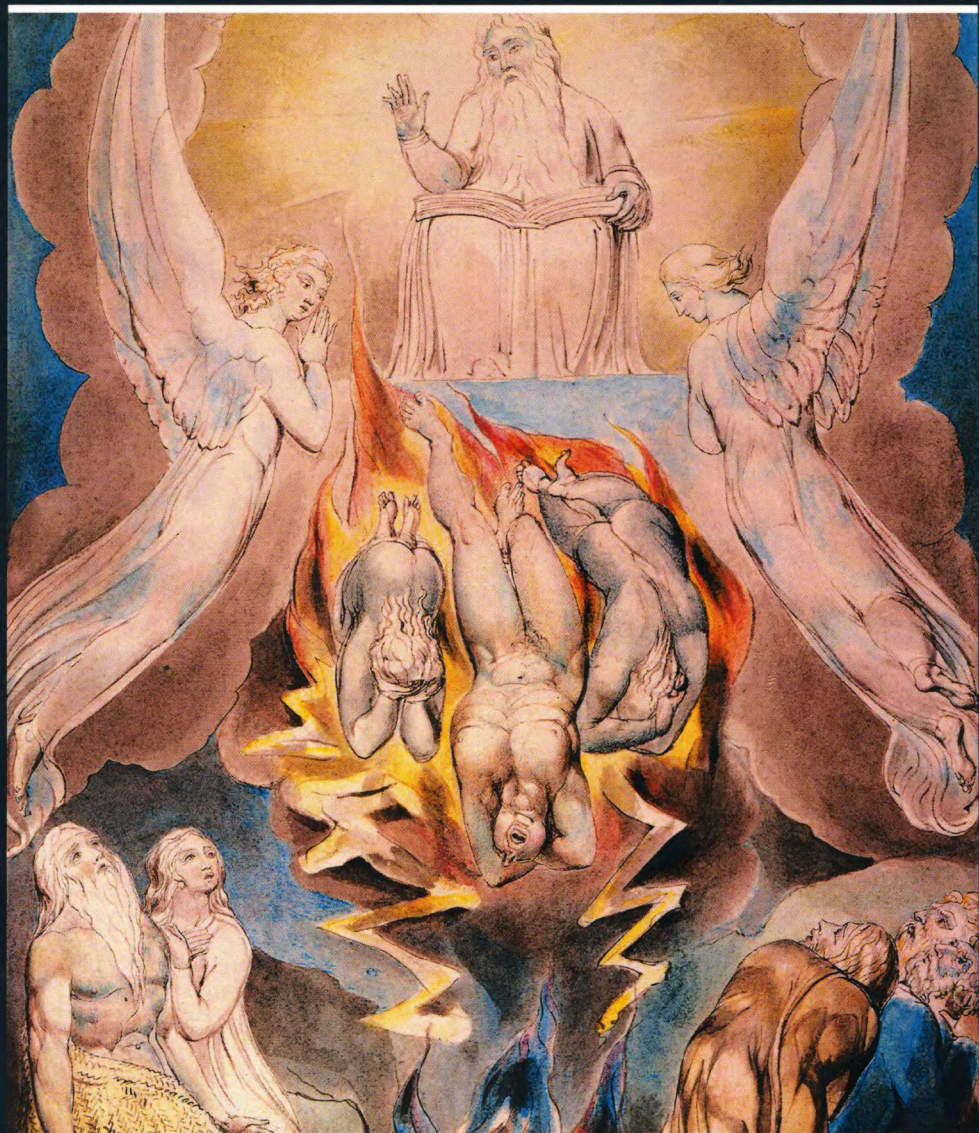


Антуан Февр



**Западный эзотеризм.
Краткая история**

АНТУАН ФЕВР

ЗАПАДНЫЙ ЭЗОТЕРИЗМ
КРАТКАЯ ИСТОРИЯ

Касталия



2018

УДК 133.4
ББК 86.41
Ф 31

Ф 31 Антуан Февр

Западный эзотеризм. Краткая история

Первоначально опубликовано на французском языке как L'Ésotérisme.

© Presses Universitaires de

France, 1992. 6, avenue Reille. 75014 Париж

М.: Клуб Касталия. 2018. — 234 с.

ISBN 978-5-519-60655-4

Перевод: Петр Окороков

Редактор: Максим Шпаков

Компьютерная верстка: Андрей КИЧО

Обложка: Андрей КИЧО

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	7
I. Пять значений слова «Эзотеризм»	8
1. Значение 1: разрозненная группа	8
2. Значение 2: учения или факты, которые являются «тайными», так как намеренно скрыты	8
3. Значение 3: тайна, присущая самим вещам	9
4. Значение 4: «Гнозис», понимаемый как способ познания, выделяющий мифическое, символическое и основанное на опыте, а не как форма выражения догматического и дискурсивного порядка	10
5. Значение 5: Поиски «Изначальной традиции»	10
II. Шестое значение: Группа особых исторических течений	13
III. От религиозного и универсалистского к историко-критическому подходу	17
IV. Новый способ определения предмета	21
V. Состояние исследований и институционализация	27
VI. Препятствия на пути к признанию данной области, прошлые и настоящие	34
VII. Перспективы: проливая новый свет на старые вопросы	39
I Древние и средневековые источники современных западных эзотерических течений	43
I. I – XI века	43
1. Александрийский герметизм	43
2. Другие нехристианские течения	45
3. В христианской мысли I – XI веков	46
II. Эзотеризм в средневековой мысли	47
1. Аспекты теологии	47
2. «Суммы» и универсальные синтезы	49
3. Герметизм, астрология и алхимия	50
III. Инициатические поиски и искусства	51
1. Иудейская каббала	51

2. Рыцарские и инициатические ордена	52
3. Искусство	53
2 Эзотеризм в сердце. Возрождения и в пламени Барокко	56
I. Открытие гуманизма: Philosophia Perennis	56
1. Повторное появление и успех Corpus Hermeticum	56
2. Христианская каббала	59
3. Homo Universalis: деятельность, достоинство и синтез	61
II. Германский вклад: философия природы и теософия	62
1. Парацельсизм	62
2. Якоб Бёме и Теософский поток	65
3. Первая Роза и Крест	69
III. Прочтение мира и мифов	73
1. Оккультная философия	73
2. Алхимия: наука о человечестве, природе и мифах	77
3. Герметико-эмблематическое искусство	79
3 Эзотеризм в тени эпохи Просвещения	83
I. Вспышка теософии	83
1. На рассвете иллюминизма	83
2. Великие Теософы	85
3. Иллюминаты	89
II. От искусства чтения до искусства тонких материй	91
1. Целостность оккультных наук	91
2. Алхимия, теневая сторона	
Просвещения и свет мифологии	93
3. Животный магнетизм	95
III. Век посвящений	99
1. Строгий Обряд и Исправленный Шотландский Обряд	99
2. Другие масонские и парамасонские системы	101
3. Инициация в искусстве	104
4 От Романтических представлений	106
до оккультных программ	106
I. Эпоха Натурфилософии и Великого Синтеза	106
1. Натурфилософия в эпоху Романтизма (1790-1847)	106
2. Основные представители данного течения	109
3. Натурфилософия и животный магнетизм	112

4. Эзотеризм на границе натурфилософии (1815-1857)	114
5. Эзотеризм в искусстве (1815-1847)	116
II. Мировая традиция и оккультизм	118
1. От Романтического Востока до теософской Индии	118
2. Приход спиритизма и оккультизма (1847-1860)	120
3. Подъем оккультизма в эпоху науки и непрерывность теософии (1860-1914)	122
III. Эзотеризм в инициатических обществах и в искусстве (1848-1914)	129
1. Массонские или парамассонские общества	129
2. Теософское Общество	132
3. Эзотерическое искусство и литература	135
5 Эзотеризм двадцатого века	137
I. Гнозис и Западная Традиция	137
1. «Традиционные науки», христианская теософия и новые формы гнозиса	137
2. Присутствие Христианской Теософии	141
3. Гнозис и наука: путь к новой пансофии?	145
II. На перекрестке «Традиции»	148
1. Рене Генон	148
2. Движение перенниалистов	151
3. Инициатические общества	153
4. Многогранное понятие «Традиция»	157
III. Искусство и Гуманитарные науки	159
1. Искусство и литература	159
2. Психология и гуманитарные науки	162
3. Историография западного эзотеризма	165

ПРИЛОЖЕНИЯ

Рудольф Бернулли.

«О символике геометрических фигур и чисел»

Часть 1 167

Часть 2 192

Ира Прогофф «Идея Эраноса» 211

ВВЕДЕНИЕ

В 2010 году историк Моника Нойгебауэр-Вёльк показала, что слово «эзотеризм» встречается уже в 1792 году. В том же году он появился на немецком языке: *Esoterik*¹, в контексте дебатов о тайных учениях Пифагора на фоне масонства. В контексте родства с романтизмом он впервые появился на французском языке в 1828 году в «*Критической истории гностицизма и его влияния*» Жака Матера (как указал в 1992 году Жан-Пьер Лоран). С тех пор этот термин проявил себя как семантически расширяемый и всесторонне проницаемый в английском и других языках. Вопрос о его этимологии (*eso* относится к идее внутренности, а *ter* говорит о противопоставлении) едва ли имеет смысл, часто возникая из потребности обнаружить, чем является «эзотеризм в самом себе» (его «истинная» природу). На самом деле, такового не существует, хотя многие утверждают обратное, давая предмету собственные определения, в зави-

1 Об этом первом упоминании см. статью Моника Нойгебауэр-Вёльк (в Овне 10:1, 2010). По ее словам, термин *Esoterik* вышел из-под пера Иоганна Филиппа Габлера, который использовал его в своем издании «Предыстории» Иоганна Готфрида Эйххорна (1792).

симости от их собственных интересов или идеологических предпосылок. Нам кажется более продуктивным начать с инвентаризации различных значений, которые принимает это слово у разных авторов.

I. Пять значений слова «Эзотеризм»

1. Значение 1: разрозненная группа

В этом значении, которое является самым современным, эзотеризм — или «эзотерика» — фигурирует, например, в качестве названия разделов в книжных магазинах и во многих дискурсах СМИ, и относится почти ко всему, что источает запах тайны.

Традиции восточной мудрости, йога, загадочный Египет, уфология, астрология и всевозможные гадательные искусства, парапсихология, различная «каббалистика», алхимия, практическая магия, масонство, Таро, нью эйдж, новые религиозные движения и ченнелинг, таким образом, идут бок о бок (в Англии книжные магазины часто награждают полки данной тематики ярлыком «Оккультизм» или «Метафизика»). Это часто включает в себя самые разные образы, темы и мотивы, такие как онтологическая андрогинность, философский камень, утраченное Слово, Душа Мира, сакральная география, магическая книга и т. д.

2. Значение 2: учения или факты, которые являются «тайными», так как намеренно скрыты

Это, например, «сакральные дисциплины», предполагающие строгое различие между посвященным и профаном.

Таким образом, слово «эзотерический» часто употребляется как синоним «инициатического», в том числе некоторыми историками, рассматривающими доктрины, которые держались в секрете, например, среди первых христиан. Для широкой общественности это также относится к представлению о том, что секреты были ревниво охраняемы в течение столетий учением Церкви: например, такие как тайная жизнь Христа, его тесные отношения с Марией Магдалиной; или что важные сообщения были незаметно вплетены в работу их автором. Такие романы как пародийный «Маятник Фуко» (1988) Умберто Эко и жонглирующий тайнами «Код Да Винчи» (2003) Дэна Брауна, умело играют на пристрастии широкой аудитории к так называемым «теориям заговора».

3. Значение 3: тайна, присущая самим вещам

Природа полна оккультных «ключей»; существуют невидимые отношения между звездами, металлами и растениями; человеческая история также «тайна» не потому, что люди хотели бы скрыть определенные события, а потому, что она содержит значения, к которым «профанный» историк не имеет доступа. Оккультная философия, термин, широко используемый в эпоху Возрождения, в самых различных формах является попыткой расшифровать такие тайны. Подобным же образом некоторые называют «скрытого Бога» «эзотерическим Богом» (того, кто не полностью обнаружен).

4. Значение 4: «Гнозис», понимаемый как способ познания, выделяющий мифическое, символическое и основанное на опыте, а не как форма выражения догматического и дискурсивного порядка

Способы, позволяющие овладеть этим «способом познания», варьируются в зависимости от школы; это предмет инициатических учений, передаваемых в обществах, претендующих на обладание ими, но иногда он также считается доступным без них. Понимаемый таким образом, эзотеризм часто ассоциируется с понятием «религиозной маргинальности» для тех, кто намерен разграничить различные формы гнозиса и установленные традиции или сложившиеся религии.

5. Значение 5: Поиски «Изначальной традиции»

Предполагается существование «изначальной традиции», фрагментами и более или менее «аутентичными» частями которой являются различные традиции и религии мира. Здесь эзотеризм - это учение о способах, позволяющих обрести знание этой Традиции или способствовать ее восстановлению. В настоящее время это учение в основном относится к традиционалистской школе, также известной как «perennialism» (глава 5, раздел II), англоязычные представители которой предпочитают использовать слово эзотеризм (*esoterism*), чтобы отделить себя от большинства других значений смыслового поля слова «эзотерика» (*esotericism*).

Несмотря на близкую связь, эти пять значений очевидным образом отличаются друг от друга. Нужно знать, с каким из них мы имеем дело, когда кто-то употребляет это многозначное слово (то же касается и других слов, таких как «религия», «сакральный», «магия», «духовность», «мистицизм», и т.д.). В первом значении оно может относиться почти ко всему. Возьмем пример «таинственного Египта»; до сих пор многие авторы с увлечением выискивают в Древнем Египте «эзотеризм», присутствующий в форме посвящений и высокого знания. Однако эти методы едва ли существовали в Древнем Египте — где-либо кроме его современной репрезентации — и даже если допустить, что это авторы отчасти правы (в чем также можно усомниться), это никогда бы не было чем-то большим, нежели форма религиозности, присутствующая во многих религиозных системах, которую было бы достаточно назвать, например, «священными мистериями». Для историка не менее легитимно и интересно изучать различные формы египтомании, свойственные западным эзотерическим течениям, потому что они часто являются частью их тематического репертуара. Кроме того, в силу лености ума, люди часто используют термин «эзотерика» для определения конкретных образов, тем или мотивов, которые они легко объединяют под заголовком «эзотерический» (см. раздел I «о единороге» и аналогичных понятиях).

Второе значение охватывает одновременно слишком много и слишком мало (помимо того, что, когда есть тайны, они, как правило, открытые). Оно включает в себя слишком много, потому что идея «сознательно скрытых вещей» универсальна. Она включает в себя слишком мало, потому что

было бы неверно называть «тайнами» определенный набор течений или традиций: например, ограничить себя периодом с пятнадцатого по семнадцатый века — алхимией, неоалександрийским герметизмом, теософией, розенкрейцерством. На самом деле, в основной своей части, алхимия (как материальная, так и «духовная») не является тайной, поскольку она никогда не переставала открывать себя в многочисленных публикациях, доступных широкой публике. Герметизм эпохи Возрождения (см. ниже, раздел II) — не более чем одно из проявлений гуманистического течения, обращенного ко всем владеющим грамотой. Теософские тексты всегда циркулировали в самых разнообразных средах, христианстве и других. Розенкрейцерство в семнадцатом веке — по большому счету, своего рода политико-религиозная программа.

Идея, согласно которой «реальное» в значительной степени «сокрыто» по самой своей природе — третье значение — присутствует во всех культурах, и, поскольку это предполагает различные коннотации, предпочтительно найти более точный термин для определения каждой из них. Точно так же, в отношении четвертого значения - «эзотеризма» как синонима «гнозиса» - может показаться бессмысленным усложнять дело, не довольствуясь этим вторым словом. Конечно, часть тех, кто говорит об «эзотеризме как таковом», пытается найти эквивалентные термины в культурах, отличных от наших (в Индии, на Дальнем Востоке и т. д.); но это звучит неубедительно, потому что данные термины не имеют одинакового семантического заряда и указывают на очень различные смыслы.

Пятое значение, наконец, также обозначает нечто отно-

сительно точное (довольно специфический поток мысли); В этот момент внешнему наблюдателю было бы достаточно использовать термин “перенниализм”, а не эзотеризм (хотя те, кто связан с этим течением, имеют, конечно, право использовать второй термин). Несмотря на это, как упоминалось выше, они предпочитают говорить об эзотеризме (esoterism), а не эзотерике (esotericism).

По этим различным причинам эзотеризм понимается (особенно примерно с начала 1990-х годов, см. ниже, разделы II, IV и V) в шестом значении для большинства историков.

II. Шестое значение: Группа особых исторических течений

Очевидно, эти историки, как и мы в первых работах о понятии эзотеризма в начале 1990-х (ниже, раздел IV), сохранили это слово чисто ради удобства (его преимущество было в том, что оно уже существовало), чтобы ссылаться на «историю эзотерических течений Запада». Эти течения, как мы увидим, обнаруживают сильное сходство и исторические взаимосвязи. Под «Западом» подразумевается Запад, проникнутый христианской культурой и «посещенный» еврейскими или мусульманскими религиозными традициями, или даже дальневосточными, с которыми он сожительствовал, но которые не совпадают с ним; в этом понимании, еврейская Каббала не принадлежит к «западному эзотеризму», а так называемая христианская Каббала принадлежит. Конечно, этот выбор, чисто методологический, не подразуме-

вает какой-либо осуждающей позиции.

Среди течений, иллюстрирующих «западный эзотеризм» (в шестом значении), особенно значительны для поздней античности и средневековья следующие: александрийский герметизм (греческие писания, приписываемые легендарному Гермесу Трисмегисту, второй и третий век нашей эры); христианский гностицизм, различные формы неопифагореизма, спекулятивной астрологии и алхимии. В эпоху Возрождения это были неоалександрийский герметизм, христианская каббала (корпус интерпретаций еврейской Каббалы, стремящихся согласовать ее с христианством), оккультная философия, парацельсианство и некоторые их производные. После Ренессанса появляется розенкрейцерство и его разновидности, а также христианская теософия, «иллюминатство» восемнадцатого века, часть романтической натурфилософии и так называемый оккультизм (с середины XIX в. до начала XX). По мнению некоторых исследователей этой области, «западный эзотеризм» присутствует в обширное поле от поздней античности до настоящего времени (в широком значении). По мнению других, следует понимать его в более узком смысле, заключив его в рамки «современного» периода (от эпохи Возрождения до наших дней); наконец, они говорят о «современном западном эзотеризме» (в ограниченном значении).

В этой короткой книге применяется второй подход, хотя первая глава и посвящена античным и средневековым источникам современных западных эзотерических течений — то есть, первых пятнадцати столетий нашей эры. Причина такого выбора состоит в том, что течения, начавшие появ-

ляться с конца XV в, внутренне связаны с зарождающейся современностью, вплоть до конкретных идей. В сущности, они заново присвоили — в христианском свете, но новыми способами — элементы, относящиеся к поздней античности и средним векам (такие как стоицизм, гностицизм, герметизм, неопифагореизм). В самом деле, только в начале Ренессанса люди стали стремиться собирать разнообразные античные и средневековые материалы того типа, о котором идет здесь речь, считая, что они могут составить однородную группу. Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола и другие (глава 2, раздел I) принялись рассматривать их как взаимодополняющие, искать их общие знаменатели, постулируя существование *philosophia perennis* («вечной философии»). Реальные или мифические представители последней считались звеньями цепи, представленной Моисеем, Зороастром, Гермесом Трисмегистом, Платоном, Орфеем, сивиллами, а иногда и другими персонажами. Так, например, после изгнания евреев из Испании в 1492 году еврейская каббала проникла в христианскую среду и была интерпретирована в свете не-еврейских традиций (александрийский герметизм, алхимия, пифагореизм и т. д.).

Эта потребность возвращения к древним традициям вызвана причинами теологического порядка. На протяжении долгого времени христианство содержало определенные формы «знания», которые вошли в область теологии (или теологий) и были связаны с метафизическими принципами и космологией (аристотелевские «вторичные причины»). Но после того, как теология мало-помалу отбросила космологию — то есть, часть себя — эта обширная область оказалась

присвоенной, переосмысленной «извне» (вне теологического поля) в экстратеологической попытке соединить универсальное с частным - занять пространство между метафизикой и космологией. Многие мыслители эпохи Возрождения стремились предпринять эту попытку, прибегая к определенным традициям прошлого.

К этой попытке добавляется, как следствие, идея «откровений, возможных изнутри самого Откровения» (используя удачное выражение, предложенное историком Жаном-Пьером Брахом). Другими словами, верующие, следующие учению своей Церкви, могли, тем не менее, извлечь выгоду не из «откровения», проповедуемого официальным катехизисом (не из Откровения официального учения), но из такого, который по своей природе был бы совместим с углубленным смыслом и содержанием этого катехизиса. Те, кто утверждал подлинность этого «внутреннего откровения», склонялись скорее к безличному дискурсу, либо демонстрируя традицию, которая была доступна им, носителями которой они являлись, либо провозглашая себя осененными напрямую вдохновением свыше. Эта идея, безусловно, присутствует в трех великих религиях Книги (где она часто преследуется существующими ортодоксиями), но в эпоху Ренессанса она также была средством обогащения истощившегося официального учения - и она осталась очень актуальной в истории современных эзотерических течений.

Наконец, эти три области дискурса (поиск вечной философии, автономизация экстратеологического дискурса в вопросе космологии и идея возможного откровения изнутри Откровения) составляют — особенно первые две — су-

щественный аспект зарождающейся современности. Для последней, обуреваемой внутренними противоречиями, это проблемы ответа на вопросы, заданные ее собственным наступлением, - а не ответ какой-то «контркультуры», противостоящей современности, как часто полагают. Это замечание точно так же применимо, как мы увидим, к последующим эзотерическим течениям.

III. От религиозного и универсалистского к историко-критическому подходу

«Эзотеризм», понимаемый в шестом значении (см. выше, раздел II), предполагает историко-критический подход. Позже мы вернемся (ниже, разделы IV, V) к нему; но перед этим представляется необходимым ввести еще одно значение, разделяемое множеством авторов, также рассматривающих историю данного термина. Это введение также позволит нам выявить некоторые подтексты, присутствующие в первых пяти значениях.

Этот второй подход основывается либо на «религиозной», либо на «универсалистской» позиции, либо на той и другой одновременно. Первая состоит в том, что для правильного изучения религии, традиции, духовного направления и т. д., - а следовательно, и «эзотеризма» - необходимо быть членом одной из них, в противном случае едва ли можно что-то понять — отсюда тенденция прозелитизма, часто проявляемая сторонниками этой позиции.

Вторая постулирует существование «универсального эзотеризма», «истинную» природу которого можно узнать,

обнаружить; можно отметить, что в этом типе дискурса эзотеризм в большинстве случаев является синонимом «священного» вообще и «религии» в частности, понимаемой *sub specie aeternitatis* (с точки зрения вечности).

Позиция, совмещающая религиозную и универалистскую, представлена, главным образом, перенниалистским течением (см. раздел I), распространенным в большинстве западных стран, особенно с середины XX в. Ниже это будет предметом более детального рассмотрения (глава 5, раздел II).

Вот два примера сторонников «религиозной» позиции. Во Франции это Роберт Амаду, плодотворный автор; его первая важная работа называется *L'occultisme. Esquisse d'un monde vivant* (1950). «Оккультизм» здесь синоним «эзотеризма», понятого во втором, третьем и четвертом значениях сразу; несмотря на склонность все несколько универсализировать, надо отметить, что Амаду четко отличает себя от перенниализма (пятое значение). В Германии это Герхард Вер, который ограничивает свою сферу западным миром и на протяжении целого ряда блестящих монографий занимается поиском соответствий между Рудольфом Штайнером, Карлом Густавом Юнгом, Новалисом, Яковом Беме и т.д., порой описывая то, что, по его мнению, является христианским эзотеризмом (*Esoterisches Christentum*, 1975 и 1995).

Последователем универсализма является академик Пьер Риффар, который пишет (в *L'ésotérisme: Qu'est-ce que l'ésotérisme? Anthologie de l'ésotérisme*, 1990) о существовании «универсального эзотеризма», составленного, согласно ему, из восьми постоянных:

1. Безличность авторов;
2. Противостояние между профанами и посвященными;
3. Сокрытое;
4. Соответствия;
5. Числа;
6. Оккультные науки;
7. Оккультные искусства;
8. Инициация.

Хотя можно допустить, что это построение может быть подвергнуто антропологическому и/или философскому исследованию, едва ли это представляет большой интерес для историка.

В интеллектуальном климате 1960-х и 1970-х годов, философы и историки были склонны видеть в эзотерических течениях прошлого (а также в различных формах «духовности») своего рода «контркультуру», которая была бы полезна человечеству в целом и от которой в интересах нашей разочарованной эпохи было бы чему учиться. К этому движению принадлежал ряд личностей, связанных с группой Эранос: Карл Густав Юнг, Мирча Элиаде, Анри Корбен, Эрнст Бенц, Жильбер Дюран или Джозеф Кэмпбелл. Несомненно, конференции Эранос, проводившиеся в Анско-не (Швейцария) с 1933 по 1984 год, все доклады которой были опубликованы, стимулировали интерес значительной части академического мира и к компаративизму в истории религий, и к различным формам эзотеризма. Однако, из-за их апологетических тенденций, они не могли не вызвать оговорок со стороны исследователей более строгого историче-

ского подхода, особенно тех, чьи работы относятся к эзотеризму, понимаемому в шестом значении этого термина. Это также период, когда Фрэнсис А. Йейтс (ниже) описывала мага Ренессанса как мятежника, противостоящего догмам устоявшихся Церквей, а позже и притязаниям механистической науки (хотя Йейтс и не стремилась к какой-либо апологетике).

Среди историков эзотеризма, понимаемого в шестом значении, уместно выделить две категории. С одной стороны, многочисленные исследователи, изучающие течения (движения, общества) или отдельных авторов; их целью не является (хотя, конечно, у них есть на это право) ставить под вопрос существование или характер рассматриваемой области как таковой; это обсуждается в главе II, раздел II. И, с другой стороны, «универсалисты», которые стремятся к изучению «эзотеризма» в целом (здесь мы рассматриваем только тех, кто использует историко-критический подход). Они изучают эзотеризм, понимая его *lato sensu* или *stricto sensu* (рассматривая либо все двадцать веков нашей эры, либо только лишь так называемое Новое Время, которое начинается в эпоху Ренессанса — см. раздел II). Большинство «универсалистов» (по примеру «не-универсалистов») применяют эмпирический подход историко-критического типа; поэтому неудивительно, что их беспокоит методологический вопрос. В любом случае, они стремятся отделить свои труды от многих работ религиозного характера — в том числе и тех, чье значение они все же признают, хотя бы как имеющих отношение к «истокам» их области; поэтому, несомненно, конференции Эранос (ср. выше) способствовали развитию

интереса академического мира в этом направлении.

Книга (нерелигиозного и неуниверсалистской ориентации) Фрэнсис Йейтс, *Джордано Бруно и Герметическая традиция*, опубликованная в 1964 году, подготовила путь для академического признания этой области, понимаемой в шестом значении. В отношении этой работы можно говорить о «парадигме Йейтс», основанной на двух идеях:

- а) в XV-XVII вв. должна была существовать «герметическая традиция», противостоящая господствующим традициям христианства и рациональности;
- б) парадоксальным образом, она была бы важным положительным фактором в развитии научной революции.

Эти два предположения спорны, но книга Джордано Бруно, тем не менее, вызвала живой интерес многих исследователей к понятию «герметической традиции», относящемуся не только к эпохе Ренессанса (изучаемой Йейтс), но и к предшествующим и последующим эпохам. Фактически, ее парадигма оказалась вытеснена другой, введенной автором этих строк (в 1992 году, в частности, в первом издании этой маленькой книги; см. ниже, раздел IV).

IV. Новый способ определения предмета

Исследуя возможности создания новой парадигмы, мы решили сразу дифференцировать себя от того, что «эзотерики», или их оппоненты, или историки, пусть даже и свободные от идеологических рамок, понимают под «эзотеризмом» (или, как Йейтс, «Герметической традицией»). Большинство из них склонны таким образом относиться к «идеаль-

ным типам» (другие примеры идеальных типов: «разум», «вера», «сакральное», «магия», «гнозис», «мистика» и т. д.), которые они принимают сначала как априорные, а затем стремятся заставить определенные явления соответствовать им. Таким образом, речь здесь идет не о создании или реконструкции гипотетической «эзотерической доктрины», а о том, чтобы эмпирически наблюдать (без эссенциалистской или апологетической пресуппозиции) ряд разнообразных материалов, относящихся к определенному историческому периоду и географической области (Новое Время на Западе). Затем мы задались вопросом, есть ли у некоторых из этих материалов достаточное количество общих характеристик (во множественном числе), чтобы в целом их можно было бы считать отдельной областью. Нам показалось важным, что для этого необходимо несколько характеристик: если бы она была единственной, это бы придало предмету вселенский масштаб, а именно этого мы и хотим избежать.

Действительно, это наблюдение выявило некоторое число характеристик. Рассматриваемые в целом, они составляют конструктор (рабочую модель), называемый нами «Современным западным эзотеризмом». Этот предмет можно идентифицировать по одновременному присутствию некоторого количества компонентов, распределенных в соответствии с меняющимися пропорциями (в каком-либо тексте, у какого-либо автора, в какой-либо тенденции — хотя очевидно, что дискурс не только «эзотерический»). Четыре из них являются неотъемлемыми (фундаментальными), в том смысле, что их одновременного присутствия достаточно для идентификации объекта. Два других компонента вторичны,

присутствуя часто, но не постоянно: они придают гибкость этой конструкции.

Четыре фундаментальных характеристики таковы:

1. *Идея универсальных соответствий.* Некаузальные соответствия действуют между всеми уровнями реальности Вселенной, которая подобна театру зеркал, населенных и одушевленных незримыми силами. Например, существуют отношения между небесами (макрокосмом) и человеческим существом (микрокосмом), между планетами и частями человеческого тела, между текстами религиозных откровений (в частности, это Библия) и тем, что показывает нам Природа, между этими текстами и Историей человечества.

2. *Идея живой природы.* Космос - это не только серия соответствий. Наполненная невидимыми, но активными силами, вся Природа, рассматриваемая как живой организм, как личность, имеет историю, связанную с историей человека и божественного мира. К этому часто добавляются толкования отрывка из Послания к Римлянам 7:19-22, согласно которым, страдающая Природа, в своем изгнании погруженная в суету сует, также ожидает своего спасения.

3. *Роль медиаторов и воображения.* Эти два понятия взаимно дополняют друг друга. Ритуалы, символы, наполненные множеством значений (мандала, карты Таро, библейские стихи и т. д.) и духи-посредники (ангелы) представляются как множество медитаций. Они способны обеспечить проход между различными

уровнями реальности, когда «активное» воображение («творческое» или «магическое» воображение - отличительная, хотя обычно спящая, способность человеческого разума), прилагаемое к этим медиаторам, делает их инструментом знания (gnosis) — воистину, «магического воздействия на реальное».

4. *Опыт трансмутации.* Эта характеристика завершает три предыдущие, придавая им «практический» характер. Это трансформация самого себя, которая может быть «вторым рождением»; и как следствие этого, самой Природы (например, в ряде алхимических текстов).

Что касается двух второстепенных характеристик, то это, во-первых, принцип *согласованности*: предполагается, что несколько различных традиций имеют общие знаменатели; затем производится их сопоставление с целью открыть более высокую истину, которая их объединяет. Во-вторых, это акцент на идее *преемственности*: широко распространенный в эзотерических течениях, особенно начиная с восемнадцатого века, он настаивает на важности «каналов передачи»; например, «передача» от мастера к ученику, от инициатора к «инициируемому» (самоинициация невозможна). Чтобы иметь силу и ценность, эта передача, как часто полагают, обязательно принадлежит сообществу, аутентичность которого («правильность») считается подлинной. Этот аспект касается западных эзотерических течений, особенно начиная с того времени, когда они начали рождать инициативные общества (т. е. начиная с середины XVIII века).

