могли знать) или это просто символическая работа глубинного бессознательного. Важно то, что реинкарнационная терапия и работа на символическом уровне зачастую способна дать интеграцию и исцеление проблем более эффективно, чем даже работа с биографическим материалом. В первой медитации мы отправимся в самую ближайшую, самую близкую к нам прошлую жизнь. Во второй – в ту прошлую жизнь, в которой мы испытывали больше всего страданий и опыт которой стал причиной самых болезненных искажений в этой. Наконец в третьей медитации мы отправимся в самую счастливую, ресурсную прошлую жизнь, воспоминание о которой может придать нам силы, направление, вдохновение идти своим путем к большей целостности.

• **ВЕБИНАР 8. ЧАКРЫ И СФИРОТЫ.** В этом вебинаре мы подробно поговорим об архетипе древа жизни, мировой Оси, чакрах, а в завершение проведем одну медитацию, в которой мы познакомимся с пространством нашей чакральной системы, попытаемся почувствовать змея Кундалини, (обещать его разбудить за один вебинар я точно не рискну – у меня это произошло за восемь месяцев психологической работы, и это невероятно хороший результат. Но первое отдаленное знакомство мы вполне можем получить). А еще мы вместе проведем медитацию «Крылья и Вибрации», которая была в свое время мне передана. Описать эту медитацию легко, но гораздо важнее передать саму вибрацию ее исполнения. 12 Сентября 2020

https://courses.castalia.ru/sov_jung3

НАШИ ПАРТНЕРЫ

МОСКОВСКАЯ АССОЦИАЦИЯ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

(www.maap.ru)



ВНИМАНИЮ ПСИХОЛОГОВ И ПСИХОТЕРАПЕВТОВ! ПРОГРАММА ПОВЫШЕНИЯ КВАЛИФИКАЦИИ ПО ЮНГИАНСКОЙ ПСИХОТЕРАПИИ



АНАЛИТИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ — направление, разработанное выдающимся швейцарским психиатром К. Г. Юнгом в первой половине XX века путем дополнения и прогрессивной переориентации психоанализа Фрейда от анализирования причин неврозов к содействию развития личности в целом. Ученики Юнга соединили его идеи с более поздними достижениями в современном психоанализе и других течениях практической психологии. В настоящее время юнгианская школа, являясь одной из самых крупных и известных мировых школ психотерапии, может быть смело названа вершиной в ее эволюции, как самый глубокий и универсальный подход.

Юнгианский анализ изначально предназначался для самопознания и помощи пациентам. Однако, владение юнговской теорией личности, теорией архетипов коллективного бессознательного, типологией, методами работы с образами, символической игрой, толкованием сновидений, диалого-диалектическим подходом в межличностном взаимодействии

может найти применение в самых разных сферах помимо аналитической психотерапии.

Эти находки могут быть использованы в краткосрочной терапии, коучинге и консультировании разного профиля — семейном, организационном, профориентационном. Журналисты, социологи, политологи, философы, религиоведы, литературные критики и искусствоведы также активно обращаются к идеям Юнга и последователей.

- **ОБУЧЕНИЕ** аналитической психологии — это возможность не только разобраться в себе и освоить самое лучшее, что есть в психоанализе и практической психологии, но и стать гуманитарием широкого профиля.
- **ЗАНЯТИЯ ПРОВОДЯТ** международно признанные аналитики, являющиеся членами IAAP (Международной Ассоциации аналитической психологии), практикующими психотерапевтами и преподавателями факультета психологии МГУ и других московских психологических и психоаналитических институтов.
- **ЗАНЯТИЯ ПРОВОДЯТСЯ** в течение двух лет в удобной сессионной форме семинаров и тренингов 2–3 дня в месяц по выходным. По окончании программы студентам выдаются сертификаты о повышении квалификации государственного образца и они получают возможность дальнейшего профессионального развития в юнгианской школе.
- **МАОП УЧАСТВУЕТ** в организации российских и международных конференций, реализует различные гуманитарные и издательские проекты, сотрудничает с другими юнгианскими институтами. Преподаватели МАОП имеют большой опыт выездных семинаров и учебных программ в других городах России и ближнего зарубежья.

Колледж Телема 93



приглашает на лекции


 Магия в теории и на практике

 Магическая Каббала


 Демонология

 Таро Тота

 Талисманная магия

 Сексуальная магия

Колледж "ТЕЛЕМА-93" ставит своей целью
ПОМОГАТЬ ВСЕМ ЖЕЛАЮЩИМ
В ИЗУЧЕНИИ МАГИИ И МИСТИКИ, А ТАКЖЕ
В ПОСТИЖЕНИИ ИНЫХ СЕРЬЕЗНЫХ
ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ
Востока и Запада.

 *Наши странички в интернете:* 

Портал: <http://www.thelema.ru/>

Сообщество в ЖЖ:

http://community.livejournal.com/ru_thelema93/

Вы можете записаться в Колледж
по адресу [INFO-THELEMA@MAIL.RU](mailto:info-thelema@mail.ru)
или телефону: +7 (926) 214 24 68



Inverted Tree

*Сообщество «Inverted Tree» объединяет людей,
чей Путь — это путешествие по темным областям
человеческой психики.*

*Мы исследуем измененные состояния сознания
в шаманских трансовых практиках, в ритуальной
работе
и в работе с осознанными сновидениями.*

*В рамках просветительской работы,
сообщество «Inverted Tree»
регулярно публикует переводы материалов
окультистической тематики.*

*Если вы пишете статьи или занимаетесь переводами,
будем рады сотрудничеству.*

*Пишите нам по адресу invertedtree@yandex.ru
Адрес сайта: <http://www.invertedtree.ucoz.ru>*

Через корни подсознания, к целостному человеку...