Эта модель фактически сводилась к созданию самого

предмета некоей области, для которой еще не была предложена никакая теоретическая конструкция (по крайней мере, эмпирико-критического характера). Она часто использовалась другими исследователями, хотя, как бывает с любой рабочей моделью, некоторые её подтексты подвергались критике. Как заметил, к примеру, Воутер Дж. Ханеграфф, ее средств было бы недостаточно, чтобы объяснить важность таких движений как пиетизм XVII века или процесс секуляризации, испытанный эзотерическими течениями XIX и XX. Во всяком случае, это признанный факт, что ни одна концепция не должна пониматься ее сторонниками как «истина»; собственно, это только условный эвристический инструмент, предназначенный для того, чтобы стимулировать методологическое мышление. Таким образом, ряд ученых внесли свой вклад, чтобы усовершенствовать этот рабочий инструмент (ниже, раздел V).

Выражение «форма мышления» (каким бы спорным ни был выбор этого выражения), пожалуй, применимо к современному западному эзотеризму в нашем определении. Вероятно, можно сказать (хотя это не является нашей целью), то же самое относится и к другим культурам и эпохам. Так или иначе, уместно ограничиться эмпирическим наблюдением фактов, чтобы не посягать на легитимизацию идеи о существовании «универсального эзотеризма». Есть форма мышления эзотерического типа, так же как и научного, мистического, богословского и утопического типов (при условии, что каждый тип понимается в его конкретном историческом и культурном контексте, а не *sub specie aeternitatis*). Особенность каждой формы состоит в одновременном при-

существовании определенного числа фундаментальных характеристик или компонентов; один и тот же компонент может принадлежать нескольким формам мышления. Каждая из них привносит в дело свои собственные подходы и процедуры, разные способы организации компонентов и их соединения. Таким образом она формирует для себя свод эталонов и ориентиров — культуру.

Некоторые компоненты могут быть общими для нескольких форм мышления: например, как для «мистицизма», так и для «эзотеризма». С данными понятиями «научное» состоит в сложных и неоднозначных отношениях. Особенно интересно наблюдать противопоставления и отторжения; они обусловлены не только несовместимыми компонентами между двумя формами мышления, но также могут быть результатом эпистемологического разрыва внутри одной из них. Таким образом, до того, как теология отбросила (раздел II) свое символическое богатство, все еще присутствовавшее в Средние Века — например, в школах Шартра, Оксфорда или у святого Бонавентуры (глава 1, раздел II) — оно все еще было близким к тому, что мы здесь называем современным западным эзотеризмом.

Нужно отметить, что первые пять из шести характеристик или компонентов, перечисленных выше, не являются некоей догмой. Скорее, это вместилища, где различные формы мыслимого могут иметь место. Например, в вопросе о «соответствиях» мы имеем дело как с иерархиями неоплатонического типа («верх» иерархически выше, чем «низ»), так и с более «демократическими» воззрениями (Бог присутствует в песчинке настолько же, насколько где-либо ещё;

гелиоцентризм не меняет ничего существенного, и т. д.); в вопросе «трансмутации» мы подразумеваем как трансмутацию Природы в целом, так и одного лишь человечества; в вопросе космогонии можно говорить как об эманационизме (Бог создает Вселенную посредством эманации Себя), так и о креационизме (Вселенная была создана *ex nihilo*); в вопросе реинкарнации речь может идти как о принятии, так и непринятии этой идеи; в вопросе отношения к современности, некоторые легко интегрируют ее, другие отвергают все ее ценности, и т. д. Фактически, для большинства представителей этой формы мышления речь идет не столько о вере, сколько о знании (гнозисе) и «видении» (посредством активного, творческого воображения - третьего компонента). Таким образом, рассматривать изучаемую область как ряд резервуаров для мыслимого, на наш взгляд, более соответствует ее природе, чем попытка определить ее с позиции конкретных убеждений или вероучений — попытка, которая может привести только в тупик. К тому же, такой подход имеет преимущество в пользу методологических подходов мульти- и трансдисциплинарного типа, которые позволяют поместить нашу область в контекст гуманитарных наук в целом и истории религий в частности.

V. Состояние исследований и институционализация

Именно на этом методологическом уровне ряд «универсалистов» (раздел III), чьи основные вклады приведены в библиографии, предлагаемой к этой книге, внесли большой

вклад в создание особенности на прочной основе. В первую очередь, это Баутер Якобус Ханеграфф; как его основная работа, «*New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*» (1996), так и впечатляющее количество последующих статей имеют фундаментальное значение. В настоящее время он выделяется как главный ученый среди «универсалистов» нашей сферы — помимо того, что ему также принадлежат убедительные исследования по некоторым авторам и течениям. Похожий научный подход применяет Марко Паси. Его труды до настоящего времени были сосредоточены главным образом на «оккультном» течении, но он дополнил их актуальными моделями для обработки таких понятий, как «оккультизм» и «магия» в контексте современного западного эзотеризма (см., в частности, его работу «*La deion de magie dans le courant occultiste en Angleterre*» [1875-1947], 2004). Приведем также Жан-Пьера Браха и его обзорные исследования исторических характеристик, присущих эзотерическим течениям, которые проявляются на европейской культурной арене с конца XV века; Андреаса Килчера, который, изучая различные аспекты многозначного термина «Каббала» на современном Западе, пролил новый свет на миграции и истоки современных эзотерических течений («*Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma*», 1998); Олава Хаммера, одна из работ которого носит название, созвучное нашей цели: «*В поисках знания: эпистемологические стратегии от теософии до Нью-эйдж*» (2001). Примечателен также блестящий труд Николаса Гудрика-Кларка — введение в нашу область («*Западные эзотерические традиции.*

Историческое введение», 2008).

Также, труды многих других «универсалистов» нашли свое место в этом своде теоретических размышлений, опирающихся на солидное количество текстов. Среди них ряд работ Артура Верслуйса и его статьи, опубликованные в обзоре «Эзотерика», и Моника Нойгебауэр-Вёльк, которая, в частности, пытается прояснить характер отношений между эзотеризмом и христианством в концептуальном и историческом отношении. Недавние работы Коку фон Штукрада, особенно его книга «*Was ist Esoterik?*» (2005), представляют ракурс, который тоже может описываться как «исторический»; тем не менее, он довольно-таки отличен от предыдущих. На наш взгляд, в специфике нашей области его применение может оказаться проблематичным — но все же он вдохновляет.

Это не исчерпывающий список «универсалистов», разбирающих вопросы методологии. Скорее, он предполагает, что сфера, понимаемая *latu sensu* или *stricto sensu* (двадцать веков, или только пять), могла уже быть предметом академической институционализации. Этот процесс начался в 1964 году. Мы обязаны Секции религиозных наук Школы высших исследований (Париж, Сорбонна) тем, что в том году она была первым университетским заведением, учредившим должность «*Директора по исследованиям*» (*Directeur d'Études [Professor]*) (им тогда был Франсуа Секрет) истории христианского эзотеризма. Название изменилось в 1979 году (с приходом Антуана Февра) на «историю эзотерических и мистических течений в Европе Нового и Новейшего времени» (когда должность принял

Жан-Пьер Брах, в 2002 году термин «мистический» был исключен из названия этой кафедры).

В Амстердамском университете в 1999 году был создан «Центр истории герметической философии и связанных с ней течений» (на самом деле, скорее истории западного эзотеризма, в понятиях данной книги). В нем есть особая кафедра (которой заведует Ваутер Якобус Ханеграфф) с двумя доцентами [старшие преподаватели], секретарем и двумя докторами философии; таким образом, она предлагает своим студентам полностью академическую траекторию. В Университете Лампетера (Соединенное Королевство) «Центр западного эзотеризма» увидел свет в 2002 году; а в 2006 году в Эксетере (Соединенное Королевство) кафедра Западного эзотеризма, занимаемая Николаем Гудриком-Кларком, составляет фундамент «Эксетерского центра по изучению эзотеризма» (EXECESO). Также, как Центр в Амстердаме, он предлагает своим студентам полную академическую программу. Тесное сотрудничество между Эксетером, Амстердамом и Парижем, и этих трех университетов с другими учреждениями, оказывает значительное научное влияние на международном уровне.

Помимо этого, было предпринято еще несколько инициатив. Например, в университете Лозанны (Межфакультетский отдел истории и религиоведения) в 2003 году Сильвией Манчини была создана двухгодичная программа, посвященная введению в эту область. В Германии в университете Мартина Лютера Галле-Виттенберг были разработаны исследовательские программы (в частности, Моникой Нойгебауэр-Вёльк), посвященные эзотерическим течениям

эпохи Просвещения, а также «герметико-эзотерическим движениям» начала Нового Времени. В Мюнхенском университете Людвиг-Максимилиана с 2004 по 2006 год Гервард Тилтон проводил семинар под названием «Введение в историю западного эзотеризма». Существует еще множество примеров.

К этому можно также добавить различные симпозиумы, colloquiums и ассоциации. В Американской Академии Религии — крупнейшей ассоциации религиозных наук в мире — была учреждена программа «Современный западный эзотеризм» для ежегодного конгресса 1980 года. За ней последовали несколько других, среди которых был просто «Эзотеризм». Однако он прекратил существование в 1993 из-за перенниалистской ориентации его организаторов, сильно критикуемой несколькими из участников. Затем, начиная с 1994 года, он уступил дорогу программам историко-критического типа, которые вел Джеймс Сантуччи; сначала под названием «Теософия и теософская мысль», а затем в 1999 году под названием «Западный эзотеризм с Раннего Нового времени». С 2004 года эта программа превратилась в «Западный эзотеризм» под руководством Эллисон Кудерт, Воутера Дж. Ханеграффа и Кэти Гуттьерес. Она также имеет строго историческую ориентацию. Отметим, что эти последние переформулировки (с 1994 по 2004 год) совпали с возрождением процесса институционализации и профессионализации в нескольких странах (см. выше), начатого после учреждения парижской кафедры в 1964 году.

В США продолжали появляться на свет новые общества международного охвата, близкие по духу. К примеру,

«Ассоциация по изучению эзотеризма», созданная в 2002 году под руководством Артура Верслуиса и Эллисон Курдт; среди конференций, организованных этим обществом, особенно примечательной была «Эзотеризм, искусство и воображение» (Калифорнийский университет в Дейвисе, Калифорния, 2006).

Помимо этих американских инициатив, под эгидой Международной Ассоциации Истории Религии (которая проводит свой конгресс каждые пять лет) в 1995 году в Мехико состоялся семинар «Западный эзотеризм и наука религии» (материалы опубликованы, см. библиографию). За ним последовали два других семинара: «Западный эзотеризм и еврейский мистицизм» (Дурбан, 2000 год) и «Западный эзотеризм и полемика» (Токио, 2005 год). В секции «Ассоциация международных исследований по эзотерике и религиоведению» в Практической школе высших исследований была проведена конференция «Вокруг работы Франсис А. Йейтс» (1899-1981): «Пробуждение герметической традиции в рождении современной науки» (Париж, 2001 год). В Эсалене (Калифорния) была создана программа из четырех симпозиумов: «Многообразие эзотерического опыта» (2004), «Скрытый секс: эротика и сексуальность в западном эзотеризме» (материалы опубликованы в 2008 году), «Скрытые истины, неизведанные истины» (2006), «Западный эзотеризм и измененные состояния сознания» (2007). В сентябре 2006 года в Бухаресте состоялась одна из девяти сессий международной конференции «Религиозная история Европы и Азии», тема которой была «Герметические и эзотерические течения», а в октябре 2007 года

в Венеции — международная конференция «Формы и течения западного эзотеризма» (материалы опубликованы в 2008 году).

Наконец, упомянем Европейское Общество Изучения Западного Эзотеризма (<http://www.esswe.org/>), созданное в 2002 году. Это место обмена информацией объединяет многих исследователей со всего мира и уже организовало два Международные конференции: «Традиции, средства и мифы передачи знания в западном эзотеризме» (Тюбингенский университет, 2007), «Столицы европейского эзотеризма и межкультурного диалога» (Страсбургский университет, 2009. Материалы ожидают публикации).

Список всех коллективных работ, статей методологического, филологического и иного характера, представляющих интерес для универсалиста, опубликованных в разных странах в течение примерно пятнадцати лет, был бы очень длинным. К этому списку уместно будет добавить также «Словарь гнозиса и западного эзотеризма», опубликованный в 2005 году. Два его тома включают около четырехсот статей, написанных примерно ста восьмидесятью авторами и охватывающих область западного эзотеризма от поздней античности до наших дней; см. библиографию, в которую также включен список специализированных библиотек и журналов (не в последнюю очередь, выходящий каждые два года, начиная с 2002, журнал «Овен», посвященный изучению западного эзотеризма). И поскольку библиография не включает заголовки статей, а только книги, уместно упомянуть здесь обильную ежегодную рубрику под названием «Бюллетень истории эзотеризма», которую проводил

«универсалист» Джером Русс-Лакордер с 1996 года в обзоре филологических и богословских наук (его обзоры книг, собранные в этом «Бюллетене», уже являют собой огромный объем информации).

VI. Препятствия на пути к признанию данной области, прошлые и настоящие

Итак, после долгого периода маргинализации эта специфическая область все больше становится предметом официального признания. Но этот процесс задержали четыре препятствия, более или менее продолжая замедлять его развитие.

Первое препятствие — подходы религиозно-универсалистского характера. Это было подробно рассмотрено в разделе III, поэтому было бы излишне еще раз говорить о том, насколько необходимо для историка четко дистанцироваться от таких подходов — что, само собой, не значит, что они должны воздерживаться от рассуждений об их философской уместности.

Второе препятствие — это «путаница», свойственная для первого из значений, обсуждаемых в разделе I. Мы часто видим, как даже серьезные люди, специалисты различных дисциплин, используют «эзотеризм» как общее слово из-за отсутствия более подходящего варианта, при пособничестве их читателей и издателей, говоря о таких областях как *imaginaire*, инициатическая литература или фэнтези, религиозный символизм, произведения, ассоциирующиеся с некоторой аурой таинственности, и т. д.). Этой тенденции

мы обязаны распространению одной “прописной истины”, которая более или менее явно оформилась в качестве таковой на Западе с девятнадцатого века. Она предполагает существование своего рода контркультуры, туманно понимаемой в первом из шести значений «эзотеризма». И в силу странной инверсии происходит так, что это слово больше не относится к данному значению, но используется для обращения к единственному его аспекту: “магии” и/или “оккультным наукам”. Например, в «Словаре истории магии и оккультных наук» Жана-Мишеля Сальмана (2006) есть статья «западный эзотеризм». Таким образом, для Сальмана «западный эзотеризм» — один из аспектов того, что он понимает под «магией» и «оккультными науками», на том же уровне, что и «чудеса», «культ святых», «единороги», «феи» и другие подобные записи в этом словаре. Кроме того, точно так же, как сложно понять, почему какое-либо изображение, тему или мотив можно отнести к «эзотерическому» (см. выше, раздел I, замечания о первом значении), так и кажется по меньшей мере странным утверждать, что чудеса, культ святых, единороги или феи (такие разные образы, темы и мотивы) относятся к области «магии» и «оккультного знания».

Третье препятствие связано с остаточным влиянием теологических моделей или предпосылок в исследовании религий вообще и христианства в частности. Даже при том, что с девятнадцатого века история религий начала отделять себя от христианской теологии, еще долго продолжали господствовать недостаточно критические взгляды (в основном на базе католического мировоззрения). Они рассматривали

эзотерические течения как всего лишь маргинальные ереси или суеверия, в большей или меньшей степени достойные осуждения, хотя в действительности они обычно не столь «маргинальны», нежели «трансверсальны». Если брать за основу теологию, это только усугубляет недопонимание; тут и там прибегая к элементам теологии или метафизики, можно сконструировать несуществующую ересь и затем критиковать ее в свое удовольствие. Теперь, даже признав, что дискурсы, которые мы здесь рассматриваем как эзотерические, иногда содержат еретические положения относительно религиозных институтов, это никоим образом не означает, что эти дискурсы называются «эзотерическими». Ересь, чтобы считаться таковой, должна быть выражена в понятиях, несовместимых с другими понятиями, составляющими догму. Так вот, эзотерические дискурсы обычно намного меньше связаны с понятиями догм, чем с образами, и куда более связаны с мифологическим мышлением.

Более того, эта форма мышления - как вытекает из последующих глав - проникает в большинство существующих религий. Очевидным образом, этого не избегает и католицизм. Вопреки тому, что могли бы предположить авторы многих трудов по экклезиологической истории (часто обращаясь только лишь к оппозициям типа «церковь — секта» или «ортодоксия — ересь») в течение первых трех веков Нового Времени и до начала восемнадцатого века, эти направления все еще были еще частью всеобщей истории христианского мира — как и в предшествующих веках. Они составляют, напомним (см. выше, раздел II), измерение — к сожалению, слишком долгое игнорируемое историческими

исследованиями — христианской культуры, «посещенной» исламом или иудаизмом. Они не появились тогда в качестве контркультуры или «контр-традиции», которая по своей природе противостояла бы религиозным силам (однако необходимо изучить сложные отношения, которые они поддерживали с официальными институтами); и не являлись таковыми в течение последних трех столетий. Следовательно, для восемнадцатого века, «ключевого» периода, мы не можем говорить об «эзотерическом фронте», противостоящем защитникам «разума», поскольку в этом случае факты снова будут противоречить слишком упрощенным схемам.

Добавим, что эта идея «контркультуры» иногда приобретает ярко выраженный отрицательный оттенок из-за того, что некоторые темы, представленные в литературе эзотерических течений, были присвоены крайними правыми движениями. Нацистские и околонуцистские теоретики использовали подобные темы в очень ограниченном ключе, искажая их; но этого было достаточно, чтобы вызвать их слияние во многих умах (см., например, анализ Николя Гудрика-Кларка, «Оккультные корни нацизма», 1985). И если, с другой стороны, верно, что крайне правые мыслители, такие как Юлиус Эвола, могут тяготеть к перенниализму (глава 5, раздел II), это не обязательно означает (как показывает пример Рене Генона), что по своему характеру этот поток будет относиться к подобным формам максимализма. Наконец, стоит еще раз повторить, что в девятнадцатом веке, например, многие представители эзотерических течений были политически ориентированы в совершенно другом направлении — по сути, в сторону форм социализма.

Четвертое препятствие связано с самой историей академических направлений, из которых состоит дисциплина «история религий». В сущности, если в эту дисциплину уже давно входят такие сферы как гностицизм поздней античности, мусульманские и еврейские теософии (особенно еврейская каббала), или, опять же, христианский мистицизм, необходимо отметить, что западные эзотерические течения — в частности, те из них, которые относятся к современности — вошли в нее очень поздно. Этой задержке способствовали две причины: с одной стороны, многие ученые предпочли сосредоточиться на незападных религиях, забросив историю христианства; с другой стороны, многие были склонны отождествлять эту область с «мистикой» вообще (слово «на все случаи жизни», как отмечено выше). Кроме того, в Новое Время вышеупомянутые течения оказались под влиянием теологического дискурса, и затерялись на фоне дебатов, развернувшихся между рационализмом и религией. Затем, когда возникли новые типы рациональности, эти течения, несмотря ни на что, были задвинуты на задние полки историографии: ведь они угрожали помешать или усложнить идею о том, что историю науки можно свести к ее постепенному освобождению от религиозности. Посему, к эзотерическим течениям очень долго не подходили с точки зрения их особенностей.

Аналогичным образом, можно заметить, что в течение последних трех десятилетий ученые, в основном социологи, работающие с «нью эйдж» и новыми религиозными течениями (многие из которых, к сожалению, квалифицируются как «секты» в средствах массовой информации и государ-

ственных органах), иногда называют свою обширную область «эзотеризмом». Это порождает идею о том, что нет оснований считать западный эзотеризм отдельной сферой исследований, поскольку он никогда не представляет собой ничего большего, чем что-то относящееся к предметам, которыми уже занимаются эти ученые. На самом же деле он касается их только в той мере, в которой дискурсы «нью-эйдж» и новых религиозных течений иногда черпают вдохновение из западных эзотерических течений прошлого.

VII. Перспективы: проливая новый свет на старые вопросы

Факторы задержки, особенно последние два, говорят о том, что исследование этой области исследований может по-новому ответить на старые вопросы; в частности, путем выявления некоторых «недостающих звеньев», которые могли ранее остаться неразличимыми в пограничье между различными другими областями. Эта новая перспектива подталкивает нас к пересмотру важных аспектов истории религий на Западе — примерно так, как Гершом Шолем в своих работах по еврейской Каббале смог по-новому осветить наше восприятие еврейской мысли. Здесь представляется уместным комментарий Пола Оскара Кристеллера (1976):

Благодаря трудам Торндайка, мисс Йейтс и других мы более не страшимся, сталкиваясь с чужими научными идеями или астрологическими, алхимическими или магическими представлениями мыслителей

прошлых веков. Обнаружив идеи такого рода в работах Фичино, мы не упрекнем его за это, а просто поместим его в обширную интеллектуальную традицию, которую слишком долго игнорировали и избегали историки, и которая представлена обширной и сложной литературой, которая все еще нуждается... в огромных усилиях по изучению и исследованию («Современное состояние исследований по Марсилио Фичино» в «Platon et Aristote à la Renaissance» Париж, Дж. Врин, 1976).

История религий теперь может извлечь еще больше выгоды из этих новшеств, так как общее снижение веры в «великие нарративы» современности идет рука об руку с интересом к способам мышления, которые давно не учитываются в нормативной концепции историографии. Более того, «История западных эзотерических течений» имеет свойство подвергать сомнению некоторые предрассудки, которые все еще весьма живучи; вот два примера.

Первый из них — это отношения между религиозными явлениями и процессами модернизации/секуляризации на Западе. Несовместимость между первым и последним, предполагаемая модернистским дискурсом, кажется сомнительной: мнения сходятся в том, что современные эзотерические течения (христианские или нет) доказали свою удивительную способность выживать за счет адаптации и ассимиляции. Привязанные к этому общему процессу религиозной секуляризации, они воплощают собой развитие плюрализма. Исследование этих течений, принимая во вни-

мание постоянное взаимодействие различных дискурсов и исторических разрывов, таким образом, действительно предполагает пересмотр истории взаимоотношений между «религией» и «секуляризацией», которые в значительной степени более сложны, чем нынешние модернистские взгляды.

Второй пример — значение историзации дискурсов «антиэзотерического» характера. Серьезное исследование этих течений обязательно подразумевает рассуждения «за» и «против» них или их представителей, как в христианском контексте, так и в секулярном (см. ниже: коллективная работа «Полемические встречи», 2008, библиография). Этот аспект историографического исследования может только способствовать выяснению истоков и трансформаций таких понятий, как «магия», «оккультный» и т. п., которые — хорошо это или плохо — являются базовыми элементами как для истории религий, так и для антропологии, да и вообще стали неотъемлемой частью наших способов мышления. Не стоит забывать, что западные люди применяли подобные концепции, часто все еще отягощенные негативными коннотациями, в контексте неевропейских культур только после того, как применяли их к себе, в сущности, направляя их против своих собственных «внутренних демонов».

Наша задача всегда заключается в повторном рассмотрении этих концепций путем их историзации; в том, чтобы поставить под сомнение некоторые из «великих парадигм», которые часто продолжают управлять нашим пониманием истории; и в постоянном обновлении проблематики в различных идеологических механизмах, все еще действующих

в теоретическом наследии истории религий. Эта дисциплина, в частности, ответственна за исследование риторики исключений и «великих табу», с помощью которых изучаемый нами объект может оказаться в статусе «Другого» или «Другого с точки зрения религии».

I ДРЕВНИЕ И СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ИСТОЧНИКИ СОВРЕМЕННЫХ ЗАПАДНЫХ ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ ТЕЧЕНИЙ

I. I — XI века

1. Александрийский герметизм

Разрозненные произведения, частично утраченные, написанные на греческом языке в районе Александрии, составляют разнородную массу, известную как «Герметика». Составленные в течение нескольких столетий на заре нашей эры, эти трактаты касаются астрологии, алхимии, философии Природы, космологии и теургии. Коллекция «Corpus Hermeticum» (CH), относящаяся ко второму и третьему столетиям, выделяется в этом комплексе работ. Она объединяет семнадцать коротких трактатов. Также частью этого корпуса являются «Асклепий» и «Фрагменты», приписываемые Стобею. Их автором или легендарным вдохновителем является Гермес Трисмегист, «трижды величайший», кото-

рого многие мифологические и противоречивые генеалогии ассоциируют с именем Тота и греческого Гермеса. Он мог жить во времена Моисея, и египтяне могли быть обязаны ему за свои законы и свои знания. В Средневековье не знали СН, заново открытый в эпоху Возрождения — только трактат «Асклепий» (в его латинском переводе).

Несмотря на дискуссионный аспект СН, не станем искать в нем единой доктрины. Когда мы переходим от одного трактата к другому, мы сталкиваемся с противоречиями и несоответствиями, поскольку это работы разных авторов. Самый известный трактат — «Поймандр», или «Пимандер», который всегда публикуется первым в серии трактатов, включенных в СН. В нем говорится о космогонии и антропологии на основе озарения и откровения. Среди тем выделяется тема падения и реинтеграции, а также памяти в ее отношениях с «магическим» воображением.

Строго говоря, сам СН не относится к алхимии. Кажется, что, неизвестный Египту эпохи фараонов, он был написан как развитие темы герметической астрологии: в частности, начиная с понятия симпатии, связывающей каждую планету с соответствующим металлом (до примерно второго века до н.э. алхимия оставалась методом, связанным с золотодобычей). При Болосе из Мендеса во втором столетии до н.э., алхимия приняла философский оборот и порой презентовала себя в свете откровения — как «открывшаяся» человеку наука. Зосима Панополитанский (третий или начало четвертого века), двадцать восемь трактатов которого сохранилось, разработал визионерскую алхимию, в чем ему следуют Синезий (четвертый век), Олимпиодор (шестой

век) и Стефанос Александрийский (седьмой век), у которых алхимия также предстает как духовное упражнение.

2. Другие нехристианские течения

К александрийскому герметизму добавляются еще четыре нехристианских течения, важных для возникновения современного эзотеризма. Эти течения — это, во-первых, неопифагореизм двух первых веков нашей эры; он никогда не перестанет вновь появляться под различными формами арифмософии. Во-вторых, стоицизм, который господствовал на протяжении почти двух веков; один из его аспектов состоит в понимании Вселенной как органической целостности, обеспечивающей гармонию между земными и небесными вещами. В-третьих, это неоплатонизм, который от Плотина (205-270) до 5-го века постулировал методы, позволяющие получить доступ к сверхчувственной реальности, конструируя или описывая эту реальность. Порфирий (273-305), Ямвлих («О египетских мистериях», около 300) и Прокл (412-486) появляются среди наиболее заметных неоплатоников в поздней эзотерической литературе. В пятом или шестом столетиях был составлен космологический текст из нескольких страниц, «Сефер Йецира» (Книга Творения) — прообраз того, что станет средневековой Каббалой (в частности, в нем впервые упоминается так называемое Древо Сфирот).

К этому добавилась интенсивная интеллектуальная деятельность в арабском мире, связанная с быстрым распространением ислама. В арабских посланиях «Братьев Чистоты» (IX век) содержится много рассуждений о космо-

логической природе. Начиная с этого же века, неоплатонические тексты и «Герметика» были переведены на арабский. Они вдохновили появление оригинальных произведений («Теология Аристотеля», IX век, «Пикатрикс» (X в.), энциклопедия магических знаний (частично греческого происхождения); «Turba Philosophorum» [собрание философов], сборник бесед об алхимии; «Книга секретов творения», ок. 825, которая содержит первую версию знаменитого текста «Изумрудной Скрижали»).

3. В христианской мысли I — XI веков

Существовал ли какой-либо «христианский эзотеризм» как комплекс более или менее тайных учений, переданный Иисусом своим ученикам, и имело ли это учение иудейский характер? Эти вопросы остаются предметом полемики. В «Строматах» (“*Stromateis*”) Климента Александрийского (160-215 гг.), чье эллинистическое христианство окрашено иудейской мистикой, подчеркивает важность гнозиса, понимаемого как «знание», поддерживающее и превосходящее веру. Ориген (185-254) выступал за постоянные попытки интерпретации текстов Священного Писания на нескольких уровнях, чтобы перейти от веры к этому гнозису.

Занимая маргинальное положение по отношению к более или менее официальному христианству, оба они представляют гностицизм как обширный поток, принимающий различные формы. Их общей темой является избавление от зла через разрушение нашей Вселенной и возвышение нашей души к небесным сферам. В отличие от Василида и Валентина, другие гностики второго века, такие как Марки-

он, говорили о дуалистической концепции (Зло онтологически равно Добру) человечества и мира. В другой форме эта тема появляется в манихейском движении, берущем начало от Мани (второй век). Мышлению гностицизма присущ метафизический пессимизм — равно как и богатство имажинарного, *imaginaire*. Гностицизм дал начало движению богомилства в Болгарии в X веке и затем катаризма. В последующий период ярко выделяются три имени. Первый из этих мыслителей — Псевдо-Дионисий (Дионисий Ареопагит), чьи три основные работы («Мистическая теология», «Божественные имена» и «Небесная иерархия»), написанные на греческом языке в шестом веке и отчасти вдохновленные идеями Прокла, посвящены ангелологии и считаются классическим трудом на эту тему. Второй — Максим Исповедник, который спустя столетие объяснил работы Псевдо-Дионисия. Третий — ирландский монах девятого века Иоанн Скот Эриугена, автор книги «*Periphyseon*» («О разделении природы»). Эта книга — одно из важнейших интеллектуальных произведений средневековья, благодаря которому в Испании в дальнейшем распространился своего рода «динамизированный» платонизм, во многих отношениях близкий иудейской Каббале (раздел III, 1).

II. Эзотеризм в средневековой мысли

1. Аспекты теологии

XII век открыл Природу с точки зрения поиска подобий. Этому благоприятствовали арабские знания, недавно ставшие доступными Западу. В Шартрской школе, осо-

бенно у Бернарда Сильвестриса («De mundi universitate», 1147) и Вильгельма де Коншес (ок. 1080-1145), все еще не было разрыва между метафизическими принципами и космологией. В этот период родился шедевр Алана де Лилля (1128-1203), «De planctu naturae»; блестящие, и можно сказать, прото-теософские иллюстрированные тексты Хильдегарды Бингенской (1098-1179), особенно ее «Scivias». Появились также «Clavis Physicae» и «Elucidarium» Гонория Августодунского, помимо многих других подобных творений.

В этот романский период важное место занимают соответствия, символическое воображение, природа и пути духовных преобразований; францисканский дух XIII века, благодаря своей любви к природе, усилил эту тенденцию. Большой вклад внесла в это Оксфордская школа (богословие света у Роберта Гроссетеста, алхимия и астрология у Роджера Бэкона [см. раздел II, 3] и т. д.), а также работы итальянского святого Бонавентуры (1217-1274), чей теологический труд развивает теорию «совпадения противоположностей», предшествующую учению Николая Кузанского (раздел II, 2).

Около 1300 года, когда почти остановился поток арабских текстов на Запад, мы становимся свидетелями победы латинского аверроизма в христианской теологии — т. е. мысли араба Аверроэса (1126-1198), исследователь Аристотеля, в ущерб влиянию персидского Авиценны (980-1037). Отсюда в богословии появилась форма рациональности, которая глубоко затронула западные умы. Таким образом, христианский и исламский двенадцатый век все более «тео-

логизировал» аристотелевские «вторичные причины» (особенно космологию) в метафизическом направлении, что делало связь между метафизическими принципами и природой проблематичной. Эта проблематизация способствовала возникновению собственно эзотерических течений в эпоху Возрождения (см. введение, раздел II).

2. «Суммы» и универсальные синтезы

Многие «суммы» - это компендиумы чудес и наблюдений о «силах», действующих в царствах минералов, растений и животных. Они описывают оккультную философию эпохи Возрождения (например, «*Speculum naturale*» Винсента из Бове, 1245, или «*De proprietatibus rerum*» Бартоломея Английского, ок. 1230). Однако есть и «суммы», представляющие собой системы мысли или серьёзные философские синтезы. Не все из них являются частью вышеописанной тенденции — например, Фома Аквинский.

Работа калабрийского аббата Иоахима Флорского (ок. 1135-1202), который выделяет три великих периода всеобщей истории (царствие Отца, царствие Сына и грядущее царствие Святого Духа), пользовались большим успехом в новое время, в частности, среди философов истории. Приведем еще «*Ars Magna*» Раймунда Луллия (ок. 1232/3-1310, раздел II, 3): произведение с притязаниями на универсальность, отмеченное средневековым неоплатонизмом — таким, каким передал его Эриугена (раздел I, 3). В конце эпохи средневековья Николай Кузанский стал провозвестником Герметизма Возрождения со своей идеей фундаментального единства религий («*De pace fidei*», 1453), и пред-

ложил мировую систему, теорию «противоположностей», в которой бесконечно великое совпадает с бесконечно малым — «всобъемлющей» наукой, охватывающей и астрологию.

3. Герметизм, астрология и алхимия

Многие труды по магии, такие как Пикатрикс (арабского происхождения, как мы помним [раздел II, 2]), а также те, что относятся к *Ars notoria* — искусству призывать ангелов — были переведены на латинский и адаптированы. СН был потерян до эпохи Ренессанса, но «Асклепий» был доступен в латинской версии; в александрийских герметических кругах циркулировали и другие тексты. Один из самых широко известных, «*Liber XXIV philosophorum*», относится к двенадцатому веку; в области астрологии были знамениты имена Роджера Херефорда и Иоанна Севильского. Однако эта система знаний не была очень значительной в мире, все еще наполненном божественным; Данте поместил двух великих астрологов тринадцатого века в свой ад: Майкла Скотта и Гвидо Бонатти. В начале четырнадцатого века Раймунд Луллий (раздел II, 2) поместил астрологию на важное место в своем «*Ars Magna*»; то же самое сделал Пьетро д'Абано в своем «Согласовании» (1303). Чекко д'Асколи (1269-1327), еще один знаменитый астролог, был сожжен на костре во Флоренции. Пьетро д'Альби (1350-1420) хотел поднять астрологию до уровня «естественного богословия», которое должно было иллюстрировать его сложные отношения с христианскими знаниями и мыслью. Что касается алхимии, то она практически не появлялась в Европе до XII века; ислам вновь привнес ее в Европу через Испанию. В

конце XIII века появились два алхимических текста на латыни, которые впоследствии вдохновили многие труды: диалоги античных алхимиков «*Turba Philosophorum*», арабского происхождения; «*Summa*» - собрание сочинений, приписываемых арабскому ученому Геберу; размышления Роджера Бэкона («*Opus tertium*», 1267); «*Aurora consurgens*», принадлежащую, как считается, Фоме Аквинскому. Приведем далее работы, приписываемые каталанцу Арнау де Виланове (приблизительно 1235-1311), в частности его «*Rosarium Philosophorum*».

Алхимическая литература тогда начала быстро распространяться, оставаясь в изобилии по крайней мере до семнадцатого столетия. Наиболее известными ее авторами были, начиная с четырнадцатого века, Раймунд Луллий, Джон Дастин, Петрус Бонус («*Pretiosa inargarita novella*», около 1330) и Николя Фламель (1330-1417). С Фламелем связаны легенды, которые по-прежнему заставляют авторов изводить большое количество чернил. Затем последовал Джордж Рипли («Собрание Алхимии», 1470, «*Medulla alchimiae*» 1476) и Бернардус Тревисанус (1406-1490). Как и в позднеэллинистический период, некоторые формы алхимии, в средние века, уже разворачиваются на двух планах: ремесленном и духовном.

III. Инициатические поиски и искусства

1. Иудейская каббала

Влияние Каббалы в латинском мире значительным с эпохи Возрождения (глава II, раздел I, 2). Вслед за «Се-

фер Йецира» (раздел I, 2), «Бахир» - компиляция каббалистических материалов, сделанных в Провансе в XII веке, становится первым изложением собственно Каббалы; он ориентирует Каббалу одновременно в сторону гнозиса восточного происхождения и определенной формы неоплатонизма. Числа и буквы Ветхого Завета являются предметом герменевтики, направленной на истолкование отношений между миром и Богом, в соответствии с методом толкования, который предлагает видеть в каждом слове и букве Торы значение с несколькими вариантами разветвления. Затем в каббалистическую литературу вошла «Sepher ha-Zohar» («Книга великолепия»), появившаяся в Испании после 1275 года и ставшая впоследствии фундаментальной каббалистической книгой. Составленная, вероятно, Моисеем из Леона, она представляет высший уровень иудейской Каббалы — то есть, созерцательный мистицизм, прилагаемый к поиску знания и описанию таинственных божественных трудов. «Зоар» значительно расширил область Талмуда, касающуюся задач или обрядов развития божественно-космической мифологии, которая обогатила мысль Ренессанса. Наконец, великий мистик Авраам Абулафия (1240-1291), родившийся в Сарагосе, преподавал медитативную технику инициатической и символической природы, которая также включала физические упражнения.

2. Рыцарские и инициатические ордена

Искусство церковных строителей передавалось в ложах, наследниками которых обычно позиционируют себя современные масоны. Обязательства или «предназначение» ма-

сонов содержатся в Старых Хрониках, тексты из которых дошли до нас, (Холлиуэллский манускрипт, до 1390 года и манускрипт Мэтью Кука, до 1410 года) рассматривают геометрию как почерк Бога, возникший одновременно с созданием мира.

Кроме того, инициатические ордена — это рыцарство в некоторых его аспектах; об этом свидетельствуют крепости тамплиеров, такие как Томар в Португалии. Однако стараемся не путать историю и вымысел; разрушение Ордена Храма в 1312 году породило миф о тамплиерах, который не соответствует фактам, так же, как Крестовый поход во главе с альбигойцами в 1207 году породил всевозможные легенды об их предполагаемом «эзотеризме». На самом деле, он гораздо реже встречается в этих орденах, чем во вдохновленных ими контекстах, особенно начиная с эпохи Просвещения. Так символы Ордена Золотого Руна, основанного в 1429 году Филиппом III Бургундским, послужат возрождению мифа о Ясоне в западном имажинарном, особенно в алхимической литературе, а со второй половины восемнадцатого века — на некоторых высших градусах масонства (глава III, раздел III, 1, 2). Приведем в качестве примера «Братьев Свободного Духа» (Амальрика из Бене, также называемого Амальриком Шартрским), начиная примерно с 1206 года; и, в особенности, «Друзей Бога», объединенных вокруг Рульмана Мерсвина (1307-1382) в их эльзасской обители, называемой Зеленым островом.

3. Искусство

В двенадцатом и тринадцатом веках в церквях и соборах

развивается визионерское богословие, полное теофаний и метаморфоз. Его символизм основывается на тонком знании отношений, объединяющих Бога, человечество и Вселенную. Однако не будем приписывать их архитекторам и строителям больше намерений, чем они изначально имели, несмотря на несколько возможных ссылок на алхимию (барельефы центрального портала Нотр-Дам де Пари) или на астрологию (башни Солнца и Луны в Шартрском соборе, знаки Зодиака в Антверпене и т. д.).

Алхимия снова появилась в XIV-XV веках в виде красиво украшенных манускриптов, таких как «Constantinus», «Книга Святой Троицы» и т. д. Некоторые наблюдатели двадцатого века стремятся видеть истинное «философское жилище» («demeure philale», глава V, раздел I, 1) в архитектуре дворца Жака Кера в Бурже (первая половина пятнадцатого века). Астрология присутствовала в искусстве в популярной форме: игральные карты, которые появились около 1375 года, задолго до 15 века, воплощали в себе символические систем отношений с богами и планетами.

Инициация, тайна, любовь и знание, данное в откровении, смешивались в рыцарском имажинарном, первое великое литературное выражение которого сложилось вокруг легендарного короля Артура; это Артурианский цикл, героями которой являются Артур, Парцифаль, Ланселот и Король-Рыбак. Инициатические и символические сценарии еще более характерны собственно для литературы Грааля. Появившись где-то в 1180 году в книгах Кретьена де Труа и Роберта де Борона, она связывает западные традиции рыцарского типа с кельтскими и друидскими элементами

(«Жизнь Мерлина» («Vita Merlini») в двенадцатом веке) и христианством, особенно с добродетелями крови Христа, собранной Иосифом Аримафейским. Затем, между 1200 и 1210 годами, Вольфрам фон Эшенбах посвящает Граалю и Рыцарству своего «Парцифалья», в котором можно увидеть определенные элементы алхимии и герметизма.

Если не всегда алхимический, по крайней мере, инициатический, поиск Грааля описан в «Молодом Титуреле» Альбрехта фон Шарфенберга, длинном рыцарском романе, написанном после 1260 года. В нем содержатся яркие образы Храма Соломона и Небесного Иерусалима (отметим здесь, что тема Грааля будет почти отсутствовать в тематическом диапазоне западных эзотерических течений нового времени до конца девятнадцатого века). Наконец, алхимических коннотаций не лишен «Роман о Розе», начатый Гильомом де Лоррисом и продолженный Жаном де Меном, написание которого простирается с 1230 до 1285 года; мы видим изображение огромной вселенной, насыщенной символизмом и богато украшенной миниатюрами и рисунками.

2

ЭЗОТЕРИЗМ В СЕРДЦЕ ВОЗРОЖДЕНИЯ И В ПЛАМЕНИ БАРОККО

I. Открытие гуманизма: *Philosophia Perennis*

1. Повторное появление и успех *Corpus Hermeticum*

К 1450 году во Флоренции Козимо де Медичи поручил Марсилио Фичино (1433-1499, раздел I, 3) создать Платоновскую академию, а примерно через десять лет он попросил его перевести *Corpus Hermeticum* (СН, см. главу 1, раздел I, 1) даже до переводов Платона — некоторые из этих трактатов только что были обнаружены в Македонии. Опубликованный в 1471 году, до 1641 года этот латинский перевод прошел не менее двадцати пяти изданий. Общим для многих комментаторов периода — начиная с самого Фи-

чино — было предположение, что эти трактаты и их «автор» Гермес Трисмегист принадлежали к очень далекому периоду и были современниками Моисея. Многие рассматривали эти трактаты как смутное предвестие христианства и полагали, что обнаруживают в них присутствие учения, которое было бы выражением *Philosophia Perennis* или «вечной философии», где этот Гермес был бы одним из звеньев в цепочке авторитетных имён.

В эпоху Возрождения эта характеристика была одним из вариантов, с помощью которых различные эзотерические течения стремились обосновать свои неотступные поиски истоков. Поэтому повторное открытие александрийского герметизма способствовало возникновению формы религиозного универсализма, ранее поддержанного Николаем Кузанским (глава 1, раздел II, 2). В результате, впоследствии герметизм более всего процветал в периоды толерантности (в Англии он сталкивался с препятствиями, например, в пуританский период при Эдварде VI и Марии I Тюдор).

Среди главных толкователей и редакторов *Corpus Hermeticum* в шестнадцатом веке выделяются, помимо имени Фичино, имена Лодовико Лазарелли (1447-1500; «*Diffinitiones Asclepii*», 1482, «*Crater Hermetis*», составленный в 1492-1494 гг., раздел III, 2); Франсуа де Фуа-Кандаль (1512-1594; «*Pimander*», 1579), Ганнибал Россель (*Pimander*, 1585-1590), Симфорьен Шампье (1471-1538; «*Liber de quadruplici vita*», 1507); Франческо Джиорджи (1466-1540; «*De Harmonia mundi*», 1525, ниже, 2 и раздел III, 1), Генрих Корнелиус Агриппа (1486-1535, «*De occulta philosophia*», 1533, «*Oratio in praelectionem Trismegisti*»,

1535, раздел I, 2), Филипп Дюплесси-Морне (1549-1623 гг., «De la religion chrétienne», 1582) и Франческо Патрици (1529-1597). Цель последнего, как и Джордано Бруно (1548-1600, раздел III, 1), состояла в том, чтобы восстановить истинное христианство, включив в него Герметические писания и зороастрийские оракулы (Nova de universis philia, 1591). Этот нео-александрийский герметизм также повлиял на труды Джона Ди (1527-1609; «Monas Hieroglyphica», 1554, раздел III, 1).

В 1614 году знаменитый женеvский филолог Исаак де Казобон продемонстрировал, что тексты Corpus Hermeticum были написаны не ранее первых веков нашей эры (отметим, однако, что другие толкователи поняли это несколько лет назад). Таким образом, подозреваемые в том, что они были гораздо более поздними, чем ранее считалось, они стали находить все меньше поклонников и комментаторов. Некоторые герметисты узнали об этом открытии, в то время как другие намеренно его игнорировали. Английский перевод Corpus Hermeticum Джона Эверарда (1650-1657) был опубликован в 1650 году и оказал немало влияния (он был основан на латинском переводе Фичино). Роберт Фладд (1574-1637) сделал Corpus Hermeticum одним из столпов его теософии («Utriusque cosmic historia», 1617-1621, раздел III, 1), а Ральф Кедворт («Истинная духовная система мира», 1678) использовал его в обосновании своей метафизики. Афанасий Кирхер, изучавший связь Corpus Hermeticum с древними египетскими традициями («Oedipus aegyptiacus», 1652-1654), способствовал подъему волны египтофилии Нового Времени. Наконец, герметизм также

проник в научные дискурсы: например, Коперник упоминает Трисмегиста в своем «De Revolutionibus» 1543 года, как и Иоганн Кеплер («Harmonices Mundi», 1619, раздел III, 1, 2) и гуманист Ричард Бертон («Анатомия меланхолии», 1621).

2. Христианская каббала

Древняя иудейская каббала уделяла больше внимания теогонии и космогонии, чем истории спасения и мессианства. Этот второй аспект стал превалировать над первым вслед за декретом 1492 года, который изгнал евреев из Испании и повлек за собой культурный исход, по большей части направленный в Италию. Таким образом, Ицхак Лурия (1534-1572) ориентировал изучение Каббалы в этом новом направлении, которое впоследствии получило широкое признание в иудейской традиции. Эта диаспора внесла большой вклад в то, чтобы сделать еврейскую Каббалу известной и стимулировать ее прочтение в христианском ключе — прочтение, которое хотя и не было изобретением флорентийца Джованни Пико делла Мирандолы (1463-1494, раздел I, 3), но в самом деле появилось с его помощью. Пико не пытался предпринять христианскую интерпретацию еврейской Каббалы, а вместо этого развил герменевтику христианства, используя методы, которые евреи использовали для обнаружения скрытых истин в текстах откровений. В этом его «тезисы» («Заключения», созданные в 1486 г.) означают начало этого течения; в них он утверждал, что иудаизм Каббалы отождествляется с христианством и что «никакая наука не доказывает божественность Христа лучше Каббалы

и магии».

В это время (1492-1494) Жак Лефевр из Этапля написал «*De magia naturali*», в котором он рассматривает магию и Каббалу. Иоганн Рейхлин написал «*De Verbo mirifico*» (1494, а затем «*De arte cabbalistica*» в 1517 году), а обращенный еврей Пауль Риций перевел тексты с иврита на латынь («*Porta lucis*», 1515) для тех, кто интересуется арифмософией, теософской экзегетикой и Божественными именами. Каббала, магия, герметизм и алхимия в какой-то мере переплетаются в смелом синтезе в обширной компиляции Генриха Корнелиуса Агриппы (1486-1535, раздел I, 1), «*De Occulta philosophia*», написанной в 1510 году и опубликованной в 1533 году, которая до сих пор остается одним из великих «классических» трудов современного западного эзотеризма. В тот же период ярко выделяется «*De arcanis catholicae veritatis*» (1518) францисканского Пьетро Галатино. Христианскую Каббалу также практиковали другие францисканцы: Жеан Тено, который писал по просьбе Франциска I, или особенно Франческо Джорджи (Или Зорзи, раздел I, 1), который посвятил свою «*De Harmonia mundi*» (1525) Клименту VII. Эта книга была переведена Ги ле Февром на французский язык (1578) под заголовком «*De l'Harmonie du Monde*» (раздел I, 1), а вслед за ней последовала в 1536 году «*Problemata*» того же автора.

Монументальная работа Франческо Джорджи не заставит нас проигнорировать труды кардинала Эгидия из Витербо, гения универсальной культуры («*Libellus*», 1517; «*Scechinah*», 1530). Самый известный французским представителем этого течения — Гийом Постель (1510-1581),

исключенный из Общества Иисуса в 1545 году. В 1553 году он перевел «Зоар» с комментариями, а затем в 1548 году «Interprétation du candélabre de Moïse»; многие другие книги, в том числе первый латинский перевод Сефер Йецира — заслуга этого плодовитого гения. Христианская Каббала распространилась в Англии преимущественно в семнадцатом веке, благодаря Джеймсу Бонавентуре Хепберну («Virga aurea», 1616) и Роберту Фладду («Summum Bonum», 1629, раздел III, 1). Отец Марен Мерсенн («Observationes», 1632) попытался, опровергая Франческо Джорджи, Фладда и Постеля, бороться с тем, что почти стало модой. Наконец, «Cabala denudata» (1677-1684), Кнорра фон Розенрот содержит частичный перевод «Зоар» на латынь, изобилуя теософскими соображениями и текстами; принимая эстафету Рейхлина, Постеля и др., это произведение становится классическим для многих последующих исследователей Каббалы.

3. Homo Universalis:

деятельность, достоинство и синтез

Благодаря таким мыслителям как Пико и Фичино, в начале Ренессанса были открыты ранее неизвестные направления — герметизм и еврейская каббала. Отступая от культурных и духовных областей, унаследованных от средневековья, philosophia perennis и христианская каббала испытывали необходимость «согласования» различных традиций во всем мире и пришли к представлению соответствий на всех уровнях реальности. Это отношение сопровождалось возвышением человеческого труда и человеческой деятель-

ности. Таким образом, в случае Фичино герметизм и платонизм служили превознесению величия человечества и построению космологии (*Theologia platonica*, 1469-1474; «*De vita coelitus comparanda*», 1489; раздел I, 1, раздел III, 1).

Пико, талантливый эрудит, намеревался осуществить гармоничный синтез Платона, Аристотеля и христианства, а также переосмыслить последнее через «Каббалу и магию» (раздел I, 2). В то время как каббала относится к «первопричинам», магия, действуя в области «вторичных» или «промежуточных» причин — например, звезд — объединяет природное и религиозное, и растит ветви знаний и религии на общем стволе. Однако, несмотря на визионерскую космологию, которую он представляет в своем «*Heptaplus*», эклектичные диковины Пико мало связаны как с природой, так с философией и математикой. Его энергичная критика детерминистской астрологии напоминает людям, что они свободны. Более того, в своем «*Oratio de dignitate hominis*» (1486) он заявляет, что мы являемся не только микрокосмом, оотражающим макрокосм, но и существами, наделенными способностью принимать решения о нашей судьбе и о месте, предназначенном нам в иерархии бытия.

II. Германский вклад: философия природы и теософия

1. Парацельсизм

В германских странах в XVI лютеранство не способствовало восприятию неоплатонизма, неоалександрийского герметизма и Каббалы. Но это компенсировалось «магиче-

ским» видением мира, очень распространенным в Европе того времени, и в особенности возникновением и развитием философии природы, самым выдающимся представителем которой является Теофраст Бомбаст фон Гогенхайм, известный как Парацельс (1493/1494-1541). Этот швейцарец провел свою жизнь, путешествуя по Европе, изучая природу, заботясь о больных и делая записи. Назначенный профессором в Академии медицины в Базеле в 1527 году, он не задержался там надолго, вызвав обиду своими предложениями о реформах. Кроме того, использовал немецкий вместо латыни, и, что еще хуже, оспаривал авторитет античных философов (например, Галена), который он стремился заменить «опытом» - то есть, «практическими экспериментами». Умирая, он оставил значительный объем работы («*Volumen paramirum*», «*Philosophia Sagax*» и многое другое), из которых лишь небольшая часть была опубликована при его жизни. Только после публикации в издательстве Хузера (1589) большая часть его работ попала в печать.

В то время как в неоплатонической традиции мы переходим от божественного первопринципа к материи через ряд степеней, Природа, согласно Парацельсу, основана непосредственно на божественном всемогуществе. Природа — это эпифания. Более того, Парацельс с его качественной концепции времени, «которое течет тысячью способами», где каждая отдельная вещь обладает собственным ритмом, сопоставим с неоплатониками Плотинем и Проклом. Хотя он и не практиковал алхимию, он мыслил вселенную в «химических» терминах; все, включая звезды, было создано «химически» и продолжает развиваться таким образом;

кроме того, под его влиянием западная алхимия пришла к поворотной точке. Инструмент познания мира, человечества, самого Создателя, она все чаще выступала как универсальный способ видения. Точно так же эта «наука Гермеса» оказалась будто бы органически связана с астрологией, которую Парацельс понимал не как систему влияний или физических определений, а скорее как план универсальных взаимозависимостей, где звезды настолько же присутствуют внутри человека, как вне его.

Принцип познания, орган нашей души, называемый «светом природы», раскрывает *magnalia Dei* или взаимосвязи между человечеством, Землей, звездами, металлами и химическими элементами. Подобно тому, как наше физическое тело питается от элементов, наше невидимое сидерическое тело питается, позволяя «звездной душе» (Gestirn) действовать в нем. Задача не только «докторов» (целителей), но и людей в целом — научиться самим получать этот «свет природы». Подобно Пико и Фичино (раздел I, 3), Парацельс рассматривал человеческое существование в динамичной перспективе как задачу требующую выполнения. Поэтому он делал акцент на индивидуальной ответственности, тогда как в средние века люди вместо этого были погружены в предопределенный поток жестко регламентированного сообщества.

Влияние этой мысли было значительным. Ее можно проследить во многих областях знаний, особенно начиная с конца века, притом не только в эзотерических течениях, а также и в том, что мало-помалу станет химией в современном смысле, как и медицине, и все это несмотря на сильную оп-

позицию (например, Томаса Эраста, «Disputationes», 1572-1573). Большинство великих последователей Парацельса, особенно Герхард Дорн («Congeries Paracelsicae», 1581, раздел II, 2, раздел III, 2), внесли свой вклад в его признание во второй половине шестнадцатого века и унаследовали от него идею взаимодополняемости двух «Книг»: Библии и Природы. Среди множества выдающихся мыслителей, на которых оказал влияние Парацельс, можно назвать Освальда Кролла («Basilica chymica», 1609) и Яна Баптиста ван Гельмонта («Ortus mediciniae», 1648).

2. Якоб Бёме и Теософский поток

Акцентируя значение «Света природы», учение Парацельса уже предвещает великое христианское теософское движение. Последнее появляется снова именно в Германии. Ему предшествуют такие люди как Агриппа, Франческо Джорджо и Гийом Постель, которых мы уже встречали; Ламберт Дано («Physice christiana», 1575); алхимики-теоретики, такие как Герхард Дорн («Clavis totius philiae», 1567, раздел II, 1, раздел III, 2); Генрих Кунрат, чей «Amphitheatrum Sapientiae Aeternae» (1595 и 1609) был проиллюстрирован серией гравюр, ставших знаменитыми; Валентин Вайгель («Der Guldene Griff», 1578, «Dialogus de Christianismo», 1584), который стремился объединить рейно-фламандскую мистическую традицию и учение Парацельса (см. также ниже, 3, Арндт).

Христианская теософия разделяет характеристики, перечисленные выше (введение, раздел IV), с другими современными западными эзотерическими течениями. Тем не

менее она обладает определенными характеристиками, которые вместе взятые выделяют его уникальность на фоне этого эзотерического ландшафта. Можно выделить три характеристики.

1. *Треугольник «Бог-человечество-природа»*: теософское умозрение относится одновременно к Богу, к природе Бога (в частности, к внутренним божественным процессам), к природе (внешней, интеллектуальной или материальной) и к людям (их происхождению, их месту в Вселенной и их спасению).

2. *Прямой доступ к высшим мирам* благодаря «творческому воображению» (введение, раздел IV), которое может привести к определенному опыту — «Zentralschau» или «центральному зрению». Zentralschau — тип измененного состояния сознания, которое позволяет одним взглядом охватывать, как бы интуитивно, совокупность того, что представляет собой вышеупомянутый «треугольник»; теософы, которые не имеют собственного прямого опыта, всегда ссылаются на тех своих предшественников, которым он был дарован.

3. *Первенство мифического*: Теософы практикуют постоянную и творческую герменевтику «текстов-источков» (Библии), которые служат им в качестве опоры для медитации. Они достигают этого, призывая мифические элементы (то есть рассказы в образах) этих текстов (например, образы из книги Бытия, видение Иезекииля и Апокалипсис).

Первым великим представителем теософского течения был Яков Бёме (1575-1624), сапожник из Гёрлица в Силезии. Он имел опыт Zentralschau в 1610 году, вызванный

созерцанием солнечного света на оловянном сосуде. Это определило его духовное призвание. «Aurora» (1612) — первая книга, на которую вдохновило его это озарение, была распространена в виде рукописи и вызвала у Бёме проблемы с протестантскими властями. Его следующие работы имели такой же эффект. Только «Der Weg zu Christo» был напечатан при его жизни, в 1624 году, а первое почти полное издание (изд. Иоганн-Георг Гихтель, см. ниже) его книг вышло в 1682. Его произведения — одни из самых впечатляющих в немецкой барочной прозе (однако, названия на латинском языке): «De Tribus Principiis» (1619), «De signatura rerum» (1621), «Mysterium Magnum» (1623).

Бёме не гуманист, и, если и можно приписать ему чье-то влияние, то это Парацельс, алхимия, и немного Каббалы. В противовес средневековым и даже неоплатоническим концепциям Бога, Бёме воспринимает Его не как нечто статичное, а как поле страстной борьбы противоположных принципов. Прежде Бытия «был» Ungrund — так сказать, «бездонная» Божественность, онтологически «предшествующая» собственно Божественности (Богу). Это не причина, а принцип, неведомая Воля, являющая собой основание Бытия. Бёме поэтому не признает в качестве высшей сущности такой *deitas*, как у Мейстера Экхарта, которая избегает любого становления.

Вместо этого он рассматривает ее как огонь гераклитовского типа, принцип, который никогда не бывает *in esse*, но всегда *in fieri*, который «видит» потенциальный мир в своем живом зеркале, в божественной Мудрости или Софии. Так, созданный этим видением, божественный образ тогда маги-

чески порождает преходящий образ.

Другими словами, на Западе дискурсы, вдохновленные подобным видением в Ветхом Завете (см. Книгу Мудрости, Притчи и т. д.), еще не стали популярным предметом рассуждений, но «Amphitheatrum» Кунрата, опубликованный в 1595 году (см. выше), мог вдохновить Бёме на этом пути. София почти повсюду присутствует в величественной архитектуре барочного собора, коим являются труды этого силезского сапожника. Она ассоциируется там с темами падения Люцифера и Адама, с духовной материальностью ангелов, с идеей о том, что вся внешняя форма — своего рода язык, и с грандиозными эвокациями семи Quellgeister — «духов-истоков», структурирующих отношения между Богом, человечеством и Вселенной.

Сей «Принц христианской теософии», как его часто называли, имел определенный успех в общей суматохе Германии XVII века. Но в других странах теософия продолжала процветать, орошаемая мыслью Бёме, благодаря Иоганну Георгу Гихтелю (1638-1710, «Theosophia practica», опубликована в 1722 году, раздел III, 3), Готфриду Арнольду («Das Geheimniss der göttlichen Weissheit oder Sophia», 1700, раздел III, I, 1), Пьером Пуаре («L'Économie divine ou Système universel», 1687), Антуанеттой Буриньон («Oeuvres», опубликованная Пуаре, 1679-1684), Джоном Пордеджем (Sophia, 1675; «Theologia mystica», 1683), Джейн Лид («A Fountain of Gardens», 1700), и многих другие. Помимо собственно теософии, различные авторы и течения хорошо восприняли Бёме и Парацельса, чьи учения, казалось, благоприятствовали объединению веры и знания.

3. Первая Роза и Крест

Первый розенкрейцеровский текст появился в 1614 году в Касселе (Германия). Это был анонимный манифест на тридцать восемь страниц на немецком языке под названием «Fama Fraternitatis» «достохвального ордена Розового Креста», адресованного «всем ученым Европы» (но этот текст уже около четырех лет был распространен в рукописной форме). Мы находим в нем критику духовной ситуации в Европе, сопровождаемую соображениями о возможном искуплении не Церковей, но духовной науки, в которой сердце и знание будут объединены. К элементам христианской Каббалы и пифагорейства, а также сильному влиянию парацельсизма добавляется биография некоего мифического персонажа, К.Р.К., великого путешественника, который побывал в Аравии, в Египте, а затем вернулся домой в Германию, чтобы основать упомянутое Братство. Спустя сто двадцать лет после его смерти, в 1604 году, согласно этому тексту, была найдена его могила, содержащая магические формулы и секреты жизни.

В 1615 году «Fama Fraternitatis» был переиздан во Франкфурте с другим текстом, также анонимным, «Confessio Fraternitatis», авторы которого отмечают, что эпоха вступила в знак Меркурия, «Властелина Слова». Они предполагают, что вскоре смогут раскрыть часть адамического языка, с помощью которой люди могут обнаружить тайные смыслы Библии и в то же время творения, потому что Писание - это «Компендиум и квинтэссенция всего мира». Третий текст, «Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz Anno 1459»

(«Химическая свадьба Кристиана Розенкрейца в 1459 году»), опубликованная в 1616 году и также анонимная — инициатический роман, чей герой, Кристиан Розенкрейц, совершает путешествие, в котором иерогамия Христа и Его Церкви, Бога и Его творения описана в алхимических метафорах. Этот утонченный барочный роман продолжает вдохновлять новые труды по экзегетике.

Первые два из этих трех текстов были работой нескольких авторов во время великого кризиса, который привел к Тридцатилетней войне. Среди них были, по всей вероятности, Тобиас Хесс (1568-1614) и Иоганн Валентин Андреа (1586-1654). Хесс был известен как врач. Андреа (1586-1654), который принадлежал к важной династии швабского лютеранства, является бесспорным автором романа, опубликованного в 1616 году. Он оставил после себя весьма значительный объем работ. В своей жизни он был подвергался множеству преследований, поскольку протестантские власти сильно подозревали его в авторстве розенкрейцерского мифа, который после публикации двух манифестов («Fama» и «Confessio») пользовался огромным успехом.

В разных странах сразу появилось очень много как одобрительных текстов, так и направленных против этих манифестов. Более 200 из них были написаны в период между 1614 и 1620 годами, и примерно 9000 — до начала девятнадцатого века. Среди наиболее важных авторов, которые сразу же защитили и распространили идеи «розенкрейцеров», были Роберт Фладд («Apologia [Rosae Crucis]», 1516, раздел III, 1), Теофил Швайгхардт («Speculum Sophericum Rhodo Stauroticum», 1618) и Ян Амос Коменский (Jan

Amos Comenius, «Christianiae societatis imago», 1620). Благодаря последнему, миротворческий проект Андреа, не выходящий за пределы Германии и лютеранского исповедания, «принял планетарные измерения и объявил о гуманизме масонства» (Р. Эдиггоффер). Фактически, идеи, посеянные Коменским, сформировались в 1660 году при основании Лондонского королевского общества (действительно, англичане, как и немцы, оказались более восприимчивыми к введению розенкрейцеровских идей, чем французы).

Общество, описанное в тех двух манифестах — всего лишь литературный миф, но мы можем, вероятно, считать его одним из непосредственных истоков небывалого приумножения тайных обществ, начавшегося с восемнадцатого века (глава 3, раздел III). Кроме того, течение розенкрейцеров в значительной степени подогревало интерес исследователей того периода к размышлениям теософского характера, связанным с Природой, вслед за Парацельсом. Этот интерес разделял, в частности, Эгидий Гутман («Offenbahrung göttlicher Majestät»; опубликованная только в 1619, эта работа была популярна уже с момента ее завершения — возможно, уже в 1575); Саймон Студион (чья «Naometria» того же периода, хотя и не была опубликована, также находилась в обращении); и Иоганн Арндт (1555-1621).

В своем «Vier Bücher vom wahren Christenthum» (главным образом, в последнем из четырех томов, опубликованном в 1610 году), Арндт дает определение тому, что, начиная с него, будет называться «мистической теологией». Последнее было попыткой интеграции средневековой мистики, неопарацельсианского наследия и алхимии, с теологией —

интеграции, по его словам, связанной со способностью индивидуума ко «второму рождению», понимаемому как приобретение нового тела избранной душой. В его мистической теологии можно увидеть тонкую связь между манифестами розенкрейцеров и «Химической свадьбой» Андреа — а также одну из причин популярности теософского течения.

III.

ПРОЧТЕНИЕ МИРА И МИФОВ

1. Оккультная философия

С конца пятнадцатого века до конца семнадцатого, течения, которые до сих пор упоминались, все более или менее относятся к так называемой *philosophia occulta*, понимаемой как «магическая» концепция мира, где все действует и отражает все остальное по одним и тем же законам и аналогиям. Колдовство и заклинания, черная магия, пакты с дьяволом и гоетия (призыв ангелов или демонов) лишь косвенно связаны с этими течениями, но они представляют собой темную сторону этой *philosophia occulta* и составляют важную область имажинарного того времени.

Magia naturalis — это ранняя форма естествознания; это знание и использование сил и оккультных добродетелей (энергий), которые считаются «естественными», потому что они объективно присутствуют в природе (см., например, «*Magiae naturalis libri viginti*», 1589, Джамбаттиста дела Порта). Ее трудно отличить от экспериментальной науки в зачаточном состоянии, и она часто предстает как форма

натурализма, испорченного атеизмом. Однако это двусмысленное выражение может также относиться к магии, понимаемой как попытка объединить природу и религию. К этой магии относится белая магия или теургия, которая использует имена, обряды и заклинания с целью установления личной связи с сущностями, не принадлежащими к миру физического творения. Два аспекта *magia naturalis* (природная и белая магия) иногда объединяются; Таким образом, в «небесной» или «астрономической» магии звезды рассматриваются с двойной точки зрения: как их физическая и естественная составляющая, так их «воля» (см., например, «*De Vita coelitus comparanda*», 1489, Фичино; *De Vita coelitus comparanda*, 1533, Агриппа, раздел I, 1).

К этим очень представительным именам «окультурной философии» добавим шесть основополагающих (Флэдд. Парацельс. Иоганн Тритемий (1462-1516), настоятель Спанхейна, является автором «Стеганографии», которая до сих пор не была опубликована до 1606 года, а его «*De Septem Secundeis*» (1522) рассматривает семь ангелов или духов, оживляющих небесные сферы и историю мира. Жак Гохори (псевдоним Лео Суавий, 1520-1576), музыковед, нео-парацельсианец, написал, в частности, «*De usu et mysteriis notarum liber*» (1550). Чтобы вызвать ангелов, маг елизаветинской эпохи Джон Ди (1527-1609, раздел I, 1) объединил каббалистические практики с ангельскими иерархиями Псевдо-Дионисия («Истинное и верное отношение», опубликовано в 1659 году). Доминиканец Томазо Кампанелла (1568-1639) — один из последних великих философов эпохи Возрождения («*De sensu rerum*

et magia», 1620).

Среди этих имен следует упомянуть, конечно, Фрэнсиса Бэкона (1561-1626; «*Novum Organum*», 1620; «*Sylva silvarum*», 1627); Джордано Бруно (1548-1600, раздел I, 1), последователя Коперника, стремящийся к примирению религий, на которого оказал влияние александрийский герметизм. В своей оккультной философии Природы Бруно оставляет мало места для ангельского мира; и он сгорел на костре инквизиции не за его книги по магии («*Sigillus sigillorum*», 1583, «*De Imaginum ... compositione*», 1591 и т. д.), а скорее, за его антитринитарные и космологические представления о бесконечной Вселенной.

Звёздная арифметика и музыка неизменно лежат в основе этих форм «универсальной магии». Отныне и в большей степени, чем когда-либо, астрология берет на себя роль «королевы наук». Два известных теоретика, Пласидо Тити («*Physiomathematica*», 1650) и Жан-Батист Морен («*Astrologia Gallica*», 1661) стремились привязать ее к космологиям Аристотеля и Птолемея, в то время, когда эти космологии были решительно подорваны открытиями в астрономии и новой небесной механикой. Тем не менее остается то, что в шестнадцатом и семнадцатом веках духи-посредники, звезды и все предметы нашей Земли продолжали иметь взаимосвязи, которые Фичино, например, видел как происходящие посредством *spiritus mundi*, проводником звездных потоков. Это не мир средневекового «*Picatrix*» изменился; это роль человечества стала восприниматься иначе — как менее пассивная.

Основной способ — «активный» по сути своей — кото-

рый позволяет проникнуть в мир соответствий — это, как мы видели, воображение, *vis imaginativa*, которое призвано не только воздействовать на наше собственное тело и вовне его, а и как инструмент познания, гнозиса. К этой идее присоединилось знаменитое «Искусство памяти», унаследованное от практик средневековой мнемотехники и вдохновленное александрийским герметизмом. Оно состоит в том, чтобы в каком-то смысле проникнуть в наше сознание — в наш разум — в человеческую историю, Природу и все доступное знание, связывая ментальные образы с мифологическими и планетарными соответствиями (см. Джулио Камилло, «*L'idea del teatro*», 1550, и различные труды Бруно и Фладда).

Арифмология весьма выделяется как часть нео-пифагорейской традиции. Она была предметом особого изучения Жозе Кристофа («*De mystica numerorum significatione*», 1513), ученика Лефевра из Этапля, при котором также работали арифмософы Шарль де Бовель и Жермен де Ганай — а также Петруса Бунгуса («*Mysterorum mysteria*», 1588). Она присутствовала в космологии самого Иоганна Кеплера («*Mysterium cosmographicum*», 1596, раздел I, 1), который также был астрологом. Числа и математика были для Роберта Фладда («*Utriusque cosmic historia*», 1617-1619, раздел III, 3) избранным инструментом, позволяющим изучать всю структуру видимой и невидимой вселенной в ее единстве. Он тесно связал их с музыкой, как и Франческо Джорджо (раздел I, 1, 2) до него, и Фабио Паолини («*Hebdomades*», 1589), и Майкл Майер в его «Убегающей Аталанте» (1618, раздел III, 3).

Шестнадцатый век также был свидетелем появления исторических фигур, которые для последующих поколений будут скрыты за покровом тайны. Например, Мишель де Нотр-Дам (Нострадамус, 1503-1566), который практиковал теургию и писал «пророчества» о будущей истории в стихах (его «Вечности» и «Пророчества» прошли через большое количество переизданий). Кроме того, Георг Фауст, живший с 1480 по 1540 год, подписавший пакт с дьяволом. Инфернальное приключение Фауста было изложено в немецком «*Volksbuch*», напечатанном в 1587 году (оно вдохновило бесчисленные работы). Отметим в заключение, что предметы и диспуты в университетах семнадцатого века — в Германии, возможно, еще больше, чем где-либо еще — свидетельствуют о живом интересе к оккультизму. Более того, в Испании и Португалии сильное влияние ислама создало благодатную почву для интереса к оккультной философии. Об этом говорят «*De Medendis corporis malis*» (1605) Браво Шамиссо, врача из Лувена; и «*Demonologia sive de magia*», (1623) Франсиско Торребланка, юриста из Кордовы.

2. Алхимия: наука о человечестве, природе и мифах

Еще в начале XVI века алхимические сочинения распространялись главным образом в рукописной форме; Среди них трактат Лодовико Лазарелли (раздел I, 1) и «*De Augo*» Джанфранческо Пико дела Мирандола (написано в 1527 году, опубликовано в 1586 году). Среди наиболее известных печатных изданий — стихотворение «*Chrisopoeia*» (1515)

Г. А. Аугуррело, «*Ars transmutationis*» (1518) Дж. А. Пантеуса и «*Coelum philosophorum*» (1525) Филиппа Ульстада. К этим работам можно добавить несколько антологий различных трактатов, таких как «*De Alchemia*» (1541) (в нем содержится первая печатная версия знаменитого текста «Изумрудная скрижаль») или «*Verae alchemiae*» (1561) под редакцией Гильельмо ГраТароло.

Начиная с конца века, важная часть алхимической литературы попадает в парацельсианский дискурс и часто выступает в качестве прото-теософии, как с Дорном и Хунратом (раздел II, 2). Она также явственно проявляет себя как теософию в случае Томаса Вогана («*Magia adamica*», 1650). В Англии Элиас Эшмол, один из основателей Королевского общества, способствовал росту ее важности, а целью «Невидимого колледжа» Сэмюэля Хартлиба было объединение всех химических и алхимических знаний.

Помимо этой пансофической тенденции, отметим три характерные черты алхимии XVII века:

1. Интерес к мифологии, рассматриваемой как система ключей, скрывающих секреты Великой работы под аллегориями (Кловис Эсто де Нуйсмент, «*Traictez du vray Sel*», 1621; Виллем Менненс «*Aurei Velleris libri tres*» 1604). Эта тенденция восходит к Высокому Средневековью.
2. Любовь к тонким иллюстрациям (ниже, 3).
3. Издание энциклопедий, антологий, а иногда и объемных компиляций: «*Theatrum Chemicum*», 1602 (под редакцией Эберхарда Цецнера) — несколько переизданий, в том числе один из шести больших то-

мов (1659-1661); «Theatrum Chemicum Britannicum», составленный Элиасом Эшмолом, 1652; «Musaeum Hermeticum», 1678; «Bibliotheca chemica curiosa», под редакцией Жан-Жака Манге (1702).

Алхимии покровительствовали немецкие императоры (особенно Рудольф II в Праге, но также Фердинанд II) и многие князья, так как они желали обрести богатства через трансмутации металлов. Некоторые из ученых-основателей современной науки также были не чужды этому искусству. Исаак Ньютон посвятил алхимии немало времени (большинство из алхимических сочинений, которые он оставил, относятся к семи-восемью годам, которые последовали за появлением его «Principia» 1686 года). Наконец, нельзя не подчеркнуть, что в целом в течение этого длительного периода алхимии явно стремились выполнять «научную» работу, а не (вопреки тому, во что сегодня многие верят) противостоять «официальной науке» своего времени.

3. Герметико-эмблематическое искусство

Искусство герметизма можно обнаружить в Италии эпохи Возрождения. В различных элементах там либо проявляются такие персонажи, как сам Трисмегист (так, в 1488 году, на тротуаре собора Сиены), либо же знаки зодиака, мифические персонажи и германские символы включены в сюжеты фресок или картин (резиденция Борджиа в Ватикане, «Весна» Боттичелли 1478 года и т. д.). В своих гравюрах из «De Mundi aetatibus imagines» (1545-1573) португалец Франческо де Холанда показал себя блестящим предшественником Якоба Бёме и Уильяма Блейка.

С конца шестнадцатого века и в течение примерно тридцати лет мы видим расцвет многих произведений, в которых значение гравюр более — или, по крайней мере, настолько же — важно, как значение самого текста. В основном алхимические гравюры находятся в линии символической традиции, начавшейся с «Emblemata» Андреа Альчато (1551). К ним относятся, например, «Cabala» (1616) Стефана Михельспахера, «Opus medicochymicus» и «Philosophia reformata» (1622) Иоганна Д. Милиуса, «De lapide philosophico» Лампспринка (1625), антология Эшмола (см. выше, 2), «Mutus liber» (1677, без текста) или, опять же, знаменитая «Atalanta fugiens» (1618, раздел III, 1) Майкла Майера, в котором каждая из пятидесяти символических гравюр сопровождается текстом и музыкальным партитурой. Также это некоторые по существу не алхимические, а скорее теософские превосходно иллюстрированные работы: «Amphitheatrum Sapientiae Aeternae» (раздел II, 2, раздел III, 2) Генриха Кунрата, «Utriusque Cosmi historia» (1617-1621) Роберта Фладда, или почти полное издание (1682) работ Бёме в Амстердаме, представленное Иоганном Георгом Гихтелем (раздел II, 2).

Литература также поддерживала плодотворные отношения с эзотеризмом. «Hypnerotomachia» (или Мечта Полифила, 1499) Франческо Колонны, «Cinquième Livre» (1564) Франсуа Рабле и «Voyage des Princes fortunés» (1610) Бераальда де Вервиля относятся к «литературному эзотеризму», в некотором роде сопоставимому с розенкрейцеровским романом Андреа (1616, раздел II, 3). Маньеризм и оккультные науки гармонично соединились в работах Мориса

Сэва («Microcosme», 1562), Ги Лефевра де ла Бодри («La Gaillade», 1578), Фабио Паолини («Hebdomades», 1589, раздел II, 2), Эдмунда Спенсера («The Fairie Queene», 1596), Торквато Тассо («Mondo creato», 1607) и Джамбаттиста Марино («Dicerie Sacre», 1614). Драматурги привнесли эту науку на елизаветинскую сцену и наполнили ею свои пьесы (Уильям Шекспир, «Буря», 1610), либо над ней иронизировали (Бен Джонсон, «Алхимик», 1610). Но такие произведения бесчисленны: от барочной и теософской коллекции стихов «Cherubinischer Wandersmann» (1675) Иоганна Шеффлера (так же известного, как Ангелус Силезиус) до отчетливо алхимического театра Кристиана Кнорра Розенрота («Conjugium Phoebeis et Palladis», 1677); и в том числе чрезвычайно популярный «Comte de Gabalis ou entretiens sur les sciences secrètes» (1670) Монфокона де Виллара.

Картины Иеронима Босха («Сад земных наслаждений», ок. 1510) и Питера Брейгеля старшего («Безумная Грета», 1562) еще не раскрыли всех своих тайн. Особого внимания заслуживают две живописные работы семнадцатого века. Одна из них - анонимная картина «La Vierge alchimique», которую можно увидеть в Музее Реймса в Сен-Реми, полная герметизма и арифмософских коннотаций — работа, вероятно, заказанная иезуитами и относящаяся к началу семнадцатого века. Другой - каббалистическая алтарная роспись «Turris Antonia» (или «нравоучительная табличка принцессы Антонии де Вюртемберг»), написанная в Бад-Тейнах, недалеко от Штутгарта (1663-1673). Обе они все еще находятся в месте их происхождения. Примеров

много. Например, одна из гравюр «Icones Biblicae» Маттье Мериана (воспроизведенная в Лютеранской Библии Страсбурга, 1623) представляет Свадьбу в Кане в обстановке, которая, похоже, содержит отсылки к учению розенкрейцеров и алхимической трансмутации.

3

ЭЗОТЕРИЗМ В ТЕНИ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

I. Вспышка теософии

1. На рассвете иллюминизма

Corpus Hermeticum (CH), переведенный на немецкий язык в 1706 году (с комментариями в парацельсианском дискурсе), также был предметом научных выступлений в позднем германском гуманизме («Bibliotheca Graeca» Дж. А. Фабриция, 1708-1727). Тем не менее, он также недавно был, наряду с неоалександрийским течением, розенкрейцерством и теософией, объектом критики Даниэля Эгрэгота Колберга, лютеранского богослова. Его объемная работа «Das platonisch-hermetisches [sic] Christenthum» (1690-1691), настолько враждебно настроенная, насколько это возможно, тем не менее, представляет собой первую «историю», когда-либо написанную о современных эзотерических течениях (до конца семнадцатого века). За ним

вскоре последовала монументальная работа Готтфрида Арнольда, теософа и софиолога (глава 2, раздел II, 2), который посвятил им свой обширный исторический труд (и еще большому числу «мистических» авторов) («Unpartheyische Kirchen- Und Ketzerhistorie», 1699-1700). Немногим позже появились длительные и очень важные разработки Якова Брукера, протестантского историка философии, о Каббале, пифагорействе и теософии, в его сборнике «Historia critica philosophiae» (т. II и IV, 1743), широко читаемом в эпоху Просвещения и даже позже.

В Англии, в 1720-х годах, Дионисий Андреас Фрейер написал много комментариев о работах Бёме (они останутся неопубликованными, но будут распространяться в различных средах, открытых для их получения), а Уильям Ло («Путь к божественному знанию», 1752) способствовал непрерывности теософского течения. В Швейцарии знаменитая «Берлебургская Библия» (1726-1742) также внесла свой вклад, привнеся его в пиетистскую среду. Еще в Берлебурге Гектор де Сен-Жорж де Марсас опубликовал свои работы (такие как «Explication de la Genèse», 1738), на которые, как и на эту Библию, повлияли Бёме, г-жа Гион и Пьер Пуаре. «Le Mystère de la Croix» (1732), работа, подписанная Дуцетемпом, является примером взаимопроникновения мистицизма, пиетизма и теософии.

На краю этой тенденции, ориентированной на определенную форму «мистицизма», возникла другая, в которой черпали вдохновение инициатические общества второй половины восемнадцатого века и которые лежат в более парадельсианском дискурсе. Он представлен, в частности,

тремя крупными трудами теософского типа, написанными на немецком языке и перепечатанными несколько раз. Это, во-первых, «*Theo-Philosophia Theoretico practica*» (1711) Самуэля Рихтера (псевдоним *Sincerus Renatus*); во-вторых, «*Aurea catena Homeri*» (1723) А. Д. Кирхвегера; и в-третьих, «*Opus mago cabbalisticum et theosophicum*» (1719) Георга фон Веллинга (псевдоним *Salwigt*) — книга, которая долгое время будет оказывать большое влияние — не в последнюю очередь на молодого Иоганна Вольфганга Гете.

Масонство, как его обычно понимают (т.е., «теоретическое масонство»), появилось в Лондоне в 1717 году. К 1730 году масоны внесли в свои ритуалы миф о смерти и воскрешении Хирама. Начиная с 1750-х годов, это способствовало появлению (в основном на континенте), масонских или парамасонских лож (или орденов) с высшими градусами (или степенями) — то есть, стоящими над тремя градусами «Ученик», «Подмастерье» и «Мастер», которые составляют так называемое «синее» или рабочее масонство. Создатели некоторых нео-розенкрейцерских высших градусов во второй половине века опирались на три работы на немецком языке, упомянутые выше (см. также раздел III, 1, 2).

2. Великие Теософы

Время с 1770 по 1815 год обычно называют периодом иллюминизма (раздел I, 3). Тогда теософия снова засверкала во всем своем блеске.

Эмануэль Сведенборг (1688-1772), известный шведский ученый, прервал свою научную деятельность в 1745 году после снов, которые внезапно привели к трансформа-

ции его внутренней жизни. Затем он погрузился в изучение Библии и написал свою «Arcane coelestia» (1747-1758), за которой последовали многие другие работы.

Сведенборг представил свои видения, используя образы и фигуры, представляющие собой тип описательной, даже реалистической географии небесных сфер, «духовных» миров. Его работа внесла большой вклад в распространение идеи универсальных соответствий, которые предстают как бесконечная череда посредников от природы к человечеству и от человечества к Богу. В мире природы любой объект, даже самый незначительный, «соответствует» чему-то, что принадлежит более высокому порядку действительности, без нарушения непрерывности. Иногда красочный, но в целом довольно невыразительный стиль отталкивает многих читателей, однако слава этого провидца быстро распространилась уже в 1770-х годах — прежде всего, благодаря множеству переводов и конспектов. Они проникли в различные интеллектуальные среды. Иммануил Кант посвятил целый трактат Сведенборгу («Träume eines Geistersehers», 1766, переведенный как «Сны о провидце»). Более того, ни один теософ не оказывал более значительного влияния на литературу, чем он. Большинство других великих теософов не очень ценили Сведенборга, чья христология казалась им подозрительной и в космологии которого оставалось мало места для Природы. Однако «сведенборгизм» вдохновлял некоторые масонские обряды, а в 1787 году даже подстрекал англиканских духовных деятелей к созданию маленькой Церкви, Новой Церкви, которая все еще существует сегодня.

Фридрих Кристоф Этингер (1702-1782, раздел II, 3), швабский лютеранский пастор, философ природы и алхимик, вдохновляемый Бёме и Каббалой, экзегет Сведенборга, от которого, тем не менее, он все же сильно дистанцировался, представляет форму эклектичного, эрудированного эзотеризма. Магия, высшая наука для него — метод познания в поисках связей между земной и небесной физикой. Для него все является «физическим», каким бы «тонким» оно ни было. Нет таких вещей, как чистые духи («Телесность — это завершение [цель] Божьих дел», был одним из его девизов). Практикуя «высшую физику» и постоянную герменевтику (питаемую Каббалой и алхимией), можно найти ключи к знанию об отношениях между Природой и Библией. Среди его основных трудов появился «*Biblisches und emblematisches Wörterbuch*» (1776) и «*Oeffentliches Denckmal der Princessen Antonia*» (1763 г., последний состоит из комментария к «*Turris Antonia*», см. главу 2, раздел III, 3). Через эссе о Каббале Исаака Лурии (глава 2, раздел I, 2), Этингер внес свой вклад в распространение среди немецких пиетистов информации о хасидизме, духовно близком к пиетизму.

В меньшей степени физик и каббалист, Майкл Хан (1758-1819), однако, является великим теософом по линии Бёме. Его сочинения об андрогинии и Софии остаются классикой жанра. Более знаменитый и более популярный автор, испытывавший меньшее влияние Бёме — Карл фон Эккартсгаузен (1752-1803, раздел III, 3), Мюнхен. Его работа (которая включает в себя «*Zahlenlehre der Natur*» [1794] и знаменитую «*Die Wolke über dem Heiligthum*» (1802),

переведенную как «Облако над святилищем») чрезвычайно обширна. Его основные книги, переведенные и переизданные на нескольких языках (многие на русском языке, в частности), на сегодняшний день никогда не прекращали пользоваться популярностью. Кроме того, по стопам Бёме, в первые годы девятнадцатого века Фредерик Р. Зальцман написал теософскую работу на немецком языке, хотя она получила не такую популярность («Es wird alles neu werden», 1802-1810).

«Traité de la Réintégration des êtres» Мартинеса де Паскуалиса (1727-1774, раздел III, 1) — основателя теургического ордена «Élus-Coëns» — один из шедевров современной теософии. Под его влиянием Луи Клод де Сен-Мартен (1743-1803, глава 4, раздел I, 2), который называл себя «Неизвестным философом», составил свои первые две работы: «Des Erreurs et de la vérité» (1775) и «Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers» (1781). Во время пребывания в Страсбурге (1788-1791) он дружил с Фридрихом Р. Зальцманом (см. выше), благодаря которому он открыл для себя Бёме. После этого, под влиянием Бёме он создал другие магистерские труды теософии, в том числе «L'Homme de désir» (1790), «Le Nouvel homme» и «Ecce Homo» (1792), «Le Ministère de l'Homme-Esprit» и «De l'Esprit des choses» (1802).

Сен-Мартен был не просто подражателем Паскуалиса и Бёме; он был важнейшим теософом своего времени, а также одним из главных представителей преромантической литературы во Франции. Его влияние, как прямое, так косвенное, никогда не переставало ощущаться. Он оставил по-

сле себя интересную переписку с масонами из Élus-Coëns, такими как Жан-Батист Виллермо (1730-1824, раздел II, 3, раздел III, 1), а также с более близкими к нему людьми, такими как Антон Кирхбергер (1739-1799).

В этой галерее известных теософов занял свое место и другой швейцарец — Жан-Филипп Дютуа-Мамбрини (1721-1793), автор “Философии божественного” (1793), которую также можно назвать одной из важнейших в данном течении. Наконец, в последние годы века и в эпоху Империи появилась (особенно в Германии) “философия Природы” (натурфилософии), часто сильно связанная с теософией (ниже, раздел III).

3. Иллюминаты

Как упоминалось ранее, иллюминатство — это термин, используемый для обозначения общего направления мысли, процветавшей с 1760-х годов до начала девятнадцатого века. Это направление представлено в основном теософами, теми, кто более или менее связан с ними, и рядом инициатических обществ (ниже, раздел III).

Во-первых, это обаятельный Иоганн Каспар Лафатер (1741-1801). Лютеранский министр в Цюрихе, интересующийся сверхъестественными явлениями, он не брезговал теургией, немного практиковал животный магнетизм и развивал идеи, дополненные натуралистической христологией («Aussichten in Ewigkeit», 1768-1778), но потомки видят в нем видят в нем лишь первого великого современного теоретика физиогномии («Physiognomische Fragmente», 1775-1778). Вероятно, немногие немецкоговорящие мыслители,

такие как Лютер, поддерживали такую же монументальную переписку, как он.

Иоганн Генрих Юнг-Штилинг (1740-1817, раздел III, 3) напоминал его по величине переписки и исследований «метапсихических» феноменов («*Theorie der Geisterkunde*», 1807). Связь с духовным миром была также ключевым моментом для Жана Фредерика Оберлена (1740-1826), протестантского министра в Штайнтале (Эльзас). В России, Иван Владимирович Лопухин (1775-1815, раздел III, 1) написал короткую работу, которая имела долговременный успех: «*Quelques traits de l'Église intérieure*» («некоторые особенности внутренней церкви»), написаны на русском языке в 1791, изданы на французском в 1798, несколько раз переводились и переиздавались. Методики молитвы, описанные в ней, близки к исихазму. Этот выдающийся деятель русского масонства перевел на свой язык и опубликовал тексты Бёме, Сведенборга, Эккартсгаузена и Юнг-Штилинга.

Кроме этих движений христианской духовности, иллюминатство включало другие фигуры, нео-языческого направления. Антуан Фабр д'Оливе написал «*La Langue hebraïque restituée*» (1810, опубликовано в 1816-1817, раздел II, 4) не из христианского рвения, а скорее от озабоченности поиском происхождения языка. Его «*Vers dorés de Pythagore*» (1813) пытается продемонстрировать существование утраченной, но универсальной Традиции. Менее философским и, в основном, энциклопедическим, является большой обзор, проведенный Антуаном Куртом де Жебеленом, «*Le Monde primitif*» (1773-1784) — одна из пер-

вых попыток проникнуть в изучение различных известных традиций; это похоже на то, что позже называться «примордиальной Традицией» (глава 5, раздел II, 1, 2). Более того, египтофильская тенденция того времени вдохновляла множество дискурсов и практик, наполненных инициатическими элементами: от романа аббата Террассона («Sethos», 1731) до «Nouvelles recherches sur l'origine et la destination des pyramides d'Egypte» (1812 г.) А.П.Ж. де Висме, в том числе «Египетское масонство» (раздел III, 2), «Волшебная флейта» (опера Моцарта, 1791) и «Kostis Reise» (1795, короткий роман Экартсхаузена).

II. От искусства чтения до искусства тонких материй

1. Целостность оккультных наук

Благодаря некоторым научным трактатам, интерес к христианской Каббале еще не полностью угас во второй половине века. Таким образом, инициированный христианским каббалистом Христианом Фенде и еврейским каббалистом Коппелем Хехтом, Отингер (раздел I, 2) написал свой знаменитый «Lehrtafel» («Поучительная табличка», 1763) — интерпретацию алтаря, расписанного в предыдущем столетии и хранящегося в церкви Bad Teinach (глава 2, раздел III, 3). Пифагорейство и герметизм без прерываний продолжали свой путь (в то время появились многие неопифагорейские работы, такие как «Les Voyages de Pythagore en Egypte», Сильван Марешаль, 1799; и новый немецкий перевод «Pimander», 1781).

Среди менее подкованной в науке публики салонов и уличных уголков, эпоха иллюминатов благоприятствовала карьере персонажа, знающего, как использовать интерес к чудесному — например, графа Сен-Жермена (?-1784) и Жозефа Бальзамо (псевдоним Калиостро (1743[?]-1795, раздел II, 2). Силы, которые приписывают им доверчивые современники, отражают общий вкус к так называемым оккультным наукам, о чем свидетельствуют издания книг популярной магии (например, Альберт Великий и Малый Альберт), жаркие дебаты о вампиризме (особенно с 1732 года до издания «*Traité sur les apparitions*» [1746] в Dom Calmet) и колдовстве. Примечателен также широко распространенный тогда интерес к механизмам и развлекательным экспериментам в физике.

Харизматичный и сбивающий с толку персонаж довольно хорошо воплощает различные формы этого состояния ума накануне революции. Это был француз Жан-Батист Аллиетт (также известный как Эттейла), шарлатана, теософа и алхимик («*Les Sept Nuances de l'oeuvre philosophique*», 1786). Одно из его притязаний на славу состоит в том, что он был практически первым, кто распространил идею о том, что карты Таро, так называемая Марсельская колода, пришли из древнего Египта и содержат великие тайны.

Чуть позже, вслед за «*De Occulta philosophia*» Агриппы (глава 2, раздел I, 1, глава 2, раздел III, 1), сборник, которому был предназначен большой успех, предвосхитил публикации оккультного движения, поток которых начался в середине девятнадцатого века. Это «*Mag*» (1801) Фрэнсиса Баррета (помимо которого мы также можем привести Карла

Джозефа Уиндишмана, автора книги «Untersuchungen über Astrologie», «Alchemie und Magie», 1813).

Музыка была предметом эзотерических спекуляций, не в последнюю очередь в отношении синестезии: визуальный клавикорд или «цветное фортепиано» (он отображал цвета, которые, как предполагается, были в гармонии с нотами) был описан, в частности, иезуитом Луи-Бертраном Кастелем около 1740 года, а затем более подробно Эккартсхаузен (раздел I, 2, раздел III, 3) в его «Aufschlüsse zur Magie» (1788). Но Сен-Мартен (раздел I, 2) был, пожалуй, единственным в этом столетии, кто полностью интегрировал рассуждения о музыке в теософский дискурс (особенно в «Des Erreurs et de la Vérité», 1775 и «De l'Esprit des choses», 1802). Однако в этой области также появились А. П. Ж. де Висме (Essai sur l'homme, ou l'homme microcosme, 1805) и Антуан Фабр д'Оливе со своими первыми исследованиями (раздел I, 3). Наконец, это был период интенсивной деятельности «просвещенных» пророков: Сюзетт Лабрусс и Кэтрин Теот в революционной Франции; в канун империи, мадемуазель Ленорман; в Англии, Ричард Бразерс; в Германии Томас Поэшль, и многие другие во всем мире.

2. Алхимия, теневая сторона Просвещения и свет мифологии

Прогресс химии, которая окончательно приобрела свой статус научной дисциплины, уже ознаменовал непоправимый спад оперативной алхимии. Однако интерес оставался оживленным, а литература изобиловала даже после публикации работ Лавуазье. В «Энциклопедии Дидро» статьи

«Алхимия» и «Алхимик» Малуана не были свидетельством враждебности по отношению к этой «науке». Это связано с тем, что ученые считали ее плохо изученной областью исследования. Простые люди видели в ней источник непосредственного богатства, безусловные рационалисты — практику шарлатанов, а для части общества это был один из аспектов чудесного. Это касалось, в частности, изготовления материального золота (алхимия, называемая оперативной), но, как и в предыдущие времена, не всегда легко различить «оперативную» и «духовную» алхимию — последняя часто рассматривалась как форма возвышенного знания. Относительно все еще значительного производства сборников (правда, традиция делать прекрасные иллюстрации, к сожалению, исчезла), выделим три аспекта, первые две из которых были развитием того, что мы упоминали выше (глава 2, раздел III, 2), но приняли новые формы.

Первый аспект заключается в том, что компиляции трактатов продолжали быть в моде. В то время как антология Жан-Жака Манге (глава 3, раздел III, 2) была на латыни, теперь на немецком языке появилась «*Deutsches Theatrum Chemicum*» (1728) Фридриха Рот-Шольца, «*Neue Alchymistische Bibliothek*» (1772) Ф. Дж. В. Шредера, и другие им подобные. В результате был вызван общественный спрос на историографические презентации: так были опубликованы «*Bibliotheca chemica*» (1727) Рот-Шольца, «*Histoire de la philosophie hermétique*» (1742 г.) Николаса Лэнгле-дюфренуа, «*Dictionnaire mytho-hermétique*» (1758) бенедиктинца Антуана Джозефа Пернети (раздел III, 2).

Второй аспект характеризуется (как ранее, глава 2, раз-

дел III, 2) тенденцией давать алхимическое прочтение историям греческой и египетской мифологии. Это было достигнуто за счет сокращения античных историй и «сказок» до аллегорического дискурса, единственной целью которого было зашифрованное описание процедур трансмутации (типичными в этом отношении являются «*Fables égyptiennes et grecques dévoilées*», 1758, Антуан Пернети). В качестве альтернативы, это достигалось путем интерпретации этой мифологии на нескольких уровнях, в нередукционистской манере, применяя герменевтику теософского типа (так поступал Герман Фиктульд, «*Aureum Vellus*», 1749; Э. Наскагор, «*Aureum Vellus*», оба на немецком; так и снова Ансельмо Каэтано, «*Еппоеа*», 1732-1733, на португальском).

Третий аспект алхимии во времена Просвещения — ее туманное, но очевидное присутствие среди ученых и натурфилософов, в той или иной степени последователей Парацельса, таких как Иоганн Юнкер («*Conspectus chemiae theoretico-practicae*», 1730) и, позднее, конечно же, Этингер. Эта характеристика предвосхитила натурфилософию эпохи Романтизма (раздел IV, 1, 2).

3. Животный магнетизм

Согласно одной из самых распространенных идей алхимической мысли, материя содержит свет или невидимый огонь, природа которого принадлежит Слову, создавшему Свет в первый день Творения. Этот огненный принцип, находясь между естественным и экстрасенсорным, также занимает важное место во многих космологических дискурсах Запада. Он послужил толкованию платонической идеи о

Мировой Душе и проявился в бесчисленном разнообразии тем и мотивов. Распространенная в восемнадцатом веке тенденция к смешению экспериментальных исследований и теоретической мысли благоприятствовала развитию этого принципа в новых формах. В семнадцатом веке Рудольф Геккель и Афанасий Кирхер (глава 2, раздел I, 1) страстно интересовались явлениями магнитного и электрического характера. Во времена Просвещения некоторые философы природы, близкие к Этингеру (раздел I, 2), разработали «теологию электричества». Это были, в частности, Дж. Л. Фрикер, Г. Ф. Рёслер, Прокоп Дивиш («*Theorie der meterologischen Elektrizität*», 1765). Их спекуляции были одеты в свет религиозности, однако работы швабского доктора Франца Антона Месмера (1734-1815) не были — он был материалистом. Однако месмеризм вскоре стал источником вдохновения для большинства представителей эзотерических течений того времени. Еще в 1766 году в своем докторском тезисе «*De influx planetarum in corpus humanum*» Месмер постулировал существование невидимой жидкости, распространяющейся повсюду. Это могло служить инструментом взаимного влияния, посредством которого небесные тела взаимодействуют между собой, Землей и живыми телами. Выражение «животный магнетизм» обычно используется для обозначения этой теории и связанных с ней практик.

Сначала заботясь о своих пациентах с помощью магнитов (процедура, которую позже возобновил Жан-Мартен Шарко), затем, затем через прикладывание рук, он разработал терапию, состоявшую в том, что люди сидели рядом

друг с другом вокруг ванны — знаменитый бакет, содержащий воду, железо и песок. Люди соприкасались с ванной с помощью железных стержней или веревок и, таким образом, образовывали «цепь», чтобы передавать в тела больных больных «магнетизм» здоровых субъектов. Появившись в Париже в 1778 году, Месмер пользовался там большим успехом, но также выступал против непонимания официальной медицины. Николя Бергассе предпринял попытку разработать доктрину магнетизма («Thoror du monde et des êtres organisés», 1784), и она не теряла своего влияния в течение многих десятилетий.

Будучи убежденным материалистом, Месмер придал своей деятельности «инициатический» характер, создав в 1783 году «Общество гармонии», некоторые символы которого были вдохновлены масонским стилем. Так, в 1785 году он писал, что «мы наделены внутренним смыслом, который находится во взаимосвязи с целокупностью всей вселенной» — идея, которая не раз еще будет повторена в рамках различных движений, с которыми мы имеем дело. Тем более, что понятие «внутреннего смысла», широко распространенное в тот период, предполагало различные значения. В то время как, согласно Канту, это понятие напоминает обнищание, в случае Месмера оно может означать, напротив, развертывание возможностей нашего существа. Во всяком случае, распространяясь далеко не в той специфической форме, которую Месмер пытался ему придать, животный магнетизм вскоре применялся в нескольких направлениях.

Примечательно, что в то время как Месмер задумал практику в первую очередь для терапевтической цели, еще в

1784 году во Франции, маркиз Арман-Мари-Жак де Шансанэ де Пюисегюр (1727-1807), который «магнетизировал» своих подданных, отправляя их в состояние сознания, близкое ко сну, считал, что обнаружил возможность невербального контроля, осуществляемого магнетизером. Он был одним из первых, кто отверг материальные опоры, используемые Месмером (такие как магниты, ванны и т. д.) как несущественные. Он также был одним из первых в истории животного магнетизма, кто попытался показать, что «магнетизированный» человек может иногда быть способен к «ясновидению», то есть видеть объекты, которые скрыты или расположены в отдаленных местах, предсказывать будущее, диагностировать болезни, указывать способы их излечения и т. д. Таким образом, открытый «паранормальному», животный магнетизм может даже рассматриваться многими как средство установления контактов с внешним миром; например, так считали Жан-Батист Уильермос в Лионе, а также некоторые из главных представителей натурфилософии в Германии (глава 4, раздел I, 3). Вспомним также, что животный магнетизм был не просто модой или отдельным эпизодом, а представлял собой важнейшую культурную тенденцию в сумерках Просвещения, в романтической мысли в широком смысле и в истории динамической психиатрии до времен Зигмунда Фрейда включительно.

III. ВЕК ПОСВЯЩЕНИЙ

1. Строгий Обряд и Исправленный Шотландский Обряд

Из тематического корпуса эзотерических течений были заимствованы в первую очередь Высшие Градусы определенных обрядов. Прежде чем пересмотреть принципы этих ритуалов, ознакомимся сначала с двумя из самых известных. Первый, называемый Строгий Обряд (Strict Observance), созданный бароном Карлом фон Хундом в 1750 году, является прямым потомком (по крайней мере, по его утверждению,) Ордена Храма, разрушенного Филиппом IV. Строгий Обряд оставался самым важным масонским обрядом в Германии около тридцати лет. Вторым был Исправленный Шотландский Обряд (Rectified Scottish Rite), который включал так называемый Орден рыцарей-бенефициаров Святого города (Chevaliers Bienfasants de la Cité Sainte [CBCS] — от названия шестого градуса ИШО). Этот обряд, верховным архитектором которого был теософ из Ли-

она Жан-Батиста Уильермос (раздел I, 2, раздел III, 1), не носил теургического характера, хотя он был вдохновлен орденом Élus-Coëns, основанным во Франции некоторое время около 1754 года теософом Мартинесом де Паскуалисом (глава 3, раздел I, 2).

В конце 1770-х годов двое важнейших представителей Строгого Обряда, Герцог Фердинанд фон Брауншвейгский и принц Карл Гессен-Кассельский, решили собрать представителей европейского масонства в великой масонской конвенции, отвечающей за размышление о происхождении, природе и причине существования этого Ордена. Фердинанд разослал послания различным деятелям (Жозеф де Местр, посвященный в Исправленный Шотландский Обряд, ответил своим знаменитым «Mémoire» 1780 года). Конвенция встретила в Вильгельмсбаде в июле-августе 1782. Там миф о причастности к наследию тамплиеров был отброшен, а направление, представленное Исправленным Шотландским Обрядом, стало объектом глобального признания.

Эта Конвенция была важным событием той эпохи, так как там можно наблюдать конфронтацию двух категорий масонов. Некоторые были склонны к различным формам «эзотеризма»; другие вместо этого стойко придерживались философии Просвещения. Под именем «Мартинизм» (от имени Сен-Мартена и де Паскуалиса) Исправленный Шотландский Ритуал быстро завоевал позиции в России, куда также проникло Розенкрейцство (см. внизу, 2) и где масоны Лопухин (раздел I, 3) и Николай Иванович Нови-

ков выделялись как два главных представителя этой ориентации.

2. Другие масонские и парамасонские системы

Давайте, однако, различать, с одной стороны, христианские обряды (частью которых являются СО и ИШО) средневекового «рыцарского» типа, ориентированные на Восток — на Святую Землю и Иерусалим; и, с другой стороны, неоязыческие или «египетские» обряды. Граница между ними, впрочем, была довольно размытой, и порой один и тот же человек мог быть одновременно членом нескольких из этих обрядов. Орден, называющий себя «Розенкрейцерами», образованный в 1770-х годах в Германии, объединил свои Ложы или «Круги» в 1777 году, получив название «Gold- und Rosenkreutzer Älteren Systems» (Золотые Розенкрейцеры Древней Системы), а также учредив девятью Градусов, перекликающихся с алхимической символикой. С приходом (1786) нового короля Пруссии Фридриха Вильгельма II, который принял посвящение в этот Орден, последний, не будучи теперь запрещенным во многих местах, вступил в окончательный период застоя. Усилиями этого Ордена, увидели свет ряд текстов — например, «Geheime Figuren der Rosenkreutzer», 1785-1788, сборник эмблем и текстов, которые часто воспроизводятся и интерпретируются).

Пернети (раздел II, 2), возможно, знал Золотых розенкрейцеров в Берлине, где он оказался с 1767 по 1782 год в должности куратора Королевской библиотеки Фридриха II.

Он покинул этот город в 1783 году и отправился в Авиньон, установив недалеко от него свое (немасонское) общество, известное как Иллюминаты д'Авиньона, и занимался провидческими практиками вопрошания «Sainte Parole» («Священного Слова»), своего рода ипостась Высшего Разума. Польский с Тароста Тадеуш Лешиц Грабьянка, член этого общества, создал в этом городе диссидентскую группу под названием «Новый Израиль», руководителем которой был Оттавио Капелли, садовник, который, как считается, получал сообщения от архангела Рафаэля. Революционный переворот рассеял иллюминатов д'Авиньона, в рядах которых были многие известные личности Европы.

Приведем одиннадцать других инициативных обществ христианского характера. Шведский Обряд был основан в 1750 году Карлом Фридрихом Эклефом. «The Ordre de l'Étoile Flamboyante» был основан Теодором Анри де Чуди (1766). Обряд Иоганна Вильгельма Зиннендорфа (1770) был вдохновлен шведским обрядом. Клерикат (Clericate) был создан Иоганном Августом Старком в 1767 году. Общество Филалета появилось в 1773 году; одним из главных членов этого Общества, которое, вероятно, было первым институтом исследований масонства, был Чарльз Пьер Савалетт де Ланж. В Париже в 1785 и 1787 годах он организовал две международные межобщинные конвенции, предназначенные для того, чтобы собрать все возможные документы и архивы вместе с целью обнаружения или открытия истинных принципов, на которых должно основываться масонство. «Братья Креста» — обряд, основанный Кристианом Хейнрихом Хаугвицем в 1777 году. Азиатские

братья, в Австрии и на юге Германии, было творением Ганса Генриха фон Эккера и Экхоффена в 1781 году. Франсуа Мари Чеддебьен д'Арфиссан и его отец основали «Первобытный обряд филадельфийцев» в 1780 году. Теософы-иллюминаты Сведенборгского типа, влиятельные в Англии и в Соединенных Штатах, основали свой обряд в 1783 году под влиянием Бенедикта Шастанье. Древний и Принятый Шотландский Обряд (Ancient and Accepted Scottish Rite) появился во Франции около 1801 года. Орден Востока был основан в 1804 году и был организован в 1806 году Бернардом Раймондом Фабре-Палапра под наименованием Йоханнитской Основной Церкви Христиан, что является организацией нео-тамплиеров. Вместе с тремя системами, приведенными в предыдущем разделе, насчитывается четырнадцать обрядов.

Что касается «неоязыческих» обрядов, «египетского» характера по большей части, они были главным образом следующими: «Африканские зодчие», создание Фридриха фон Кёппена в 1767 году; «Египетский обряд», созданный Калиостро (раздел II, 1), основанный в 1784; в начале Французской империи в Италии появился обряд Мизраим (хотя и не очень «египетский» по характеру), который был импортирован во Францию братьями Бедаррид, а затем в 1815 году появился «Обряд Мемфиса», следуя за «Магами Мемфиса», существующими с конца восемнадцатого века — последние намекают на близость с Гермесом Трисмегистом. Но этот список из девятнадцати обрядов не претендует на полноту.

3. Инициация в искусстве

В восемнадцатом веке вышло множество произведений фантастики, изобилующих мистикой. Сначала это были французский перевод «Арабских ночей» («Les Mille et une Nuits») Антуана Галана (1704), переиздания и переводы графа де Габалиса (глава 2, раздел III, 3) и сборники внушительных размеров, таких как «Voyages imaginaires» (см., в частности, том XIV, «Relation du Monde de Mercure»). Затем плодотворные отношения были установлены между иллюминатами и литературой восемнадцатого века. В «Le Diable amoureux» (1772) Жака Казотта (известный иллюминат) можно обнаружить один из непосредственных истоков того типа прозы, который станет популярным в середине девятнадцатого века, и будет известен как классический «фантастический» жанр в литературе художественной литературы.

В период иллюминатства произведения иногда бывали юмористическими (де Муи, «Lamekis», 1737) или пародийными (Ф.Х. Фон Гиппель, «Kruezung und Querzüge», 1793); иногда более серьезными, особенно начиная с последних десяти лет восемнадцатого века в Германии; это такие романисты как Жан Поль («Die Unsichtbare Loge», 1793), Иоганн Хайнрих Юнг-Стилинг («Heimweh», 1794, раздел I, 3), Экартсхаузен («Kostis Reise», 1795, раздел I, 2), Сен-Мартен («Le Crocodile», 1799), Новалис («Генрих фон Оффтердинген» и «Die Lehrlinge zu Sais», 1802), Эрнст Теодор Амадеус Хоффманн («Der golden Topf», 1813) и даже Гёте (см. сказку «Das Märchen», 1795 [пере-

ведено на английский язык под названием «Зеленая змея и прекрасная лилия»]; его стихотворение «Das Geheimnisse», 1785, некоторые отрывки в первой части «Фауста»).

Опера «Моцарт» «Волшебная флейта» (1791) и драма Захарии Вернера «Die Söhne des Thals» (1802-1804) остаются двумя самыми известными работами в области исполнительского искусства. Уильям Блейк, поэт, гравёр, бард творческого воображения («The Marriage of Heaven and Earth», 1793 г., «Visions of the Daughter of Albion», 1793 г.), трансмутировал вклады многих течений, включая swedenборгизм, в алхимической печи своего гения. Можно также привести многих других английских авторов, таких как Джеймс Томсон, из которых «The Seasons» (1726-1730) показали глубокие оттенки герметизма. Более, чем все другие художники немецкого романтизма, близок к теософии был Филипп Отто Рунге (глава 2, раздел I, 5), особенно к Бёме (см. его картину «Утро», 1808). Наконец, в Италии мы обязаны принцу Раймондо де Сангро, от которого Калиостро получил учения, удивительный «Hermetic monument», сохранившийся в часовне Сан-Северо в Неаполе.

4

ОТ РОМАНТИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ДО ОККУЛЬТНЫХ ПРОГРАММ

I. Эпоха Натурфилософии и Великого Синтеза

1. Натурфилософия в эпоху Романтизма (1790-1847)

В последнее десятилетие восемнадцатого века появился новый способ приближения к изучению Природы, который длился около пятидесяти лет и с тех пор почти не проявлялся. Это Натурфилософия — примечательная часть немецкого романтизма в самом широком смысле. У нескольких его представителей он принимает тот вид, который связывает его непосредственно с теософским течением. В наиболее общей форме Фридрих В. Дж. Фон Шеллинг описывает его как попытку подчеркнуть то, что христианство всегда

подавляло — а именно, Природу.

Три фактора способствовали этому рассвету. Во-первых, настойчивое присутствие идеи магии среди химиков-физиков, таких как Отингер (глава 3, раздел I, 2). Второй фактор — влияние некоторых философов: французский натурализм (Жорж Луис де Буффон, Жан Ле Ронд д'Аламбер), рассуждающий о жизни материи; Иммануил Кант, который, казалось, видел во вселенной продукт воображения, синтезирующей и спонтанной активности ума; Бенедикт Спиноза, который обнаружил, что Природа есть нечто духовное и что весь конечный мир исходит из Духа, будучи концентрированной энергией. Третий фактор — это атмосфера, присущая предромантическому периоду, который имеет тягу к животному магнетизму, гальванизму, электричеству (эксперименты Гальвани в 1789 году, батарея Вольта в 1800 году) и во время которого были опубликованы смелые синтезы, разработанные великими культурфилософами, такими как Иоганн Готфрид Гердер.

Натурфилософию характеризуют три фундаментальных принципа:

1. «Идентичность» Духа и Природы, рассматриваемых как два семени одного общего корня. Природа опирается на духовный принцип: Дух обитает в ней, говорит через неё (*natura naturans* скрыта за *natura naturata*), и у нее есть история: она, как и Дух, участвует в процессе весьма драматического характера.
2. Природа — это живая сеть соответствий, которая должна быть расшифрована и интегрирована в целостное мировоззрение. Она полна символических

смыслов, и её истинное значение открывается лишь при эмпирическом исследовании. Следовательно, тщательное экспериментирование — это не более чем необходимый первый шаг к всеобъемлющему, целостному знанию как видимых, так и невидимых процессов.

3. Натурфилософия многопрофильна по определению. Ее представители — специалисты в разных областях (химии, физики, врачи, геологи и инженеры), но их мышление совершает эклектический синтез, стремящийся охватить полиморфную вселенную во всей ее сложности, составленную из разных уровней реальности. Разделение природы на строго разные предметы здесь уступает место попытке охватить Целое, одушевлённые динамическими полярностями.

Эти три характеристики подразумевают, что знание Природы и знание себя должны идти бок о бок, что научный факт должен восприниматься как знак, что знаки соответствуют друг другу, а концепции, заимствованные из химии, переносятся на астрономию или человеческие чувства. Неудивительно, что животный магнетизм (см. ниже, раздел I, 3) в этом философском контексте является предметом особого интереса.

Главным вкладом Натурфилософии в науку девятнадцатого века было открытие бессознательного — в частности, в работах Готтхильфа Хейнриха фон Шуберта («Die Symbolik des Traums», 1814). В самом Романтизме, по сути, психоанализ имеет глубокие корни, которые начали развиваться благодаря Эдуарду фон Хартманну («Philosophie

des Unbewussten», 1869). В этом контексте, благодаря Самуэлю Ганеману также появилась современная гомеопатия. Кроме того, неудивительно, что христианская теософия с ее свойствами (глава 2, раздел II, 2) вдохновила многих натурфилософов.

Фундаментальный миф, лежащий в основе ряда их дискурсов — это «Искупленный Искупитель»; другими словами, теософско-романтический рассказ о захваченном Свете, плененном, но способном быть пробужденным («искупленным») другим Светом, который остался свободным. Отсюда происходит частое использование двух терминов — «свет» и «тяжесть» (Licht и Schwere) в таких дискурсах — скорее «гравитация», нежели «тьма» — последнее понимается как нечто, из-за чего первобытные энергии были поглощены, но откуда они, как правило, вновь появляются. Здесь связь с алхимией очевидна. Как недавно упомянул историк философии Жан-Луи Вийяр-Барон, натурфилософия является «искуплением Природы через мысль человечества, которая реинтегрирует ее в Абсолют».

2. Основные представители данного течения

Католик Франц фон Баадер (1765-1841), врач, горный инженер и профессор философии Мюнхенского университета в значительной степени способствовал возникновению натурфилософии в германских странах. В этом отношении, упомянем два его эссе: «Beiträge zur Elementarphysiologie» (1797) и «Ueber das pythagoräische Quadrat in der Natur» (1798). В том же ключе упомянем Фридриха фон Шеллинга (1775-1854) с его «Von der Weltseele» (1798) и Карла

Августа фон Эшенмайера (1758-1862, раздел I, 3) с его «Sätze aus der Naturmetaphysik» (1797).

В истории философии Баадер известен сильной напряженностью между ним и Шеллингом, а также Гегелем (1770-1831), будучи столь же далеким от «натурализма» первого, как от «идеализма» последнего. Прежде всего, он является важнейшим христианским теософом девятнадцатого века. Этот «*Böhmius redivivus*», как его называли, занимает своё место среди великих герменевтов Бёме и Сен-Мартена, одновременно привнося собственную мысль в христианскую теософию. Он продолжает развивать основные близкие двум упомянутым теософам темы (София, онтологическую андрогинность человечества, небесные объекты, последовательные падения, любовь и т.д.) и переосмысливает их в собственной манере, интегрируя с ними науку своего времени, делая особый упор на животный магнетизм. Несмотря на отсутствие пророческих интонаций, столь характерных для теософов эпохи барокко (и все еще звучащих у Сен-Мартена), философский язык Баадера, тем не менее, проникнут ослепительными прозрениями (см., например, одну из его самых вдохновенных работ: «*Fermenta cognitionis*», 1822-1825; французский перевод опубликован в 1985 году). Кроме того, Баадер, вместе с Юлией фон Крюденер, был одним из непосредственных вдохновителей первоначального проекта Священного союза, в период, когда царь Александр I склонялся к определенным формам мистики, и его голос звучал в либеральной католической среде Европы.

Укажем (в алфавитном порядке) некоторых других натурфилософов, чья мысль более или менее связана с теосо-

фией или, по крайней мере, движется в пансофическом направлении:

Иосиф Эннемосер (1787-1854; «Der Magnetismus in Verhältnis zur Natur und Religion», 1842); Йозеф фон Гёррес (1776-1848, «Aphorismen», 1802, раздел I, 4, раздел II, 1); Юстинус Кернер (1786-1852; «Eine Erscheinung aus dem Nachtgebiete der Natur», 1836); Иоганн Фридрих фон Мейер (1772-1849 гг., особенно его статьи, опубликованные в «Blätter für höhere Wahrheit», 1818-1832); Novalis (псевдоним Фридриха фон Гарденберга, 1772-1801; «Das Allgemeine Brouillon» 1798-1799); Ганс Христиан Эрстед (1777-1851; «Der Geist der Natur», 1850-1851); Готтхильф Генрих фон Шуберт (1780-1860; «Ansichten über die Nachtseite der Naturwissenschaft», 1808); Иоганн Вильгельм Риттер (1776-1810; «Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers», 1810); Хенрик Стеффенс (1773-1845; «Grundzüge der philischen Naturwissenschaften», 1806); Игнац Тракслер (1780-1866, «Über das Leben und sein Problem», 1806); и Иоганн Яков Вагнер (1766-1834, «Organon der menschlichen Erkenntnis», 1830).

Густав Теодор Фехнер (1801-1887, «Zend Avesta», 1851, раздел I, 4) и Карл Густав Карус (1789-1869; «Psyche», 1848; «Natur und Idee», 1862) продолжают это движение, уже начавшее ослабевать. Отметим, что Иоганн Вольфганг фон Гёте (1749-1832) не имеет никакой реальной связи с ним, за исключением, возможно, некоторых его научных работ, таких как «Über die Spiraltendenz» (1831) и его очерки о метаморфозе растений и о цвете («Zur Farbenlehre», 1810).

Несмотря на это, движение не ограничивается герман-

ским миром. Часть работы Сен-Мартена (глава 3, раздел I, 2) может быть связана с ней; в частности, его работа «De l'Esprit des choses», 1802); из англоязычной среды приведем Уильяма Пейли (1743-1805; «Natural Theology», 1892), а также сэра Хамфри Дэви (1778-1829, «Consolations in Travel», 1830).

3. Натурфилософия и животный магнетизм

Одна из многочисленных публикаций Юстина Кернера о животном магнетизме - его знаменитая работа «Die Seherin von Prevorst» (1829, переведено как «Ясновидящая из Префорста», 1855). Это рассказ о видениях молодой женщины Фредерики Гауффе, которую он «магнетизировал» в течение нескольких месяцев. Во время своих трансов она говорила о запредельных мирах, к которым это состояние дало ей доступ. Адольф Карл Август фон Эшенмайер, один из основателей журнала «Archiv für den thierischen Magnetismus» (1817-1826, раздел I, 2), прокомментировал видения этой женщины и других людей, подвергшихся магнетизму. Он написал несколько работ и эссе в этой области; его «Mysterien des inneren Lebens» (1830) — одна из самых интересных публикаций эпохи интереса к ясновидению, вызванному животным магнетизмом. Эшенмайер, Кернер и многие другие (включая Баадера) считали, что магнетический экстаз позволяет субъекту на несколько мгновений войти в состояние, в котором мы пребывали до первоначального падения. Они также полагали, что они могут открыть многие элементы природы в описаниях путешествий, совершаемых через небесные сферы («мир воображения», по выражению Анри

Корбена [глава 5, раздел I, 2]), подтверждая тем самым подлинность видений. Например, теософы XVII века, такие как Бёме, Гихтель, Лид или Пордидж (глава 2, раздел II, 2), были удостоены подобными видениями, не прибегая к животному магнетизму (который еще не был обнаружен).

Во Франции Мари-Тереза Матье, под воздействием магнетизма Г. П. Билота в 1820-х годах, вступила в контакт со своим ангелом-хранителем. В своей книге «*Arcanes de la vie future dévoilée*» (1848-1860, три тома [Небесный Телеграф, или Секреты Грядущей Жизни, 1851]) магнетизер Луи-Альфонс Каагне (1805-1885) приводит описания небесных пространств, через которые путешествовали его пациенты — Бруно Бине и Адель Маджино. Самый известный случай магнетизма в Соединенных Штатах произошел в 1843 году в штате Нью-Йорк, когда Эндрю Джексон Дэвис (1826-1810), впервые испытав магнетизм, был сразу же удостоен видениями и откровениями, полученными в ходе его прогулок в других мирах; позднее он подробно рассказал об этом в «Волшебном посохе» (1857). Эта книга, наряду с его первой работой, «Принципы Природы: Ее Божественные Откровения» (1847), внесла большой вклад в его славу.

Животный магнетизм, очевидно, был достоянием не только натурфилософов, будучи набором практик и дискурсов, широко распространенных в западном мире в течение этого периода. Таким образом, он вошел в общую массу идей, из которых многие черпали свои взгляды на мироустройство.

4. Эзотеризм на границе натурфилософии (1815-1857)

В Германии этого периода появились переводы книг Сен-Мартена (Г. Х. фон Шуберт [выше, 3], автор одного из них). Теософ из Франкфурта Иоганн Фридрих фон Майер (см. выше, 3) — первый переводчик «Сефер Йецира» на немецкий язык (глава 1, раздел III, 1) и автор нового немецкого перевода Библии, затрагивал почти все науки, известные как «оккультные». Его обзор «*Blätter für höhere Wahrheit*» («Страницы Высшей Истины», 1818-1832, см. выше, раздел III, 1) — один из самых интересных документов того времени на эту тему. В Германии снова появились три произведения, в которых была описана история «магии»: «*Geschichte der Magie*» (1822) Иосифа Эннемосера, «*Zauberbibliothek*» (1821-1826) Георга Конрада Хорста и последняя часть «*Christliche Mystik*» (1836-1842) Йозефа Гёрреса (раздел I, 2, раздел II, 1). Во Франции Антуан Фабр д'Оливе (глава 3, раздел I, 3) занимался исследованиями языческого характера; его «*Histoire philosophique du genre humain*» (1822-1824), огромная фреска с амбициозной целью, будет высоко цениться «оккультистами» конца века. Книга Фердинанда Дэвиса, «*Tableau des sciences occultes*» (1830) и первые труды Каагнетита (раздел I, 3) уже являются предпосылкой того, что станет оккультным течением во времена Элифаса Леви (раздел II, 2). После «*Philosophie de l'infini*» (1814) и «*Messianisme*» (1831-1839) поляка Юзефа Вронски (раздел II, 2) не было недостатка исследователей универсальных ключей, таких как «*Studien über Anarchie*

und Hierarchie des Wissens» Джованни Малфатти ди Монтереджо. Пьер-Симон Балланш, будучи одновременно консервативным и близким к социалистским утопиям, под влиянием движения иллюминатов занимает достойное место в картине политической философии своего периода («Essais de palingénésie sociale», 1827; *La Vision d'Hébal*, 1831). Аббат Поль Франсуа Гаспар Лакурия, автор «*Harmonies de l'Être exprimées par les nombres*» (1847), нашел в теософии ключ к музыке и арифмологии. Гортензий Фламель (который, возможно, на самом деле был Элифасом Леви), автор книги *Harmonies de l'Être exprimées par les nombres* (1842), пытался объединить фурьеризм и герметизм.

Одним из представителей шведской теософии был Жан-Жак Бернард, который в своей работе «*Opuscules théosophiques*» (1822) пытался примирить теософии Сен-Мартена и Сведенборга. Эдуард Рише и, особенно, Жак Ф. Э. ле Бой де Гуэй активно пропагандировали учения того же Сведенборга. Мессианизм, введенный во Франции поляками Адамом Мицкевичем и Андре Товянки в 1840-х годах, сильно повлиял на Элифаса Леви (раздел II, 2). Заметим, наконец, что в течение этого периода, простирающегося до 1847 года, алхимическое искусство кажется отжившим, несмотря на появление — по крайней мере, во Франции — «*Hermès dévoilé*» (1832) авторства Килиани (маленькая книга, имевшая длительный успех) и «*Cours de philosophie hermétique*» (1843), подписанная Камбриелем.

Отношения между эзотерическими течениями и самыми причудливыми социалистическими утопиями были неоднозначными: например, у Альфонса Эскироса («*De la*

Vie future du point de vue socialiste», 1850) или в друидизме Жана Рейно («Terre et Ciel», 1854). Эти предметы явно переплетаются у Чарльза Фурье в «Ariosto of the utopians», не столько по содержанию, сколько по стилю дискурса (см. его «Théorie des quatre mouvements», 1807). Его описания иногда имеют некоторое сходство с некоторыми визионерскими рассказами Сведенборга, непроизвольной пародией которых они иногда кажутся.

После 1848 года, даже более, чем прежде, сведенборгизм был отмечен гуманизмом: например, в просвещенном социализме Луи Лукаса («Une Révolution dans la musique», 1849), Жана-Мари Рагон де Беттиньи («Orthodoxie maçonnique and Maçonnerie occulte», 1853) или Анри Деллаге («Le Monde occulte», 1851). Также, два значительных эссе о алхимии этих лет остаются великой классикой в глазах многих адептов этой «традиционной науки»: «Знаменательное исследование Герметической тайны» (1850) Мэри Энн Этвуд; и «Алхимия и алхимики» (1857) Итана Аллена Хичкока.

Эти годы были также отмечены прекрасной книгой Фредерика Портала, «Les Couleurs symboliques» (1857), «Zend-Avesta» (1851) Густава Теодора Фехнера (раздел I, 2) и первой большой антологией текстов христианской теософии («Stimmen aus dem Heiligthum der christlichen Theosophie», 1851), собранным и отредактированным Юлием Хамбергером, близким учеником Баадера.

5. Эзотеризм в искусстве (1815-1847)

В семнадцатом веке произошел естественный симби-

оз между барочным имажинарным и теософской литературой. То же самое произошло между теософской литературой и романтизмом, хотя эти отношения более очевидны в германских странах, чем в других странах. Если признать, что дух синтетизма (склонность к глобальным подходам) и страдания, связанные с ограниченным состоянием человека, составляют две основные характеристики европейского романтизма (и многих форм гнозиса), становится понятно, почему теософские дискурсы, связанные с мифом о падении и реинтеграции, обратили на себя внимание многих романтиков.

Некоторые историки (например, Леон Силье) даже утверждали, и вполне справедливо, что этот миф изрядно ограничивает большинство литературных и философских произведений этого движения. Во Франции немалое количество авторов продолжало откликаться на большой спрос к великим темам, развитым иллюминатами. Так, Оноре де Бальзак черпал свое вдохновение у Сен-Мартена и Сведенборга (Louis Lambert, 1832; «Séraphita» and «Le Livre mystique», 1835). Тем же отличается «Консуэло» (1845) Джордж Санд. Также это заметно в «Le Magicien» (1836) Альфонса Эскироса или в «Zanoni» (1842) сэра Эдварда Г. Бульвера-Литтона (раздел II, 2). Розенкрейцеровский роман до сегодняшнего дня продолжает вдохновлять многие грёзы и толкования всех мастей.

Это время также застало Гете, незадолго до его кончины в 1832 году, когда он придавал Фаусту последние штрихи. Теософский окрас, иногда глубокий, присутствует и в «Carnets» («Блокнотах») Джозефа Жубера, которые он

скрупулезно вел с 1786 года до его смерти в 1824 году. Записки художника Филиппа Отто Рунге (глава 3, раздел III, 3), посмертно опубликованные в 1840-1841 годах, насыщены мыслями теософского характера об искусстве. Магнетизм является предметом многих литературных адаптаций, таких как «Der Magnetiseur» (1817) Эрнста Т.А. Хоффмана, «Mesmeric Revelation» (1844) и «The Facts in the Case of Mr. Valdemar» (1845) Эдгара Аллана По; все эти работы возвещают появление нового жанра (классическая «фантастическая» литература), который будет процветать начиная с середины века.

II. Мировая традиция и оккультизм

1. От Романтического Востока до теософской Индии

В конце восемнадцатого века образы Индии начали глубоко проникать в западное имажинарное. Однако Восток был прежде всего открытием романтизма; сравните, например, труды об Индии Йозефа Гёрреса (раздел I, 2, 4) об азиатских мифах («Mythengeschichte des asiatischen Welt», 1810) и Фридриха Шлегеля («Ueber die Sprache und Weisheit der Inder», 1808). Эти публикации, также как и общий интерес к сказкам («Kinder- und Hausmärchen», 1812-1815, опубликованные Джейкобом и Вильгельмом Гриммом), мифам и легендам Европы, относятся к романтическому поиску Единого. Этот поиск внесет свой вклад в возрождение идеи *philosophia perennis*, постепенно распространяющейся на все традиции мира, которые больше не ограничиваются миром

средиземноморья, как это все еще было в эпоху Возрождения (глава 2, раздел I, 1).

Слово «Традиция» появляется в немецком заголовке книги, которая будет выделяться в истории, а именно Франца Иосифа Молитора о Каббале («*Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*», 1827), а затем «*La Kabbale*» Адольфа Франка (1843). В другой научной работе (Jacques Matter, «*Histoire du gnosticisme*», 1828) впервые появляется слово «эзотеризм» (см. выше, начало введения). К этому можно добавить две навязчивые темы: тайны Великой Пирамиды (Джон Тейлор, «*The Great Pyramid*», 1858), а также друидизм, интерпретируемый как материнская религия человечества. Размышлениям о Великой Пирамиде понятным образом сопутствовало нечто вроде возвращения герметического движения. Например, в сборнике «*Das Kloster*», который Иоганн Шайбл издавал в Штутгарте с 1849 по 1860 год, вместе с произведениями Агриппы и других трактатов по магии, он ввел в оборот немецкий перевод «*Corpus Hermeticum*» (СН, согласно изданию 1706 года), глава 3, раздел I, 1). В 1866 году Луи Менар опубликовал «*Hermès Trismégiste*» (свой перевод основных текстов СН и введение к ним). Появление этой книги вдохновляет новые переводы и толкования (раздел II, 3), в основном написанные авторами, связанными с Теософским обществом или с нео-розенкрейцерскими орденами. Основанное в 1875 году Теософское Общество (ТО) одобряло успех этой идеи «универсальной традиции», которая в начале двадцатого века называлась «Примордиальной», чтобы лучше выделить ее как мать всех других традиций (глава 5, раздел II,

1). Елена Петровна Блаватская (1831-1991, раздел III, 2), главный основатель ТО (глава 4, раздел II, 2), внесла в него большой вклад своими собственными работами, имевшими продолжительный успех («Разоблаченная Исида», 1877; «Тайная доктрина», 1888). Эдуард Шуре защищал существование Примордиальной Традиции в своей книге «Les Grands Initiés» (1889); это был бестселлер, часто переводимый и переизданный. В нем снова можно найти (как в эпоху Возрождения, глава 2, раздел 1) список — цепь — древних «мудрецов» *philosophia perennis*, но теперь дополненную другими более экзотическими именами (его список состоит из Рамы, Кришны, Гермеса, Моисея, Орфея, Пифагора, Платона и Иисуса). В конце века возникновение научного сравнительного религиоведения и собрание Великого Парламента Религий в Чикаго (1893) внесли свою лепту в распространение выражения «Примордиальная традиция».

2. Приход спиритизма и оккультизма (1847-1860)

В первой половине века животный магнетизм имел удивительный успех (раздел I, 3) на базе рассказов людей, испытывавших на себе его действие, о сверхъестественном мире. Теперь, в 1848 году, в Соединенных Штатах (через год после публикации книги Эндрю Джексона Дэвиса, приведенной выше, раздел I, 3), появилось спиритическое движение: в Гайдсвилле, Нью-Йорк, в ночь на 31 марта 1848 года, сестры Маргаретта и Кэтрин Фокс услышали таинственный и непрекращающийся стук. Думая, что это может быть какое-то сообщение, они разработали код,

который мог бы дать им возможность ответить и задать собственные вопросы. Вскоре многие поверили, что стучащая сущность была духом умершего. Таким образом, появилась новая практика общения с духами, называемая Спиритизмом, которая быстро распространилась по Соединенным Штатам, а затем в остальных частях западного мира. Как уже упоминалось, в предшествующие десятилетия практики животного магнетизма вступали в отношения с сущностями — не только с нечеловеческими, но и с умершими людьми. Однако практики Спиритизма общаются в основном только с последними.

Спиритизм не относится к истории эзотерических течений как таковой, но связан с ними в контексте того влияния, которое он повсеместно оказывает, и вопросами, которые он ставит для всех эзотериков. Его расцвет и квази-одновременное появление литературы, известной как «фантастическая», в ее классической форме (раздел I, 5), совпадают с триумфом промышленной революции («Манифест» Карла Маркса датируется 1847 годом), и это не случайность. Одним из первых выдающихся теоретиков Спиритизма в Соединенных Штатах был Эндрю Джексон Дэвис (см. выше), который сперва косо смотрел на эту новую тенденцию, но в итоге заинтересовался ею. Во Франции, Денизард Ипполит Леон Риваль (известный как Аллан Кардек, 1804-1869, «*Le Monde des esprits*», 1857) стремился превратить Спиритизм в «религию», приправленную сентиментализмом и рационализмом. Кардек поднял идею реинкарнации до уровня настоящей догмы. Реже разделяемая англоговорящими спиритами того времени, эта идея хорошо сочета-

лась с эгалитарными, социалистическими и утопическими тенденциями эпохи (раздел I, 4).

В середине девятнадцатого века появился оккультизм (в смысле «оккультного движения»). Одним из первых выдающихся его представителей был человек, посвятивший юность утопическим и гуманитарным идеям (он даже был осужден как революционер), а именно Альфонс-Луис Констант (более известный как Элифас Леви, 1810-1875). На него, возможно, оказал влияние Йозеф Вронский (раздел I, 4), с которым он познакомился в 1852 году. Очень интересуясь практической магией и теургией, он вызывал дух Аполлония Тианского в 1854 году. Не будучи очень методичным в качестве компилятора, но имея талант к синтезу, этот маг был весьма убедителен, и его появление было своевременным. Его работы «Dogme et ritual de la Haute magie» (1854-1856), «Histoire de la magie» (1860) и «La Clef des Grands Mystères» (1861) — и это только некоторые из них — повлияли на все оккультное движение. Более того, в 1860 году, одновременно с его «Histoire de la magie», была опубликована еще одна его работа: «Histoire du merveilleux» Луи Фигье и «La Magie et l'astrologie» Альфреда Мори ,

3. Подъем оккультизма в эпоху науки и непрерывность теософии (1860-1914)

Развитие науки, или, скорее, утверждение о том, что наука является единственным средством знания и что нет другой реальности, чем основанная на обычном восприятии, подрывало веру в духовные вопросы. С этим приходилось сталкиваться оккультному движению (оккультизму) —

продолжению того, что незадолго до этого стало известным как «оккультные науки» (см. Фердинанд Денис, раздел I, 4). Это течение казалось альтернативным рассмотрением — или, скорее, новым ответом ОТ современности, столкнувшейся с самой собой — нежели откликом НА современность как таковую. (см. введение, раздел II, последний абзац). На самом деле, оккультисты не противопоставляли себя современности и не рассматривали научный прогресс как вредный; вместо этого они стремились интегрировать их в глобальное видение, способное выявить пустотность материализма. Мы видим здесь нечто похожее на эхо натурфилософии. Однако оккультисты отличаются от них более заметным стремлением к «практическим свидетельствам» («научным доказательствам»), относящимся к «явлениям», которые доказывают существование нескольких порядков реальности, и к различным формам практической «магии» — в мире, который казался окончательно разочарованным. Оккультизм связан по духу с символическим течением в литературе и в искусстве (раздел III, 1), так же как натурфилософия была связана с романтизмом.

После Элифаса Леви (раздел II, 2) в разрозненной толпе выделяются несколько сильных личностей. Во Франции это Жерар Энкосс (псевдоним Папюс, 1865-1915, раздел III, 1), врач, получивший прозвище «Бальзак оккультизма» (его труды столь же многочисленны), до сих пор имеющий множество поклонников и почитаемый как маг, истинный «посвященный». Его «*Traité de science occulte*» появился в 1888 году, так же как и первый номер его периодического издания «*L'Initiation*». В 1882 году в Лондоне было ос-

новано Общество Психических Исследований и несколько других важных инициативических ассоциаций (ниже, раздел II). В компании со своим другом Филиппом Антельм-Низье (известным как «Маир Филипп Лионский») Папюс дважды ездил в Санкт-Петербург, чтобы посетить Николая II и Царицу; утверждают, что он посвятил их в мартинизм.

Одним из тех, кого Папюс называл своими духовными учителями, был Иосиф Александр Сен-Ив д'Альвейр, изобретатель «магического археометра» (ок. 1900, ключ, раскрывающий соответствия между разными областями знаний) и автор глубоких исследований по музыкальному эзотеризму. Также близок Папюсу по его работе был Станислас де Гуайта (1861-1897, «*Essais de Sciences maudites*», 1886; «*Le Temple de Satan*», 1891, раздел II, I), один из самых известных авторов этого течения. Кроме того, можно привести Жозефена Пеладана (раздел III, 1, 3), у которого оккультизм принимает художественную и литературную форму, а также Чарльза Генри (1859-1926) и особенно Альберта Фоше (псевдоним Франсуа Шарль Барле, «*L'Occultisme*», 1909), одного из выдающихся французских авторов того же потока. Поль Вульо не был оккультистом, но журнал «*Les Entretiens idéalistes*», созданный им в 1906 году, а также художественное и литературное движение, которое он мотивировал, тем не менее, являются частью этого ландшафта.

Среди русских авторов первое место занимает Петр Демьянович Успенский (глава 5, раздел II, 3), автор «*Tertium Organum*» (издан на русском в 1912, на английском в 1920), в котором представлена любопытная философия Природы,

размышления о Таро, сны и т. д. В Праге около 1900 года действовали несколько эзотерически ориентированных центров. В Нидерландах оккультизм представлен, в частности, Фредериком Ван Эденом («Het Hypnotisme en de Wonderen», 1887), в Германии Карлом Дю Прелем («Studien aus dem Gebiete der Geheimwissenschaften», 1894-1895) и Францем Хартманом (1838- 1912, «Magic White and Black», 1886; «Cosmology or Universal Science», 1888; раздел III, 1, 2, 3). Обсуждение некоторых представителей этого оккультного течения в Англии, включая Алистера Кроули, приводится ниже и в разделе III. Добавим, что астрология вновь вошла в моду в период между 1880 и 1914 годами; она занимала видное место в оккультной литературе, и несколько работ (например, Уильяма Фредерика Аллана, он же Алан Лео, 1860-1917) пытались придать ей большую достоверность.

В дополнение к уже упомянутым публикациям (раздел II, 1), которые продолжают традиции неоалександрийского герметизма, приведем еще несколько, с «герметическими» комментариями. Это издания двух знаменитых «розенкрейцеров» Харгрейва Дженнингса и Паскаля Беверли Рэндольфа (раздел III, 1) (Мадрас, 1884 и в Толедо, штат Огайо, 1889 соответственно), Анну Бонус Кингсфорд (автор нескольких работ, в том числе «The Perfect Way» (1881, раздел III, 1, 2) и Эдварда Мейтленда («The Virgin of the World», 1885). Эти работы, благодаря Джорджу Роберту Стоу Миду (Corpus Hermeticum, 1906), долго были авторитетными даже в академических кругах.

На самом деле, в отличие от многих комментаторов СН в его время, Мид является автором не только многих публи-

каций в области оккультной мысли («Quests New and Old», 1913), но и научных работ об эзотерических течениях. То же самое относится к произведениям другого англичанина, сэра Артура Эдварда Уэйта (1857-1942, раздел III, 1), очень важного автора, чьи работы определенно находятся в линии оккультного движения его времени, но которые не лишены научного метода (он написал много работ по истории масонства, розенкрейцерства, алхимии, христианской теософии и т. д.).

Уильям Уинн Весткотт (раздел III, 1) — еще одна заметная фигура в этой области в Англии, также стремился — хотя гораздо менее эффективно и масштабно, чем Уэйт, — сделать сокровища западных эзотерических течений прошлого более известными (в своем цикле «Collectanea Hermetica», 1993-1902).

Граница между теософами и оккультистами часто была размыта: либо по той причине, что некоторые из последних (например, Франсуа-Шарль Барле, раздел II, 3) также были в определенном смысле теософами, либо потому, что они публиковали более ранние записи, принадлежащие этому течению.

Так, Папюс редактировал письма Мартинеса де Паскуалли и Сен-Мартена, а Рене Филипон, который подписывался как «Chevalier de la Rose Croissante», предоставил в 1899 году первое издание «Traité de la Réintégration des Êtres» того же Паскуалли (глава 3, раздел I, 2). Близок этому течению был, например, Владимир Соловьев, русский натурфилософ и софиолог (на русском языке: «Лекции по теантропии», 1877-1881, «Красота природы», 1889 г.,

«Значение любви», 1892-1894).

Однако нельзя сказать, что, например, Рудольф Штайнер (1861-1925), философ и писатель, был с ним тесно связан. Еще в студенческие годы в Вене, Штайнер занимался естественными науками и физикой, вслед за Гете, чье научное творчество он редактировал (1883-1897). С того времени он никогда не переставал размышлять над «эзотерическим» значением учений Веймарского гения («Goethe als Theosoph», 1904; его очерки о «Фаусте» и «Сказке» Гёте датируются 1918 годом). Его труды включают множество эссе, различные трактаты («Theosophie», 1904, «Die Geheimwissenschaft in Umriss», 1910), бесчисленные лекции (большинство из них опубликованы) и несколько драм (раздел III, 3).

Со свойственным ему христоцентрическим эволюционизмом, он настаивал на необходимости полного осознания духовной истории Запада со всеми ее трансмутациями, а не полагаясь исключительно на Изначальную Традицию, пассивно ожидая от нее манифестаций в виде новых божественных аватаров.

Поэтому интерпретация в теософском обществе молодого Кришнамурти как Христа, вернувшегося на Землю, вынудила Штайнера отделиться от этого общества в 1913 году. Человечество, по его мнению, всегда должно искать равновесие между двумя полюсами — космическими силами расширения (разворачивание бытия, стремление к высотам, но также и эгоцентризм) и силами сужения (упрочнение, материализация).

Реинкарнация и «карма» играют роль инструментов

освобождения. Чтобы четко разграничить свою систему от учений ТО, Штайнер назвал ее «Антропософией» и дал это имя обществу, которое он основал в 1913 году (Антропософское Общество).

III.

ЭЗОТЕРИЗМ В ИНИЦИАТИЧЕ- СКИХ ОБЩЕСТВАХ И В ИСКУССТВЕ (1848-1914)

1. Масонские или парамасонские общества

В масонстве, системы Высших Градусов (см. главу 3, раздел I, 1) черпали вдохновение в эзотерических движениях. После революции в Швейцарии продолжил действовать Исправленный Шотландский Обряд; Древний и Принятый Шотландский Обряд тоже выжил, а также часть «египетского» масонства — в основном благодаря Обрядам Мемфиса и Мицраима. В конце девятнадцатого века можно наблюдать то же явление, что и сто лет назад, а именно создание и распространение новых подобных обществ.

В 1868 году Паскаль Беверли Рэндольф (1825-1875, раздел II, 3) основал старейшую группу розенкрейцеров в Соединенных Штатах, «Fraternitas Rosae Crucis». После этого в 1876 году Сведенборгский Обряд, известный как

Просвещенные Теософы (глава 3, раздел III, 2), вернувшись из Америки в Европу. «Societas Rosicruciana» в Англии (Societas Rosicruciana) — общество отчетливо христианской ориентации, ведущее происхождение от обычного английского масонства — включает Высшие Градусы, вдохновленные розенкрейзерами восемнадцатого века (глава 3, раздел III, 2). Оно было основано в Лондоне в 1867 году Робертом Вентвортом Литтлом (1840-1918) и Кеннетом Р. Х. Маккензи (1833-1886). Эдвард Бульвер-Литтон (раздел I, 1, раздел II, 2) и Элифас Леви были его почетными членами; Уильям Уинн Весткотт (раздел II, 3) был его Supremus Magus (Верховным Магом) с 1891 по 1925 год.

В 1888 году во Франции появилось общество «Rose-Croix Kabbalistique», основанное Гуайтой (раздел II, 2) и Пеладаном (раздел III, 3), которое затем испытало период раздробленности. В 1891 году Папюсом был основан Орден Мартинистов (название происходит от Мартинеса де Паскуалли и Луи-Клода де Сен-Мартена), которые с самого начала всегда принимали женщин в качестве членов. Как упоминалось выше (раздел II, 3), Николай II — открытый оккультизм, как все последние Романовы, — был членом этого ордена. В 1888 году появилось Братство, основанное Францем Гартманом (раздел II, 3, раздел III, 2, 3) в Германии, и Орден Золотой Зари (ОЗЗ) в Англии, в который также принимали женщин. Созданный Весткоттом (см. выше), Уильямом Робертом Вудманом и Самуэлем Лидделлом Макгрегором Мазерсом, ОЗЗ черпал вдохновение из Каббалы и Таро; важное место в нем занимала церемониальная магия (в отличие от Societas Rosicruciana).

Английский перевод «Книги Священной Магии Абрамелина» (теургический ритуал на латыни из сТарой рукописи неопределенного авторства и периода), выполненный Самуэлем Л. Макгрегором Мазерсом, был опубликован в 1898 году, а затем распространен в форме обряда, известного членам ОЗЗ. Известный писатель Уильям Батлер Йейтс, который был посвящён в ОЗЗ в 1888 году, руководил им несколько месяцев. Алистер Кроули (1875-1947, глава 5, раздел I, 1, раздел III, 1) — вероятно, самый известный из всех оккультных подвижников Англии — после вступления в орден в 1898 году оставался его членом только восемнадцать месяцев. Уэйт (раздел II, 3) был членом ордена с 1891 года. Орден Утренней Звезды («Stella Matutina», англ. «Morning Star»), созданный в 1903 году, является его ветвью.

Между 1906 и 1910 годами, оккультист Теодор Ройс создал Ordo Templi Orientis (ОТО), ложу исследований тайных наук, судьба которого также направлялась Алистером Кроули. Кроули в дальнейшем организовывал ритуалы ордена, придавая им более выраженный сексуальный и антихристианский характер. Параллельно, в 1909 году он создал «Astrum Argentinum», основанный на учении ОЗЗ. Рудольф Штайнер, который, вероятно, никогда не был членом ОТО, создал свое собственное Антропософское Общество, непохожее на масонство, в Дорнахе, недалеко от Базеля (раздел II, 3). Другой важной организацией является Братство Розенкрейцеров, учрежденное Карлом Луи фон Грасхоффом (известным как Макс Хайндель) в 1907 году и чей главный мировой центр расположен в Оушенсай-

де, штат Калифорния.

Были и другие круги, ассоциации и движения. Например, «Mouvement Cosmique», основанное в 1900 году Максом Теоном, продолжало традиции Герметического Братства Луксора, и с 1903 года выпускало огромный сборник под названием «Tradition cosmique», посвященный «изначальной традиции». Некоторые из этих движений были христианскими; это касается Герметической Академии Анны Бонус Кингсфорд (раздел II, 3, раздел III, 2). Во Франции Ивон Ле Лу (он же Пол Седир, 1871-1926), соавтор Папюса, возглавлял группу, известную как «Les Amitiés Spirituelles». Иезуит Виктор Древол и Алексис де Сарачага создали в 1873 году центр эзотерических исследований в Паре-ле-Моньяль. Это неполный список; он не включает множество обществ и ассоциаций, выходящих за пределы нашего исследования, таких как, например, Гностическая Церковь, основанная в 1890 году Жюлем Дюанелем.

2. Теософское Общество

Основанное в 1875 году в Нью-Йорке Еленой Петровной Блаватской («Е.П.Б.», 1831-1891, раздел II, 1), Генри Стилом Олкоттом и Уильямом Кван Джаджем, Теософское Общество, не-масонское по своей природе, принимало различные формы и разветвлялось в ходе своей истории, сохраняя одни и те же общие знаменатели. «Теософство», общий термин, используемый для описания его направленности, не устанавливает, строго говоря, какую-либо «доктрину», хотя название книги Блаватской, «Тайная доктрина» (1888, написана после «Изиды Разоблаченной» 1877), обычно слу-

жит в качестве визитной карточки теософии (на английском этот термин отличает их от теософов «классического» христианского теософского течения).

В начале своего существования, в 1875 году ТО установило для себя тройную цель, соблюдаемую всеми его направлениями. Это было, во-первых, формирование ядра мирового братства; во-вторых, поощрение изучения всех религий, философии и науки; и в-третьих, изучение законов Природы, а также психических и духовных сил человека. По своему содержанию и своему вдохновению оно во многом зависит от восточной духовности, особенно индийской, и отражает тот культурный климат, в котором оно зародилось. Е.П.Б. и ее Общество никогда не уставали утверждать единство всех религий в их «эзотерических» основах и пытаться развить среди тех, кто испытывал такое стремление, способность стать «истинными теософами». Вначале, ТО посвятило большую часть своей деятельности «психическим» или «метафизическим» областям, которые в то время были предметом живейшего интереса. Отбыв в Индию в 1878 году, Е. П. Блаватская основала там в 1879 году свой журнал «The Theosophist», а также, в 1883 году (в Адьяре, недалеко от Мадраса, Индия) открыла там официальный штаб своего Общества. Последнее было тепло принято местными жителями, особенно с учетом атмосферы толерантности, царившей в этом движении.

Е. П. Блаватская вернулась в Европу в 1885 году. История ветвей ТО после смерти основательницы в 1891 году была богата и сложна; отметим, в частности, создание Объединенной Ложы Теософов в 1909 году Робертом Кросби.

Три фактора благоприятствовали влиянию этого движения, укоренившегося в большинстве западных стран. Во-первых, присутствие значимых личностей, таких как Анни Безант (1847-1933, президент общества с 1907 года), Франц Хартманн (основатель немецкого отделения в 1886 году, раздел II, 3, III, 1, 2) и Рудольф Штайнер (генеральный секретарь немецкого отдела в 1902 году). Штайнер отделился от ТО в 1913 году, поскольку склонность общества к восточным традициям казалась ему непримиримой с христианским и западным характером его собственных взглядов (глава 4, раздел III, 2).

Незадолго до него и по той же причине, Анна Бонус Кингсфорд, влиятельная фигура женского и христианского оккультизма (раздел II, 3, раздел III, 1), в 1870 и 1880 годах отделилась от ТО, чтобы создать герметическое сообщество, основанное на христианстве. Однако, создавая свои собственные организации, такие личности, как Штайнер и, в меньшей степени, Анна Кингсфорд, способствовали распространению учений, произошедших от их изначального общества, даже в измененной форме.

Второй фактор заключается во множестве связей, которые отделения ТО поддерживали с большинством других обществ этого типа. Так, «международный спиритический и спиритический конгресс» 1889 года и «масонский и спиритический конгресс» 1908 года, имевшие место в Париже, являют собой хороший пример пересечения идей и тенденций. Более того, границы, отделяющие большинство этих движений друг от друга, были достаточно проходимыми.

Третий фактор — множество художников, на которых

повлияло ТО — предмет рассмотрения следующего раздела.

3. Эзотерическое искусство и литература

Среди великих французских писателей, имеющих отношение к эзотерическим течениям, появляется Жерар де Нерваль («Voyage en Orient», 1851; «Les Illuminés», 1852; «Les Chimères», 1854). Сонет Чарльза Бодлера («Correspondances», около 1857 года) стал своего рода поэтической «Изумрудной Скрижалей», а тексты этого автора в смысле творческого воображения не лишены сходства с одним из компонентов эзотерической формы мысли (см. введение, раздел IV). Тематический диапазон в «Contemplations» (1856) Виктора Гюго близок к тематике классической христианской теософии (вспомним также, что между 1853 и 1855 годами в Джерси и в Гернси, Гюго беседовал с Данте и Шекспиром посредством Спиритизма). Окультизм обрел одного из лучших авторов художественной литературы в Огюсте де Вилье де Лиль-Адане («Isis», 1862; «Axël», 1888); также он прослеживается в «Saint-Pol-Roux» («Les Reposeurs de la Procession», 1893), а Жозефена Пеладана (раздел II, 3, раздел III, 1) он вдохновил на внушительную сагу («L'Éthiopée», 1886-1907). В Париже выставки «Salons de la Rose-Croix», связанные с Орденом, основанным Жозефом Пеладаном (раздел II, 3), являются одним из самых эстетически плодотворных эпизодов оккультного течения; с 1893 по 1898 год здесь можно было увидеть работы Фелисьен Ропс; Жорж Руо и Эрик Сати принимали там участие. В тот же период появилось несколько произ-

ведений «розенкрейцерской» художественной литературы, появившихся после «Zanoni» Эдварда Бульвер-Литтона (раздел I, 5). Пэто, к примеру, роман Франца Хартмана, «Adventure among the Rosicrucians» (1887, раздел II, 3, раздел III, 1, 2) и Эммы Хардинг-Бриттен, «Ghostland, or Researches into the Mysteries of Occultism» (1876) — одни из важнейших работ, вдохновленных оккультным течением и животным магнетизмом.

Музыкальные труды Рихарда Вагнера с 1843 по 1882 год воплотили для Belle Époque идею музыки, возведенную в ранг религии. И его тексты, и партитуры остаются избранным предметом герменевтики. Однако, если в его произведениях и присутствует какой-либо «эзотеризм», это происходит в основном в умах некоторых читателей и слушателей.

Это замечание также относится к работам таких художников, как Арнольд Бёклин или Гюстав Моро. Как и Вагнер в Байройте, Рудольф Штайнер создал в Дорнахе (близ Базеля) штаб своего Антропософского Общества, Gesamtkunstwerk («полное художественное произведение», как и проект Вагнера, очень германского характера). Это был «Goethanum» (глава 5, раздел III, 1), здание, отражающее сам дух Общества и подходящее для исполнения драм (в основном тех, которые он создал: «Die Pforte der Einweihung», 1910; «Die Prüfung der Seele», 1911; «Der Hüter der Schwelle», 1912; «Der Seelen Erwachen», 1913).

5

ЭЗОТЕРИЗМ ДВАДЦАТОГО ВЕКА

I. Гнозис и Западная Традиция

1. «Традиционные науки», христианская теософия и новые формы гнозиса

Сохраняясь в форме как теоретической, так и практической деятельности, практикуемые в инициатических обществах или отдельными лицами, так называемые «традиционные» науки (особенно астрология, алхимия и «магия») непосредственно затронули широкую общественность. Самой популярной является астрология, «королева» предсказательных искусств. Какой большой книжный магазин не посвящает ему целые книжные полки, занимая астрологией большую часть «эзотерического» или «окультурного» раздела? В каких СМИ нет своей колонки ежедневных или еженедельных астрологических советов? В своем наиболее распространенном виде — упрощенном предсказании,

банальном утилитаризме — она отвечает более или менее осознанной необходимости вновь открывать в нашем мире то, что многие считают слишком неструктурированным и децентрализованным, — *unus mundus*, единство вселенной и человечества через язык, основанный на принципе универсальных соответствий. Когда эта потребность приводит к концепции астрологии, которая не сводится к простой «мантике» (оказываясь не просто инструментом гадания), а представляет собой форму герменевтики «знаков», то мы можем видеть в ней форму гнозиса, которая связывает ее с эзотерическими движениями. Вслед за Аланом Лео (глава 4, раздел II, 3), многие деятели двадцатого века, от Карла Брандлера-Прахта (1864-1945) до Андре Барбо, в том числе Даниэль Шенневье (он же Дейн Рудьяр, 1895-1985), разделяли это мнение и способствовали, более или менее успешно, присвоению ей легального статуса в гуманитарных науках.

Начиная с Эттейллы (главы 1-3), Таро стало еще одним эзотерическим течением, получившим статус правомерного; отсылки к Таро в различных трудах делались все чаще. Таро служит не только для предсказания будущего, но и для практики определенных форм гнозиса других традиций, таких как каббала — например, у Алистера Кроули («Книга Тота», 1944, раздел III, 1, глава 4, раздел III, 1). Среди других толкователей Таро можно назвать Марка Хейвена («Le Tarot», 1937), Жерара Ван Рийнберка («Le Tarot», 1946), Поля Марто («Le Tarot de Marseille», 1949) и В. Э. Томберга («Meditationen», 1972;).

Как и в прошлом, алхимическая область поделена меж-

ду «стеклодувами» («суфлёры», souffeurs — французский эпитет для алхимиков, целью которых являлась исключительно материальная выгода) и «Философами» (это те, кто, помимо «оперативной», преследуют духовную цель). Некоторые из них объединялись в организации, такие как Исследовательское Общество Парацельса в Солт-Лейк-Сити, штат Юта, а затем и в Австралии, под руководством Альберта Ричарда Риделя (известного как Брат Альбертус, 1911-1984). Подобным же образом в Баварии известный нео-Парацельсианский алхимик Александр фон Бернус (1880-1965) создал лаборатории «Soluna»; также он был автором достаточно обширных трудов в традиции немецкого романтизма. За пределами таких обществ, алхимическая практика скорее сохранила характер частной религии.

Лишь немногие «Философы» двадцатого века оставили интересные письменные труды. Это частично объясняет успех тех, кто все-таки эт осделал; это, например, Эжен Леон Канселье (1899-1982), чья репутация также во многом связана с тайной, окружавшей его наставника Фулканелли. Этот мастер, чья биография остается неизвестной, написал «Mystère des cathédrales» (1926; «Тайна Соборов»), а также «Les Demeures symales» (1930; «Философские Обители», 1999). Его ученик Канселье написал несколько различных произведений, среди которых были «Deux logis alchimiques» (1945) и «Alchimie» (1964). Они оба занимались столь же усердными поисками «алхимических знаков» на камнях определенных зданий, как и Философского камня.

Другие авторы, связанные с этой «наукой», изучали ее духовные или инициатические аспекты, не обязательно

практикуя ее материальную сторону (например, Юлиус Эвола, «La Tradizione Hermetica», 1931, раздел II, 1).

Алхимия продолжает занимать прочную позицию в современной западной культуре. Перепечатки и репродукции (тексты и изображения) стали легко доступными, особенно в 1970-х и 1980-х годах. Более того, об этом писали многие историки (раздел III, 2). «Магия» входит в число эзотерических течений двадцатого века, поскольку рассматривается не только как практика получения материальных благ. Возможно, именно поэтому она особенно распространена в обществах и различных заинтересованных группах.

Историк Массимо Интровинье (раздел III, 3) провел различие (спорное, но удобное) между двумя категориями: церемониальной и инициатической магией. Первое подчеркивает знания, силы и эффективность обрядов. Второе подчеркивает легитимность инициатической преемственности — условие «подлинной» трансформации избранного практика. Обе «магии» практиковались в тайных обществах, из которых несколько произвели на свет довольно обширную литературу (несколько работ упомянуты в главе 5). Что касается первой категории, одним из ее самых известных представителей был Алистер Кроули, уже упоминавшийся в контексте оккультных движений (раздел III, 2, глава 4, раздел III, 1), чья очень плодотворная работа и «инициатические» практики («Равноденствие Богов», 1936) продолжались до 1940-х годов (раздел III, 1).

Если течение христианской Каббалы уже давно иссякло, то иудейская каббала и особенно Древо Сефирот продолжали, тем не менее, вдохновлять многих исследовате-

лей на поиски ключа к гнозису, но часто при этом отрезая их от первоначальной древнееврейской культурной среды (как случилось с Раймундом Луллием и Джордано Бруно). Действительно, заманчиво использовать это древо в качестве опоры для медитации и инструмента мышления. Этот подход был перенят Раймоном Абеллио (1907-1986, раздел III, 1, «La Bible», document chiffré, 1950; «La Fin de l'ésotérisme», 1973).

Для умов, не связанных с еврейской традицией, свод греческих и латинских трудов легче поддается герменевтике духовного порядка. Благодаря этому, неоалександрийское течение (глава 4, раздел III, 1, 3) не иссякло в двадцатом веке, как о том свидетельствует постоянный интерес к Corpus Hermeticum: было издано несколько новых изданий, дополненных экзегетическими комментариями (нео-розенкрейцерского характера). Среди них — публикации Храма Мудрости в 1923 году, книга Дункана Гринлеса («The Gospel of Hermes», 1949), а также Яна Ван Рэйкенборга («De Egyptische oergnosis», 1960-1965, раздел II, 2).

2. Присутствие Христианской Теософии

Основными представителями собственно христианской теософии были в основном немцы, русские и французы. Рудольф Штайнер продолжил свою личную работу («Mein Lebensgang» - автобиография, опубликованная в 1925 году, исследование «Химической Свадьбы» Андреа, 1917-1918), скорее относящаяся к натурфилософии предшествующего века, чем к данному течению. Влияние Леопольда Циглера (1881-1958, «Ueberlieferung» и «Menschwerdung», 1948,

«Gestaltwandel der Götter», 1922) было менее заметным. Этот мудрец, обитающий на берегах Боденского озера, разделял идею изначальной Традиции, раздробленной, утерянной и забытой, с Рене Геном (раздел II, 1). Однако, в изучении и разборе мифов и религий он был скорее учеником Бёме и Баадера, уделяя особое внимание символике фаз алхимической трансмутации. Таким образом, он поместил Софию в самое сердце своего гнозиса, связав ее с философией Природы, неотделимой от философии Истории — задуманной как целое, столь же биологическое, как духовное.

Православная Церковь, посвятившая Софии знаменитые Соборы Святой Софии в Константинополе и Киеве, обычно считала эту святую воистину значимой фигурой, вопреки тому, что происходило в западном христианстве, где она никогда не присутствовала нигде, кроме христианского теософского течения. Но учитывая, что София — лишь один из огромного собрания образов, факт ее интеграции в теологию не обязательно означает, что это как-то относится к теософии. Это замечание касается отца Павла Флоренского («La Colonne et le fondement de la vérité», 1914 [«Столп и утверждение истины», 2004]), и отца Сергея Булгакова («La Sagesse de Dieu», 1936 [София: Мудрость Божия, 1993], «Слово воплощенное», 1943, «Утешитель», 1946). Вдохновленный не только Владимиром Соловьевым, но и Флоренским, Томмазо Паламидесси основал в 1948 году в Турине ортодоксальный орден «Loto + Croce», который стал Ассоциацией Археософии в 1968 году. Николай Бердяев был ближе к германской теософии, чем Флоренский или Булгаков (1874-1948, «Смысл Творчества», 1916;

«Этюды о Я.Бёме», 1930; «Дух и реальность», 1946). Русский философ, живший во Франции, Бердяев, великий поклонник Бёме (которого он считал «вершиной провидческой силы человечества») и Баадера, критиковал то, что он называл «окультизмом». О последнем он писал в «Смысле Творчества», что «великий смысл... следует искать в космической тайне и к роли человечества в ней». В том же движении он резко критиковал учения Теософского общества и учения Рудольфа Штайнера из-за эволюционизма, который является частью их системы, и видел в них «серьезный симптом разложения физического плана Бытия» («Смысл Творчества»).

Если христианская теософия была лишь одним из аспектов работы Бердяева, то, с другой стороны, почти вся объемная книга Бориса Муравьева (1961-1965), «Гнозис», вполне относится к эзотеризму. Это большой сборник «психософии» (как он его называет) и христианской антропософии, отчасти штейнеровский по своему характеру, который этот независимый мыслитель, под некоторым влиянием Гурджиева, представляет нам в виде инструкций, предназначенных для внутренней трансформации читателя. Тем не менее, ссылки на западных авторов в нем редки. Центр Христианских Эзотерических Исследований, основанный в 1961 году Муравьевым, добился определенного успеха.

Одна из самых замечательных книг двадцатого века среди всех, упомянутых в этой главе — «*Méditations sur les 22 Arcanes majeurs du tarot*», написанная на французском языке; она была опубликована анонимно, сначала на немецком языке в 1972 году, затем на нескольких других языках

(«Медитации на Таро. Путешествие к истокам христианского герметизма», 1985). Валентин Арнольдович Томберг (1901-1973), русский автор балтийско-немецкого происхождения, был профессором права. Он был членом Антропософского общества в течение нескольких лет, но порвал с ним и провел последние годы своей жизни в Лондоне, где написал эту работу. Нельзя вообразить лучшего представления о христианской теософии и философского размышления о западных эзотерических течениях. Отметим, что, несмотря на название, вряд ли это можно считать трактатом о Таро (автор использует Аркан только как отправную точку, поддержку для «медитации»).

Во Франции Огюст-Эдуард Шове, продолжатель Фабра д'Оливе и Сент-Ив д'Альвейдра (глава 4, раздел II, 3), тщательно изучил книгу Моисея, получив поддержку от своих двух предшественников, но обогатил их вклад новыми перспективами; его «*Ésotérisme de la Genèse*» (1946-1948) был одним из самых интересных произведений христианской теософии в двадцатом веке. Роберт Амаду, считавший себя учеником Шове, был его комментатором и христианским теософом («*Occident, Orient: parcours d'une tradition*», 1987 год, а также выше, введение, раздел III).

Работа исламолога Анри Корбена была посвящена главным образом теософиям ислама, но иногда и христианской теософии в контексте трех великих монотеистических религий. Переводчик и комментатор иранских и исламских философских текстов, этот университетский ученый сочетал науку с личной приверженностью теософии, христианская составляющая которой принимает отчетливо докетистский

оттенков. Работая над « Сравнительным эзотеризмом религий Книги», он стремился выявить отношения, которые связывают некоторых христианских теософов (таких как Сведенборг и Этингер) со своими исламскими коллегами-шиитами (см., например, «Herméneutique spirituelle comparée», в *Eranos Jahrbuch*, №. 33, 1965). В работе этого экзегета, София и ангельский мир занимают важное место. Примечательно также то, что он называет *mundus imaginalis* — мир воображения — или мезокосм, промежуточный мир, расположенный между воспринимаемым миром и «умопостигаемым» или божественным миром, «*mundus*», «где дух обретает плоть, а плоть обретает дух».

3. Гнозис и наука: путь к новой пансофии?

Оккультное течение оказалось бессильным перед новой философией Природы, сравнимой с Натурфилософией периода немецкого романтизма. В двадцатом веке, на самом деле, не было возрождения этой сферы, несмотря на работу некоторых авторов, которые уже здесь упоминались, таких как Рудольф Штайнер, Брат Альберт и Александр фон Бернус (раздел I, 3), которые в какой-то степени действовали в рамках этой традиции.

Тем не менее, уместно отдельно отметить Гурджиева и Успенского. Автор греко-армянского происхождения, Георгий Иванович Гурджиев (1877-1949, раздел II, 3), как и Бёме, но не связанный с теософией христианского типа, постулировал существование двух типов Природы.

Одна природа — «сотворенная»; другая — «вечная», то есть двойственность, конкретно проявленная в большом

количестве уровней материальности в системе всеобщей взаимозависимости. Упорядоченная согласно оригинальной арифмологии, эта космология, или космософия, сложна и замысловата. В книге «В поисках чудесного: фрагменты неизвестного учения» (1949) русский философ Петр Демьянович Успенский (раздел II, 3) развил философию Гурджиева, элементы которой также прослеживаются в книге «Рассказы Вельзевула своему внуку» (опубликовано в 1950 году). Кроме того, Успенский оказался на достойной позиции рядом с Гурджиевым как философом благодаря его книге «Новая модель Вселенной» (1930-1931, а также «Tertium Organon», 1920-1922 гг).

В течение последних десятилетий появились новые работы, касающиеся идеи философии природы, понимаемой в свете гнозиса. Среди их авторов Сейид Хоссейн Наср («Man and Nature», 1968 год, раздел II, 2), микрофизик Басараб Николеску («Nous, la particule et le monde», 1985; «La science, le sens et l'évolution: essai sur J. Böhm», 1988 [Наука, Смысл и Эволюция: Космология Якоба Бёме, 1991]). Третий пример - философ Мишель Казенав (La Science et l'Âme de Monde, 1983). Здесь следует упомянуть один из великих умов нашего времени, Раймона Абеллио (1907-1986, раздел I, 1, III, 1), выпускника Политехнической школы.

Будучи высокообразованным как в «точных науках», так и в гуманитарных, этот философ написал множество сочинений о Каббале, астрологии и Таро. Тем не менее, в основном он известен тем, что разработал «абсолютную структуру»

(см. «La Structure absolute», 1965), основанную на идее «универсальной взаимозависимости», практическое применение которой призвано привести к форме гнозиса как эмпирической, так и интеллектуальной.

В разных областях физики, астрофизики и биологии все больше мыслителей предлагали модели вселенной и выдвигали гипотезы о смыслах. Проблема происхождения космоса и отношений между Духом и Природой были и остаются предметом страстных и бесстрастных дебатов. На эту тему проводится много конференций и симпозиумов (с названиями типа «Наука и традиция», «Религия и наука», и т.д.), где иногда звучат имена представителей эзотерических течений прошлого. Однако эти дебаты почти всегда приводят к тому, что привилегии достаются «точным наукам», даже при том, что формально приветствуется появление новых парадигм, которые освободили бы научное исследование из гетто сайнтизма, в котором наука была заперта в течение многих десятилетий. С эзотерической точки зрения такие дебаты, в лучшем случае, имеют тенденцию продуцировать формы нео-гнозиса, очень отличные от тех, что процветали ранее (в частности, «La Gnose de Princeton» [1974] Раймонда Рюйе, «Дао Физики» [1975] Фритьофа Капра, или «L'Esprit cet inconnu» [1977] Жана Шарона). Нео-гнозис такого рода отличается от большинства гностических конструкций, представленных в предыдущих главах, тем, что первые заимствуют у последних лишь некоторые из их «внешних» характеристик.

II. На перекрестке «Традиции»

1. Рене Генон

Противодействуя многочисленности инициатических орденов, связанных с оккультным течением, и тем его аспектам, которые он считал сомнительными, французский ученый Рене Генон (1886-1951) взялся за реформы под знаком Традиции. Он был хорошо знаком с этими орденами, так как был членом нескольких из них в юности. Он даже заигрывал со спиритизмом около 1908 года. В 1914 году он принял посвящение в Великую Ложу Франции. В гностической церкви (глава 4, раздел III, 1) он часто посещал Лео-на Шампено и Альберта де Пувурвиля, влияние которых определило его призвание как реформатора. В 1921 году он опубликовал «Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues» (Общее введение в Исследование Индуистских Учений), в котором изложена суть его метафизики. В «Le Théosophisme, Histoire d'une pseudo-religion» (Теософия, история псевдо-религии), опубликованной в том же году и направленной против Теософского общества (ТО), он продемонстрировал свой язвительный, полемический склад ума, который также присутствовал в «L'Erreurspirite» (1923 г. [Заблуждение спиритов]) — другая отравленная стрела, пущенная на этот раз против спиритизма. Почти все его последующие работы обнаруживают это желание очищать и чистить, которое распространяется не только на западные эзотерические течения (особенно оккультные), но также и вообще на большинство западных философий («Orient and

Occident» 1924 г. [Восток и Запад]).

В 1927 году в «Le Roi du Monde» («Царь Мира») он постулирует существование духовного центра или «геометрического пространства», гаранта ортодоксальности различных традиций. В *La Crise du Monde moderne* (1927 [The Crisis of the Modern World]) он сопоставляет индуистское видение космических циклов с нашей нынешней цивилизацией, отождествляя последнюю с так называемой эрой Кали Юги, темным веком вырождения, приходящим в конце одного из «великих циклов» или манвантар.

В 1930 году Генон отправился в Египет, где оставался до самой смерти в своем доме в Каире. Там он написал «Le Symbolisme de la Croix» (1931 г. [Символизм Креста]), *Les États multiples de l'Être* (1932 [Множественные состояния Бытия]), *Le Règne de la quantité et les signes des temps* (1945 [Царство количества и знамения времени]), и *La Grande Triade* (1946 [Великая триада]).. Его обширная библиография не ограничивается этими названиями. Он всегда был плодовитым автором, неутомимым корреспондентом и полемистом с ядовитым пером.

Генон утверждал, что владеет сложным метафизическим учением индуистского происхождения, опирающимся на то, что Небытие (Брахма, Абсолют) и Бытие — Его манифестация — имеют «множественные состояния», с которыми связаны люди. Эта метафизика отсутствует в западных эзотерических течениях. Тем не менее, Генон занимает важное место в их истории по четырем основным причинам.

Во-первых, это его многочисленные и сильные публичные заявления: он привлек изрядное количество внима-

ния. Во-вторых, настойчивость, с которой он утверждал существование «изначальной Традиции», расположенной за пределами всех течений, всех традиций и религий мира. Гёнон унаследовал этого понятия от эпохи Возрождения (*philosophia perennis*), от романтизма и от ТО, но он наделил его отдельным бытием в большей степени, чем кто-либо до сих пор. Кроме того, он настаивал на необходимости подлинной инициатической преемственности в попытке получить доступ к этой «Традиции». В-третьих, он написал много работ о символизме, области, близкой каждому, кто привык обращаться с различными формами «эзотеризма» - даже если его интерпретация понятия «символ» может показаться спорным некоторым читателям. В-четвертых, его стиль письма необыкновенно ясен и убедителен, гармонируя с его рвением к цели (хотя она и является сомнительной с точки зрения истории); это отчасти объясняет влияние, которое он имел с 1920-х годов до сегодняшнего дня в различных кругах — художественных, литературных и художественных.

Чтобы противостоять размножению инициатических обществ своего времени, которые он считал по большей части ложными, Гёнон выступал за инициатическую четкость масонства и католической церкви. Однако это лишь временная мера; само христианство должно быть превзойдено, потому что любая религия — всего лишь форма, ограничивающая аспект «высшей духовности», лишь аватар изначальной Традиции.

Гёнон представляет впечатляющий голос интеллектуального аскетизма. Никто не выступал против путаницы между

«ментальным» и «духовным» так ревностно, как он, а также против сентиментальности в вопросах духовности. «Эзотеризм» у Генона часто принимает значение «метафизических принципов», тогда как «экзотеризм» охватывает все, что относится к «индивидуальному».

Тем не менее, фактом остается то, что этот «Декарт эзотеризма», силой мысли которого мы можем только восхищаться, «вместе с водой выплеснул и младенца». Отвергая западную философию, он, казалось, мало знал о христианской теософии (ему был чужд германский мир). Будучи недоверчив и опасаясь фальсификаций, он почти ничего не сохранил от герметично-алхимической западной традиции и обнаружил в эпоху Возрождения великий отход от метафизики. По незнанию эпистемологических прорывов своего времени, у него было ложное — то есть, устаревшее — представление о науке (также он не был ни ученым, ни полноправным историком). Он отверг эту науку так же, как он осудил современность во всех ее аспектах - и возвышенно проигнорировал Природу. «Мир проявления» — осязаемый мир, как он любил говорить, — реален еще мене, чем наша тень, проецируемая на стену. Из-за отсутствия у них интереса к природе и большинству западных эзотерических традиций, в истории последних «генонизм» и перенниализм в целом представляют собой новое явление.

2. Движение перенниалистов

Под словом «перенниализм» (от латинского *philosophia perennis*) понимается (см. также введение, раздел I) религиозная философия, в которой подчеркивается понятие изна-

чальной Традиции, матери всех остальных традиций, и понимается в геноновском ключе. Если Генон, в некотором роде, был лидером этого движения, то его главным «преемником» был Фритьоф Шуон (1907-1999; «*De l'Unité transcendante des religions*», 1948 [«Трансцендентное единство религии», 1953]; «*L'Ésotérisme comme principe et comme voie*», 1978 [«Эзотеризм как принцип и как путь», 1981], *Sur les traces de la religion pérenne*, 1982 [«Эхо вечной мудрости», 1992] и т. д.). Шуон, швед, переселившийся в США в 1981 году, оказал и продолжает оказывать влияние на широкую аудиторию.

Вслед за Геноном и Шуоном (хотя некоторые заметные различия разделяют их) выделяется несколько личностей. Среди них, во Франции, Констант Шевиллон, важный деятель мартинизма и масонства («*La Tradition universelle*», 1946); Лео Шайя («*La Création en Dieu*», 1983) и философ Жорж Валлин («*La Perspective métaphysique*», 1977). Также очень близки к мысли Генона некоторые католики (Луи Шарбонно-Лассай, «*Le Bestiaire du Christ*», 1940 [«Бестиарий Христа»]), и Жан-Борелла, «*Esotérisme guénonien et mystère chrétien*», 1998 [«Эзотеризм Генона и Тайна Христианства»]), ,

В Италии работы Юлиуса Эволы (раздел I, 1) получили огромное количество комментариев с начала 1990-х годов. В Англии это был Мартин Лингс («*The Eleventh Hour*», 1987), личный секретарь Генона. В Соединенных Штатах это ученые Ананда К. Кумарасвами (1877-1947), автор произведений о различных религиях, Сейед Хоссейн Наср («*The Encounter of Man and Nature*», 1968; «*Knowledge*

and the Sacred», 1981; section I, 3), Хастон Смит («The Religions of Man», 1958; «Forgotten Truth», 1976; «Beyond the Post-Modern Mind», 1982) и Джеймс Кудинггер, автор множества статей с 1980-х годов и один из главных комментаторов мысли Шуона.

Различия в направленности перенниалистов выходят за рамки этой короткой презентации (например, соображения о Природе особенно выделяются в философии Насра). Это движение также представлено многими журналами, обществами и учебными центрами.

3. Инициатические общества

Среди упомянутых ранее масонских обрядов, Исправленный Шотландский Обряд, Древний и Принятый Шотландский Обряд и Мемфис-Мицраим сохранились со времен Первой мировой войны. В парамасонской среде мартинизм распался на несколько орденов с запутанной историей, в которых, в зависимости от конкретной ветви, все еще практикуется обряд времен Папюса, и даже теургический обряд *Élus Coëns*.

Братство Розенкрейцеров в Англии (*Societas Rosicruciana*), ограниченные, как уже замечено ранее (главы 4, раздел III, 1), для рядовых масонов, проводили тайные работы нео-розенкрейцеровского типа под надежной защитой своих лож, которые также назывались “колледжами”. Произосшедший от *Societas Rosicruciana*, Орден Золотой Зари (ОЗЗ) исчез в начале века, по крайней мере, в его первоначальном виде. Орден Строителей Святилища, основанный Полом Фостером Кейсом, является своего рода его продол-

жением; герметизм, Каббала и Таро — частью предметов его изучения. *Ordo Templi Orientis* (глава 4, раздел III, 1) значительно вырос, особенно в Соединенных Штатах, с основным центром в Калифорнии.

Символ розы и креста был в двадцатом веке предметом значительного интереса, который далеко превосходил границы парамасонства. Основанный в 1915 году Харви Спенсером Льюисом, «*Antiquus Mysticus Ordo Rosae Crucis*» уже насчитывал несколько сотен тысяч членов после смерти его основателя. Количественно, после ТО, это второе наиболее важное движение в истории самого западного эзотеризма. Открытый внешнему миру и своему времени, он предоставляет своим членам культурные блага (лекции, сайты, библиотеки и т.д.), равно как и тайные посвящения. Его штаб-квартира, первоначально расположенная в великом «Амортианском» центре в Сан-Хосе, Калифорния, переехала в Омонвиль во Франции в 1990 году. Очень отличается от него *Lectorium Rosicrucianum* (или «*International School of the Golden Rosycross*»), основанный в Харлеме, Нидерланды, в 1924 Яном ван Рейкенборгом (он же Ян Лин), чей основной центр находится в Уссат-ле-Бен, Франция. В нем практикуется учение гностического (в смысле древнего гностицизма) и катарского типа, которое довольно сложно сочетать с традиционным розенкрейцерством (семнадцатого века); это, однако, то, что пытались сделать мыслители Лекториума. Среди многих нео-розенкрейцерских орденов, можно также назвать «*Fraternità Terapeutica Magica di Myriam*» в Италии, созданный Чиро Формизано (он же Джулиано Креммерз; его «*Corpus Philosophorum*

totius Magiae» был опубликован в 1988-1989 годах). Этот Орден сочетает розенкрейцерство с египтофилией и, с момента смерти его основателя, добился определенного успеха. Этот список так называемых Розенкрейцерских орденов не является исчерпывающим (наиболее полный список содержится в книге Массимо Интровинье, *Il Carrello del Mago*, 1990).

Антропософское общество (глава 4, раздел II, 3), в 1923 году превратившееся в «Allgemeine Anthroposophische Gesellschaft», продолжило интенсивную деятельность, не угасшую после смерти его основателя Рудольфа Штайнера. Дорнах остался, как и прежде, центром высокой культуры, влияние которого благоприятствовало успеху школ Штайнера для детей (первая «Freie Waldorfschule» была учреждена в Штутгарте в 1919 году). То же самое касается ТО, чьи центры остаются очень активными в странах, где оно закрепилось. Его направления, однако, разнообразны, а некоторые из них отделились от него, чтобы образовать собственные организации. Один из примеров — «Loge Mystique Chrétienne» (орден, близкий по духу к Анне Кингсфорд, (см. глава 4, раздел II, 2), основанный в 1923 году психоаналитиком Вайолет Мэри Фёрт (она же Дион Форчун, пришедшая из ОЗЗ); эта «Loge Mystique Chrétienne» стала в 1928 году «Обществом Внутреннего Света», где практиковались различные формы эвокационной магии.

В дополнение к этим формально учрежденным обществам существуют различные «Братства», «Содружества» и эзотерические исследовательские группы. Так, Гурджиев (раздел I, 3), обосновавшись во Франции в 1922 году, ос-

новал свой «Приорат» в Эйвоне и в 1933 году поселился в Париже. В 1915 году он встретил Успенского (раздел I, 3), которому мы обязаны подробным описаниям слов мастера, а также «работой», практикуемой в «группах Гурджиева». Эта «работа» опирается на своего рода педагогику «Пробуждения» (см. «In Search of the Miraculous: Fragments of an Unknown Teaching», 1949, раздел I, 3). Группы Гурджиева по-прежнему действуют в разных странах. Очень эклектичное Вселенское Великое Братство Сержа Рейно де ла Феррье, основанное в 1947 году, особенно активное в Центральной и Южной Америке, объединяет якобы «доколумбовые» учения с размышлениями о Эпохе Водолея. Это такое же популярное движение, как Новый Акрополь (НА) (New Acropolis), основанный в 1950-х годах аргентинцем Хорхе Анхелем Ливрага. Признанный во многих странах, НА проводит курсы и публикует периодические издания о различных религиозных традициях человечества, в частности об их художественных аспектах.

В 1952 году Самаэль Аун Веор основал в Колумбии гностическую ассоциацию антропологических и культурных исследований; он настолько эклектичен, что смешивает буддизм, тантризм, штейнерскую антропософию, сексуальную алхимию и учение Гурджиева. Наконец, упомянем Ассоциацию Атлантиды и журнал под тем же названием, основанный в 1927 году Полем Ле Кур — одним из первых во Франции, кто запустил идею об эпохе Водолея. Он характеризуется христианским эзотеризмом эклектического уклона, в котором, как указывает его название, миф об Атлантиде занимает важное место.

4. Многогранное понятие «Традиция»

В отношении обсуждавшихся выше организаций можно было бы добавить еще несколько, большинство из которых скорее относятся к тому, что называется «Новые религиозные движения» (НРД). НРД начали возникать в 1960-х годах. Учение многих из них содержит элементы эзотерического типа в том смысле, в котором мы его понимаем (например, Всеобщее Белое Братство Петра Константинова Денева и Микаэля Омраама Айванхова). То же касается литературы Нью Эйдж, которая в определенной степени пропитана такими элементами. Нью Эйдж — общее обозначение диффузного движения, которое процветало с в Калифорнии в 1970-х годах, и один из истоков которого частично отходит к Алисе Бейли. Эта основательница Тайной школы в 1923 году также является автором многих работ оккультного содержания. Сторонники Нью Эйдж провозглашают пришествие новой эры, эпохи Водолея, характеризующейся прогрессом человечества под знаком вновь открывшейся гармонии и «расширенного сознания».

Часть картины Нью Эйдж — практика «ченнелинга». Она состоит в том, чтобы позволить сущностям извне говорить через медиума; эти сущности, в отличие от тех, с которыми имеет дело спиритизм, не являются умершими. Одним из первых примеров ченнелинга (в 30-х годах, в Цюрихе) были сообщения, поступившие от некоей сущности, называющей себя Атма. Сущность проявилась во время организованных для этой цели сеансов (и в которых участвовал Карл Густав Юнг), через голос «спящего» (не «магнетизирован-

ного») субъекта, Оскара Рудольфа Шлага, человека, хорошо подкованного в эзотеризме. Речи Атмы, опубликованных в нескольких томах («Die Lehren des A.», 1995-2010), содержат изобилие пассажей провидческого характера из области алхимии, Таро, магии, арифмологии, мифологии и индуистским традициям (йога, в частности).

На берегах этого океанического ландшафта, образованного Нью Эйдж и НРД, эзотерические течения теряют свои очертания. Они также растворяются в так называемом культовой обстановке (удачном выражении, введенном Колином Кэмпбеллом в 1972 году), которая заключается, например, в «окультурных ярмарках». Это настоящие рынки, такие как Kohoutek Celebration of Consciousness в Сан-Франциско в январе 1974 года: невероятная неразбериха, на стендах и в павильонах которой можно было найти все вообразимые маргинальные науки. Это лишь один из первых основных явлений этого типа; они продолжают и сейчас. С одной стороны, очевидна необходимость «трансформации», мотивирующей участников, а с другой стороны, это возможность отсеять зёрна от плевел для тех, кто пожелает этим заниматься.

Мир издательств предоставляет массовые ярмарки другого типа. В 1960 году во Франции была издана книга, типичная в этом смысле, за авторством Луиса Повеля и Жака Бержье («Le Matin des magiciens». [«Утро магов», 1963]), которая вскоре появилась на нескольких языках. В этом искусном коммерческом предприятии, успех которого был поддержан журналом *Planète* (1961-1968), метафизические и религиозные тайны были представлены как научные за-

гадки и наоборот.

III. Искусство и Гуманитарные науки

1. Искусство и литература

Проза и поэзия Оскара Милоша («Ars Magna», 1924; «Les Arcanes», 1927) - это работа «посвященного» и великого художника. Русский поэт Александр Блок («Роза и Крест», 1915) близок к нему во многих отношениях. Поэзию и короткие фрагменты прозы португальского писателя Фернандо Пессоа часто формируют элементы, заимствованные из эзотерических течений (например, «A Hora do Diabolo», 1931-1932). Сюрреалисты (Андре Бретон, «Arcane 17», 1947; «L'Art magique», 1957) тесно связаны с «окультными науками». Однако личная вовлеченность более заметна среди молодых авторов движения «Le Grand Jeu» и одноименного журнала (1928-1931), который в 1920-х годах процветал в кругу Рене Домая (см. его книгу «Le Mont Analogue», 1952, посмертное издание [Mount Analogue, 2004]). Они во многом черпали свое вдохновение в указанных течениях.

Эта вовлеченность также проявляется в ряде художественных произведений. Например, в романах Густава Майринка («Der Golem», 1915, «Das Grüne Gesicht», 1916 и т. д.) и Мирче Элиаде (ниже, 2, роман «Viata noua», 1941, рассказ «The Secret of Dr. Honigberger» [1940], опубликованный в 1999 году). Элиаде был не только известным историком религий, но и романистом. Лтакже можно отметить «Das Glasperlenspiel» Германа Гессе, 1943 («Игра в бисер»,

1970). Англоговорящий мир особенно богат «фантастическими» произведениями: романы Чарльза Уильямса «War in Heaven», 1930; «The Greater Trumps», 1933) и Дион Форчун («The Secrets of Dr. Traverne», 1926) действительно принадлежат эзотерическим течениям. Позже Раймон Абеллио (раздел I, 1, 3) попытался передать свой гнозис в собственных романах (например, «Les Yeux d'Ézéchiél sont ouverts», 1949, «La Fosse de Babel», 1962). Дэн Браун с его «Кодом да Винчи» (2003) хорошо отражает интерес широкой общественности, питающей пристрастие к «популярным теориям заговора», в то время как в «Il Pendolo di Foucault» Умберто Эко (1988), который пародирует эти знаменитые «теории» очень остроумным образом, не подразумевалось передачи каких-либо сообщений вообще. В этом озорном жанре, приправленном элементами плутовского романа, также творил Фредерик Тристан: например, «Les Tribulations héroïques de Balthasar Kober» (1980).

В пластических искусствах самые выразительные картины в манере португальского живописца Лаймы Де Фрейтаса показывают связь с сюрреализмом. Тем не менее, они очень отличаются от этого течения своим развитым нео-пифагорейством и явными отсылками к эзотерическим темам — например, к розенкрейцерству семнадцатого века («Calmo na falsa morte», 1985; «O Jardim dos Hespérides», 1986; и т.д.). Влияние ТО оказалось глубоким и продолжительным (см. the fine retrospective «The Spiritual in Art: Abstract Painting», 1890–1985, 1986, и «Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian», 1900–1915, 1995) в творчестве немецкого поэта и духовного учителя Йозефа

Антон Шнайдерфранкена (известного как Bô-Yin-Râ), живопись и проза которого вдохновлены восточным эзотеризмом (*Das Buch der Gespräche*, 1920) [Книга диалогов].

В архитектуре это уже упомянутый выше Гётеанум (глава 4, раздел III, 3) в Дорнахе, недалеко от Базеля, спроектированный Рудольфом Штайнером, реконструированный после пожара 1922 года: его витражи выражают антропософский символизм.

Среди многих колод Таро XX века, многие обнаруживают попытку образного обновления в традиции оккультизма конца века (*fin de siècle*). Так появились «*Cartomancia Lusso*»; «*Rider-Waite Tarot*» (1909) Памелы Колман Смит; «*Thot Tarot*» (1940) Фриды Харрис, вдохновленная «Книгой Тота» Алистера Кроули 1944 года (раздел I, 1, глава 4, раздел III, 1) - колода, ставшая одной из самых известных колод Таро в мире, Метафорическое искусство, цветные иллюстрации к англосаксонским книгам в стиле модерна и неоромантизма сочетаются в оригинальном стиле; это весьма специфический жанр, заслуживающий изучения (этому посвящен большой том *in-folio* Мэнли Палмера Холла, «*The Secret Teachings of all Ages*», 192, 1928).

Примерами музыкального эзотеризма являются Сирил Скотт («*The Influence of Music*», 1933), Карлхайнц Штокхаузен («*Texte zur Musik*», 1970 - 1977). Однако мало что можно сказать о кино, в котором используются темы или мотивы, которые, хотя и присутствуют в эзотерических течениях, не уникальны для них (см. введение, разделы I и IV). С другой стороны, седьмое искусство отлично встраивается в жанр фэнтези и фантастики. Кино иногда прибегает

к явным отсылкам к некоторым персонажам или традициям — так, «Meetings with Remarkable Men» Питера Брука (1978) примечателен потому, что черпает вдохновение у Гурджиева.

2. Психология и гуманитарные науки

Мысль Зигмунда Фрейда уходит корнями далеко в романтическую Натурфилософию, которая впервые обнаружила существование бессознательного (глава 4, I, 1). Психолог Герберт Зильберер, однако, первым предложил психоаналитическое чтение алхимических текстов («Probleme der Mystik und ihrer Symbolik», 1914). Несмотря на это, именно Карл Густав Юнг (1875-1961) удостоен титула величайшего исследователя «психологических» сокровищ западного алхимического корпуса. Он хотел продемонстрировать («Psychologie und Alchemie», 1936-1952, «Mysterium Conjunctionis», 1955-1956 и т. д.), что «трансмутация» и символизм этапов его путешествия соответствуют положительной работе психики в ее поисках собственной целостности и гармонии, ее «индивидуации». Ориентируясь на это, он выбрал из этого свода издания, которые могли поддержать его положения с наибольшей вероятностью; делая этот выбор, он испытывал влияние представителей оккультизма — течения, от которого он был хронологически не очень далек и с которым он был хорошо знаком. Юнг представлял алхимию в целом как своего рода духовную технологию (см., например, М. Э. Этвуд, глава 4, раздел I, 4), тем самым недооценивая собственно «научные» цели большинства алхимиков (см. главу 2, раздел III, 2). Таким

образом, он внес свой вклад в представление об истории алхимии — и, подогревая общественный интерес к этому жанру литературы, он одновременно способствовал его «репатриации» в нашу культуру.

Некоторые философы придерживались довольно схожего направления, вводя западный эзотерический корпус в пространство своих размышлений. Это стремление может привести философию обратно к ее призванию в качестве духовной потребности и инструмента трансмутации бытия (см. Франсуа Бонардель, «*Philosophie de l'alchimie. Grand Oeuvre et modernité*», 1993). В качестве альтернативы, она может открыть новые подходы к классическим схемам (Жан-Жак Ванденбергер, «*La Raison contradictoire*», 1990). Она может поместить эзотерическое имажинарное в перспективу так называемой «традиционной» антропологии (Жильбер Дюран, «*Sciences de l'Homme et Tradition*», 1975). Опять же, она может сочетать метафизику, эзотеризм и психологию (Роберт Эванс, «*Imaginal Body*», 1982; «*New Gnosis*», 1984).

Действительно, в мире, который считается лишенным сознания и в человеческом сообществе, лишенном идеологий или даже идеалов, современные мужчины и женщины часто ощущают себя в духовной изоляции. Поэтому их легко склонить к тому, чтобы увидеть в некоторых элементах западного эзотеризма путь к самопознанию, независимый от прежней приверженности какой-либо системе убеждений или этики, но который, по их мнению, может придать смысл их жизни во Вселенной. Молитва Джованни Пико дела Мирандолы о «достоинстве человека» (глава 2, раздел I, 3)

вновь актуальна в том ключе, что на нас всегда лежит ответственность за то, чтобы переопределять себя, находить или заново открывать наше место в Природе и в рамках мирового общества и культуры.

Возможно, это тенденция в духе Нью Эйдж, но она, тем не менее, выходит за его пределы, принимая форму доселе беспрецедентного интереса к психологии. С середины двадцатого века мы переживаем «психологическую» эпоху (т. е. эпоху, в которой люди остро интересуются различными формами психологических методов). Таким образом, элементы западного эзотеризма проникают вместе с заимствованиями из разных восточных «мудростей» в широкую общественность через канал психотерапии, что принесло такой успех Карлу Густаву Юнгу или Джону Дж. Беннетту («Гурджиев: Встреча с новым миром», 1973). Беннетт мог перевести на понятный язык заумные высказывания Гурджиева, чьи учения также являются, в конце концов, разновидностью терапии.

За пределами «психологической» области мы наблюдаем успех Мирче Элиаде (выше, 1), историка религий, чья работа отвечает двойному спросу на культуру и универсальность, и который стремился показать, что «Сакральное» является составным элементом человеческой природы. Разумеется, эта идея спорна, но она побудила его обратить внимание на историю религиозных традиций мира, в том числе - хотя и в довольно ограниченном объеме — на западные эзотерические течения («A History of Religious Ideas», 1976-1983; «Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashion», 1976).

3. Историография западного эзотеризма

Как указано во введении (разделы III и IV), имеет смысл различать две категории историков; с одной стороны, «универсалистов»; с другой стороны, тех, кто ограничивается изучением конкретных авторов или течений. Конечно, некоторые из них объединяют в себе оба типа.

Список представителей первой категории, стремящихся усовершенствовать методы и подхода к области исследования, мы предоставили во введении.

Приведем здесь некоторых других «универсалистов», основная цель которых, тем не менее, состоит не только в методологии. Карл Р. Х. Фрик, автор книги «Licht und Finsternis» и «Die Erleuchteten» (1973-1978), занимается сугубо эзотерическими обществами. Джеймс Уэбб («The Occult Underground», 1974; «The Occult Establishment», 1976) раскрыл различные аспекты оккультного течения и его вариаций за последние сто пятьдесят лет. Джон Гордон Мелтон редактировал полезную энциклопедию («Occultism and Parapsychology», 2001). Массимо Интровинье (специалист, как и Мелтон, по НРД) написал лучшее исследование всех «магических» (в широком смысле) течений и обществ Запада, существовавших с середины девятнадцатого века («Il Cappello del Mago», 1990). Профессор музыковедения Джозелин Годвин продолжает проводить множество исследований; Годвин является автором «Harmonies of Heaven and Earth» (1987), «L'Ésotérisme musical en France» (1991) и др., а также мы обязаны ему широким спектром публикаций многих авторов — Роберте Фладд, Атанасиус Кирхер,

эзотеризм конца века — «Fin de siècle» и т. п. (см., в частности, его важную работу «The Theosophical Enlightenment», 1994).

Как упоминалось выше, вторая категория включает (опять же, начиная с середины двадцатого века) историков, чьи работы относятся к одному или нескольким авторам. Его представители слишком многочисленны, чтобы привести здесь даже краткий список; но призываю обратить внимание на первые строки библиографии, представленной в этом томе (что относится к библиографии как общей, так и частной).

Добавим в заключение, что исследователям «западного эзотеризма» помогает наличие некоторых специализированных и богато документированных журналов. Их названия приведены ниже, в дополнениях к библиографии. В эти дополнения также включены имена лучших библиотек, посвященных этой же специальности.

Рудольф Бернулли

О СИМВОЛИКЕ
ГЕОМЕТРИЧЕСКИХ ФИГУР
И ЧИСЕЛ

ЧАСТЬ 1.

ОБЩЕЕ

Над входом в греческий храм мудрости стояла надпись: «Не знающий геометрии, да не войдет сюда». Тем самым сказано, что геометрия находится в тесной связи с понятием мудрости и ее исследования. А именно, с исследованием в том смысле, что речь здесь идет о вопросе интеллекте, с исследованием, занимающимся осознанными мыслями, бодрствующим сознанием. Но сознание всегда основывается на глубинах бессознательного: лучше всего это видно по тому, что внезапно пришедшая в голову мысль, которая всегда является началом мыслительного процесса, приходит из бессознательного, а не из самого сознания. Сознательное исследование последней причины истины очень скоро заводит в те глубины, куда больше не дотягивается груз слов. Здесь существуют только лишь намеки, иносказания. И здесь геометрия, с ее мерами, числами и фигурами, составляет символический язык, являющийся очевидным аналогом всему тому, что можно предчувствовать только в терминах строгого тезиса и антитезиса, в точном разграничении и определенной форме, но по сути так и не охватить полностью. В сути математики заключено то, что фигура и число нацели-

ваются куда глубже ясных представлений и объемных понятий. Мы настолько пронизаны этим восприятием, что не можем обойтись без математических образов в современном словоупотреблении. Так, например, мы говорим об исходной точке, о круге мыслей; мы непрерывно возимся с числами, разменивая их как монеты. Для нас сегодня это самоочевидно. Геометрическая фигура, понятие числа стали для нас повседневными символами. Как только стоит вопрос о четком выражении, строгом определении чего-либо, особенно когда понятие выходит за пределы нашего понимания, мы находим убежище в этих символах. Математика, являясь путеводителем по пространству и времени, по измерению и взвешиванию, имеет также и иную сторону, сторону четко разграниченных качеств. Поэтому и возможно числу, геометрической фигуре стать символом.

Эту тему я выбрал потому, что для меня, насколько я себя помню, математическая символика всегда была, говоря прямо, навязчивой идеей. Для меня нет почти ничего, что могло бы быть таким же многозначительным символом, как число или геометрическая фигура. (Вам не стоит бояться того, что я - особо умелый математик. Также и те, кто не является математиком и знатоком чисел, смогут легко следить за ходом моего выступления.) Свойственная математическим понятиям сторона, та живая суть, что заключена в каждом числе, каждой фигуре всегда была для меня переживанием, для возможности хоть какой-то формулировки которого потребовалось много времени. Возможно, этот процесс еще не окончен. Но материал потребовал выброса наружу. Подобное происходило, как правило, не при упорядоченных и

ясных обстоятельствах, но приносило пользу тем, что при этом нас захватывал сам процесс. Так позвольте мне представить вам результат выброса моего личного переживания геометрического символа и символа чисел, рискуя сказать нечто всем известное или же натолкнуться на противоречия.

Свое собственное переживания можно также сравнить с другим переживанием: коллективность схожим образом переживает число или геометрическую фигуру, что тем самым уже рано становится символом. Само собой, для более древнего времени нам в общем случае неизвестно символическое значение геометрических представлений и символически выделяющихся чисел. Только в более поздние эпохи на этот вопрос пролился свет, и возникла соответствующая литература и подтвержденное толкование чисел и фигур. Наибольшее впечатление здесь производят пифагорейцы, из чьего круга мыслей была взята также и цитата из Платона, ставшая девизом нашего доклада, а также гнозис Каббалы. Но практически не существует религиозных систем, в которых числа и геометрические фигуры вообще не являются носителями важных символических значений. Существуют также и пробелы в знаниях, и я позволю себе при случае заполнить эти пробелы своими собственными переживаниями, рискуя тем, что мои субъективные переживания могут противоречить гипотезам, предоставленным другой стороной.

Какими качествами должны обладать геометрические фигуры и числа, чтобы иметь возможность стать символами? Сначала стоит констатировать то, что некоторые объяснения нам может дать написание чисел. Во всех системах счисления числа от 1 до 3, иногда даже от 1 до 4, передава-

лись соответствующим количеством простых линий. Только с числом пять появляются числовые энграммы, обозначения чисел, которые состоят не только из одной черты возле или над другими, но формулируют идею числа с помощью изображения или словесного выражения в особой идеограмме. Римская цифра пять - это что-то вроде стенографически сокращенной формы руки без трех средних пальцев (V); десять - ее же удвоение (X). В китайско-японских цифрах, десять принимает форму прямо стоящего креста и т.д. Так мы видим, что понятие числа сначала воспринималось весьма простым образом, и лишь позже, с появлением многих чисел, возникает многообразие знаков чисел, сначала как умножение уже известных (китайская цифра 20 - это нечто вроде числа 2 поверх креста десятки), затем как обозначения величин, С в римской системе как сокращение от Centum, «сотня», понятие, которое в китайско-японской системе помимо точной суммы 100 также означает большое, необозримое множество.

Таким образом, по числам можно увидеть, что то, что может стать символом, что несет в себе значение символа, может сначала быть только лишь чем-то простым. Более сложные представления о числах возникают только в более позднее время. Разумеется, бывает и так, что те числа, что есть результатом умножения базовых, простых символически значимых чисел, получают значение, выведенное из их составляющих. Например, $7 * 3 = 21$ или $7 * 7 = 49$. Число - это не изобретение человеческого духа, зависимое от прихоти этого духа. Речь идет не об изобретении числа, а о его открытии. Хотя оно и никогда не принимается как дан-

ность, оно сокрыто в вещах, в самой основе вещей. Там его находят, и оно получает самостоятельную жизнь, в которой в определенной степени сами вещи становятся пропущены. Люди верили, что к понятию числа привел опыт. В принципе это верно. Но в следствии этого, благодаря понятию числа человек очутился далеко за пределами того, что можно испытать, и поэтому числе может быть использовано также и как символ того, что испытать невозможно.

Если мы посмотрим на числовой ряд, мы обнаружим поразительное своеобразие: каждое число имеет свой особый закон, свою особенную физиогномию. Есть свои чудачки, прямые числа, выделяющиеся из ряда как чужеродные блоки. Есть нечетные числа, которые ни за что на свете не смогут собрать себя в пару, которые, подобно упрямым, закоренелым холостякам, идут гуськом, каждый сам по себе. Есть четные числа, которые напротив, ходят парами, подобно пенсионату для девушек или зверям на Ноевом Ковчеге. Эта парность демонстрирует особую сторону четных чисел, определенную гибкость, но также и их слабость. Им всегда угрожает опасность распасться на свои половинки. Для китайцев разница между четными и нечетными числами была базовым переживанием, символом мужского и женского, света и тьмы, движущегося и недвижимого в космосе.

С помощью расстановки чисел, что представляют собой определенное количество точек, могут быть созданы определенные фигуры в пространстве и на плоскости. Тем самым уже сказано, что между фигурами и числами есть необыкновенно тесная связь, что когда речь идет о «шестиугольнике», в этом образе геометрической фигуры видится и

число шесть. В моем личном переживании это играет большую роль: для меня число только тогда обретает настоящую жизнь, когда оно обретает форму геометрической фигуры. Разумеется, есть и люди, для которых число как чисто вычислительный или акустический термин кажется гораздо более живым, чем число в геометрическом смысле. Тем не менее, в мою пользу говорит тот факт, что число редко стоит само по себе как символ, почти всегда составляя со своим геометрическим выражением общее символическое понятие. Например, христианское учение о троице делает священным число три, и в то же время представляет его эквивалентом равносторонний треугольник с направленной вверх вершиной. То, что Пифагор придает значение не только числу, но и соответствующей ему геометрической фигуре, следует из общего характера дошедших до нас фрагментов.

Теперь мы подходим к вопросу: как получается так, что число, фигура, может стать символом одного определенного понятия? На это есть две причины. Во-первых, формальное сходства - например, нечто круглое может символизироваться окружностью. Или воспламенившийся огонь может быть представлен тетраэдром, стилистически повторяющим форму направленных вверх заостренных языков пламени. Но есть еще и возможность прямой внутренней связи между числом или фигурой и символизируемым понятием, связи, не имеющей никакого отношения к формальному сходству.

Как указал профессор Хауэр, мы можем представить обстоятельства становления символа примерно следующим образом: мы принадлежим миру, и силы мира проходят через нас; так мы переживаем их математическую законо-

мерность в себе. Таким образом, она соответствует нашей собственной природе, и поэтому нет ничего нового или чужеродного нам в том, как мы хватаемся за математический символ, чтобы выразить то, что нами движет, что мы хотим определить.

Число и фигура озаряют своей внутренней сутью понятие, которое они символизируют. Каким бы непостижимым оно ни было, с помощью числа и фигуры это понятие становится настоящей, видимой вещью. Таким образом, мы можем осмыслить и выразить его суть. Становится ясным то, что фигура при любых обстоятельствах должна быть простой, а число - малым, чтобы быть достаточно пластичными для символа. Наглядность, ясность - это первое, что мы ожидаем от математического символа. Закономерность, к тому же, способствует еще большей наглядности, тем самым являясь еще одним критерием геометрической фигуры, используемой как символ.

Это странный, непостижимый, никогда не испытанный и все же однозначно представляемый образ: существует исток, начало мироздания, и для всего мироздания истоком и началом является точка. Точка - единственное что существует, единственное в своем роде, в начале всех начал. Все и одно! Все едино, и все, что существует, заключено в едином. Это начало - геометрическая точка, чье движение со временем становится расширением, линией и плоскостью, которая возвышаясь и понижаясь создает всеобщее пространство. Так из кажущегося Ничто, из непостижимо малой точки, возникает все мироздание; ядро всего сущего содержится в едином. В этом единении есть нечто парадок-

сальное - не только возникновение измерений пространства, но и проблески времени, временной «точки», момента (нем. *Zeitpunkt* - момент, слово, состоящее из *Zeit* - время, и *Punkt* - «точка»), так в языке снова используется точка, этот геометрический символ, для обозначения текущего времени; непостижимая и все же постоянно переживаемая связь между прошлым и будущим. Позже мы еще рассмотрим поближе эту «текущую точку», этот миг. Платон вероятно ярко представил со всех сторон это понятие Единого в своем диалоге «Парменид». Он определил его как великое изначальное единство всего сущего, в котором можно обнаружить все мыслимое и то, чего не существует в наших мыслях, но что есть в Абсолюте, то, что включает в себе все. Здесь это целое, в его пространственной и временной безграничности, символизируется единицей, содержащей в себе все части. Как ни странно, далее Платон задает вопрос: если существует единица, должна существовать и не-единица, и на этом диалог заходит в тупик. Если единицу уже определить как всеобщее, как Абсолют, как все, что может существовать, в таком случае, не-единицы быть не может, ведь существование того, чего нет в единице, согласно определению немислимо.

С другой стороны, последняя, неделимая единица - это индивидум. Пока речь идет о «я» в самом широком смысле, об объединении тела с его душевными энергиями, мы стоим перед единицей, направленной наружу. Конечно же, вы можете отрезать себе палец, и он уже не будет принадлежать вам; разумеется, телесное «я» тогда станет на один член меньше, но оно не перестанет от этого быть единицей. Этот

индивидуум, собранный в единое с помощью «я», выражающегося в мыслях, может быть выражен с помощью геометрического символа, точки или круга. Так говорит Ангелус Силезиус:

Я не знаю, что я есть;
Я не есть то, что я знаю;
Вещь и не-вещь;
Частица и круг.

Так, даже и не искав этого, мы подходим к символу полярностей, где точка составляет центр круга тем самым получая новое значение, и линия окружности, обхватывающая круг на определенном расстоянии, тем сильнее ощущается противоположностью точки, чем больше она отдалена от центра. Центр, играющий такую значительную роль для Якова Беме как центр природы, небеса, высший из осознаваемых смыслов вообще, точка как середина окружности: в этом символе уже заложено что-то, похожее на намек на понятие бога. И не только у Якова Беме, но и в индийской мысли мы видим, что точка имеет отношение к божественности. Разумеется, там это не дух, локализованный где-то в центре мира, к которому нельзя приблизиться, а божественное ядро личности в человеке, Атман. Священные писания Индии определяют его как подобное точке острие шила, десяти тысячной частице кончика волоса, что еще ближе к определению точки из евклидовой геометрии.

Все эти намеки - это попытки полным образом определить эту точку, вокруг которой вертится мироздание, из ко-

торого возникает мироздание. Вы можете сказать - что за бедный, скудный символ - точка! И все же, как только его осознать на самом деле, нет более прекрасного, более ясного и выразительного символа, стоящего у истока всех вещей, чем эта точка. И теперь, там, где божественный центр в точке заключает в себе, в непостижимо малой частице, все энергии, воспламеняет их, излучает их все из себя, посылая их вдаль, создавая круг с постоянно расширяющимся радиусом - там становится точка живым символом становления мира, исходящего из Бога. Разумеется, чтобы оживить этот символ, требуется также и человек; сама по себе это лишь пометка в окружности, фигура; но когда эта точка в центре оживает, она становится высшим проявлением всемогущей силы.

Тем самым мы подошли к роковому месту, где точки самой по себе уже недостаточно, и она порождает или малую окружность, которую она сначала полностью заполняет, или еще одну точку, Двойку. Эта вторая точка, которую мы можем наблюдать, еще не разделена с первой точкой ничем кроме неизмеримого расстояния - и все же, она есть нечто совсем иное. Ведь если расположить одну точку напротив другой, точно такой же, между двумя точками все же есть одно различие - и это их положение. Одна точка наблюдает вторую с одной стороны, вторая наблюдает первую с другой стороны, и каждая закрывает для другой вид на половину окружающего их мира. И из этого возникает элемент противоположности, и если эту противоположность осознать до конца, то эти две точки составляют абсолютную противоположность, полярность. И таким образом, мы снова встреча-

ем понятие, играющее такую основополагающую роль в мировосприятии и космологии всех времен. Это - возникший разлом, символизируемый этими двумя точками, разлом на правое и левое, свет и тьму, добро и зло, трагическое напряжение числа два.

Эта полярность выражается не только лишь двумя соседствующими точками, не только числом два. Полярность, противоположность, также символизируется и фигурами, которые, в отличие от точек одного типа, имеют и иные различия между собой. Так, в китайском полярность выражается двумя разными геометрическими символами, короткими чертами. Одна черта непрерывна, вторая разделена в центре. В этой формулировке есть своего рода психологическое изящество: черта Янь, непрерывная, совершенная, представляет собой свет, небеса, мужское. Черта Инь показывает своей брешью тенденцию к принятию: здесь есть только шанс для достижения совершенства. Она символизирует собой преломленный свет, противоположность свету - тьму, землю, женское. Это можно понять еще и так, как будто бы воодушевление, составляющее центр черты Инь, теперь разломано, оставляя одно лишь тело. Нечто схожее, пожалуй, под этим и имеется в виду. В этом случае, этот символ напоминает о занятой брошюре одного из современных памфлетистов, в которой шутили и в то же время серьезно поднимается вопрос: есть ли душа у женщины?

Но есть еще и иные символы для этого «да» и «нет», для этой пары противоположностей, партнеров, в каком-то смысле очень похожих, если и не вовсе почти единых. Один из примеров, снова из китайской сокровищницы образов -

это геометрические фигуры, квадрат и круг. Оба лежат в одной плоскости, возможно, оба даже имеют равную площадь. Их самое существенное различие заключается в том, что круг, следуя собственной закономерности, имеет иное построение чем квадрат, площадь которого, имея измерения его сторон, легко вычислить. Для круга это невозможно, здесь требуется измерение совершенно иного рода; он имеет совершенно иную структуру, хотя площадь обеих фигур, как уже было упомянуто, вполне может быть равной. Можно было бы подумать, что их можно нарисовать так, чтобы их площадь различалась только лишь на долю миллиметра. Таким образом, обе этих фигуры имеют одинаковую площадь, но по своей сути они полностью разные; такие же разные, как земля и небо, как это сформулировали китайцы: над нами растянуто округлое небо, излучающее свет, неизмеримое; под ним - темная земля, которую можно измерить или обойти в ширину и глубину. И тем самым, обе фигуры становятся символами мира по эту сторону, заключенного в материю, пространство и время, четко построенного - и иного мира, тянущегося за пределами этого, подобно стремление к чему-либо, трансцендентального мира, о котором можно строить догадки, но который все не становится полностью доступным для ясного, логического, однозначного понимания и исследования, как и круг, точное значение площади или периметра которого невозможно вычислить.

Из математики нам известно о существовании тайного, магического способа произвести это вычисление, объединив тем самым эту пару противоположностей - число пи. Е. П. Блаватская, которая, как известно, часть своих работ напи-

сала с помощью медиумства, рассказывала забавную историю. В полном удивлении она подошла к своим друзьям: «У меня сегодня был очень плохой день. Внутренний голос надиктовал мне разное, чего я, возможно, не поняла, но что все же имеет большой смысл, и при этом постоянно упоминался пирог. Я ясно слышала слово «пай»» (в английском «пи» произносится как «пай», созвучно слову «пирог»). Роковой пирог, эта проблема квадратуры круга, представляется символом π , который по сути представляет собой что-то вроде непостижимой первопричины математики. Это буква, обозначающая число, и это число есть ключ, превращающий одно в другое. Разумеется, это число невозможно вычислить. Нам всегда остается остаток. Что бы мы ни подсчитали, результат всегда будет слишком малым или слишком великим. Мы можем производить вычисления, но мы никогда не сможем вычислить до последней цифры после запятой, до абсолютной точности совпадение между площадью круга и квадрата, так как, как сказано выше, периметр и площадь круга можно вычислить лишь приблизительно. В этом снова выражена парадоксальность того, что площадь обеих фигур может быть равной, но это невозможно доказать.

Если воспринять этот математический символ в его иной форме, получается, что наше земное пространство, время и причинность всегда воплощается в скрывающейся за ним непостижимой тайне.

Мы подходим к идее того, что число π обозначает понятие посредника, логоса, и тем самым, самого важного что есть в человеческом существовании, растянутого между действительностью пространства и времени и той иной реаль-

ностью, о которой мы догадываемся и которую осознаем в высшей степени. Это число π , этот символ означает для нас великую трансмутацию земного в небесное, посюстороннего в потустороннее, возможность алхимической работы в ее применении к *prima materia* человеческой души. Это, хоть и не в совершенстве, все же каким-то образом обозначается и становится ясным с помощью абсолютной уверенности и точности математического символа, числа π , которое все же уклоняется от последней попытки захвата и остается мистерией среди ясного дня.

Вернемся теперь снова к единице, на Землю, которая, следовательно китайским представлениям, является квадратом. Ее можно измерить во все стороны. Если исходить из центра, есть и перед, и зад, левое и правое; мы можем измерить ширину и длину, а возможно и высоту, и из этих измерений возникает понятие того, что земля, исходя из центра, в котором мы находимся, должна быть квадратной. Китайцы считают символом Земли число пять: центр и четыре угла. Но это представление противоречит оптической картине, округлой линии горизонта. Поэтому для индийцев или на Западе времен античности Земля была округлым диском, и ее символизировал круг. Но не только лишь линия окружности. В ней находилась ось координат: ведь на земле все ориентировано по принципу правого и левого, перед и зад, по четырем направлениям розы ветров. С помощью хода солнца возникают линии, тянущиеся через небо и делящие его на северную и южную половину. И в то же время они указывают на восход и закат, восток и запад. Так, эти линии составляют ось координат земного диска.

В почти всех космографиях мы находим понятие о том, что на краю небес всегда должно было происходить нечто значительное. Так, когда ветер дует с востока через всю землю, делается вывод, что на востоке находится бог ветра, вырывающий с корнем деревья и сносящий дома. И как и на востоке, могущественные боги ветра представлялись человеком на каждом из четырех углов мира. Но наблюдалось еще и то, что ветра могут дуть и с юго-востока, и с северо-запада, а не только лишь из кардинальных точек. Таким образом человек подошел к восьмеричной группировке, чтобы описать пределы Земли, как изображалось на башне ветров в Афинах, и на каждой карте мира вплоть до 16 столетия. На это и указывает символ числа 4 или 8, как и круг с 4 или 8 секторами.

Но и в пределах этого круга человеку виделись могущественные божества, которые не только дули подобно богам ветра, но и разнообразно воздействовали на действительность. Можно вспомнить о видении Иезекиила, или о четырех царях, стоящих вокруг мировой оси, горы Меру, в Махаяна-буддизме, каждый из которых воюет с демонами в своей части света; под их ногами изображены растоптанные демоны. Это представление распространяется и на христианский мир. Так, в 17 столетии нам попадаются космологические изображения ангелов, держащих на цепи демонов. Это представление напоминает нам, впрочем, о том месте в книге Откровения (7:1), где ангелы удерживают ветра. Все эти представления четверичности в связи с поверхностью земли и царящими над миром силами восходят к «миру четырех квадрантов», как об этом говорили в Вавилоне, и как

кратко и выразительно это выражает геометрический символ.

Ось координат заключена в окружность, и является символом мира также и лишь потому, что ее можно обнаружить в другом значении еще и на южноафриканских каменных памятниках. Разумеется, там круг обозначает не Землю, а то небесное, иное, непостижимое, чьим символом является Солнце.

Но рассмотрим круг в его геометрическом качестве, для начала, не обращая внимания на его символическую функцию, круг, который разделяет сам себя, а не который делят люди. Радиус этого круга, если его провести к периметру, описывает правильный шестиугольник. Этот шестиугольник построен не нами, но он возникает из круга сам, в определенном смысле он уже находится внутри! Нам нужно просто лишь его обнаружить. Из этого факта можно сделать выводы, которые важны для возникновения символического изображения деленного на шесть круга и числа семь. Здесь я хотел бы просто намекнуть: если построить на каждом углу шестиугольника круг с вдвое меньшим радиусом, и один такой же круг в центре шестиугольника, мы получим семь кругов одинакового размера. Эти соприкасающиеся семь кругов выражают своим гармоничным созвучием нечто от многозначимо-глубокого и важного значения числа семь. Поэтому неудивительно, что оно так часто принимает символический характер.

Дальнейшее деление круга из шести частей дает двенадцать частей. Так он становится символом годового цикла солнца, круга двенадцати часов, как разъяснил доктор

Руссель в своем докладе. Тем самым дается намек на то, что речь идет не о горизонтальном, а о вертикальном разделении.

Ходу солнца соответствует во многом ход человеческой жизни, аналог, замеченный еще в древние времена, чье глубокое психологическое значение в свое время невероятно красиво и убедительно изложил в одном из своих докладов доктор К. Г. Юнг. Этот круговорот изображает определенного рода развитие через различные жизненные этапы.

У этого круга жизни есть и другая легенда. На Востоке, где большое значение имеют законы о перевоплощении, секторы круга означают не только этапы одной жизни, но и категории существования, возможности бытия. Шесть секторов обозначают царство богов, демонов, людей, духов, жителей ада и животных. После того как монада, душа, ядро сущности, или как бы мы еще ни называли субъект жизни, проходит через этот круговорот несколько раз, много раз, настает тот невероятно важный момент, когда решается, достаточно ли было опыта, полученного как бог, зверь, демон, дух, дьявол, человек, для того, чтобы наконец вырваться из круга жизни, или же необходимо снова безвольно следовать вращению круга, чтобы снова и снова переживать одно и то же, в умноженной, лучшей или худшей форме. В Упанишадах нам встречается образ Хамсы, птицы-души, самости, блуждающей по колесу, пока не дойдет до точки центра, ступицы колеса, где движение заканчивается. Даже если колесо все еще яростно вращается, в этом месте всегда высший, абсолютный покой.

Противоположную картину мы встречаем в игре, кото-

рую демонстрируют на любом карнавале, «дьявольское колесо». Горизонтальное колесо, вращающееся то медленно, то все быстрее и быстрее. Человек садится в середине, и усилия игрока прилагаются к тому, чтобы удержаться в центре. Но вращение слишком велико, и центробежная сила - это дьявольская задумка. Вы знаете, как быстро становится вращение после того, как хоть немного сдвигаешься из центра. Без остановки, человека захватывает круговорот, и его бросает прямо на край колеса, который, к счастью, имеет мягкую обивку. Так действует и колесо жизни Сансара. И можно понять по детской игре, как сложно достичь этого центра, освобождения.

Так мы подходим к тому, что в геометрическом символе можно увидеть указание на последнюю вещь, на смысл и цель всего развития.

Стоит добавить еще одно замечание по поводу семиричного колеса. Эта семиричность потому такое значимое число, что она возникает сама собой из геометрического состояния вещей. Вслед за образом шести жизненных сфер, представленных как секторы круга, после прохождения всех шести можно подумать и о седьмой, которая, как тон высшей октавы, лежит над первой. Или же в качестве седьмого элемента можно рассматривать исключительно точку в центре. Если перенести изображение семи соприкасающихся равных по величине окружностей в три измерения, и вместо окружности в центре представить себе шар в центре, вокруг него можно расположить еще двенадцать равных по величине шаров, соприкасающихся в одной точке. В то время как центры семи окружностей описывают правильный шестиуголь-

ник с его центром, центры шаров описывают углы додекаэдра, правильного двенадцатигранника, с его центром. Таким образом, имеются 13 шаров, 13 центров и 13 точек. Число 13 тем самым обретает символический характер, благодаря которому нам становится ясным, почему в гностицизме идет речь о таинственном, тринадцатом Эоне, означающим завершение, увенчание числа 12. Можно вспомнить и о Христе с его 12 апостолами. Стоит заметить, что все основатели великих религий изображались в центре своих последователей, и что они всегда собирали вокруг себя четное число последователей (12 у Христа, 16 или 18 у Будды, 12 у Мани, 8 у Мухаммеда). С помощью учителя, тьма, представленная как четное число, соответствующая принципу Инь, становится светом, принципом Янь, где нечетное число всегда имеет свой центр, своего лидера, и остальные собираются вокруг этого лидера. Окружность или шар, находящиеся в центре, своим положением проявляют свое абсолютное превосходство над теми, кто находится на периферии.

Я сначала дал вам распробовать символический характер геометрических фигур и чисел, но теперь хотел бы продемонстрировать вам еще две закрытых в себе системы: систему астрологических символов древних планет и систему древних символов стихий, оформленный как на плоскости, так и в объеме.

Об астрологическом характере планет мы узнали из доклада С. Штраусса. Теперь следует только попытаться разложить их символы на геометрические элементы и сделать из этого соответствующие выводы об их символическом характере. Астрологические символы планет построены из ча-

стичных фигур, как правило, это ось координат, окружность и полукруг. Значение построения символов планет из этих трех элементов - это, возможно, что-то, что было заложено позднее. Самое раннее из известных мне пояснений встречается в книге Джона Ди, *Monas Hieroglyphica* (1564 г.). Этот автор известен вам по литературной обработке Майринка, роману «Ангел западного окна». Ди составил все символы планет из трех вышеупомянутых элементов: круг символизировал первоначальную силу солнца, полукруг был символом луны, вечного возрастания и убывания, живущего изменения, символом перемен в жизни. Крест означал укрепление, твердость, материю. Если обратиться теперь к символам планет, сначала нам предстает символ Солнца. Но мы видим, что это не только круг. Солнце кажется имеющим центр, что означает, применительно к сказанному о внутренней из 13 сфер, что оно воплощает Янь, принцип света, что оно само наделяется жизнью центра, воодушевляется. Оно излучает свет во все стороны. В астрологическом символе это выражено не так ясно, как в древних вавилонских символах солнца. Там дается намек на двойственную действительность солнца. Солнечный диск имеет 4 зубца, излучающий свет, и между ними - 4 волнистых языка пламени, символизирующих палящую жару. Интересно заметить, что на Западе этот символ сохранялся довольно длительное время. Я хотел бы привести два примера этому: один из них - неоднократно повторяющийся узор на обрамлении Правосудия, одной из известных карт Тарocchi в музее Каррара в Бергамо. Четыре языка пламени, между ними - связка лучей, исходящих из центра, что выглядит как тепло и

свет солнца, проглядывающего сквозь тучи. Вторым пример - стены церкви Санта Мария дель Анжели в Лугано, повторяющееся изображение Христа как пламенеющее солнце с пробивающимися лучами света. Это солнце кажется центрированным еще и потому, что в его центре изображена монограмма Христа. Вот два примера тому, как геометрический астрологический символ с древнейших времен Вавилона действует и в нашем столетии.

Символ Луны - полукруг, слегка утолщенный в центре, что напоминает форму лунного серпа. Все остальные символы - комбинация символов Солнца и Луны с крестом материи. Символ, заключающий в себе все остальные символы - это символ Меркурия. В его середине - Солнце (без центра), сверху - Луна, элемент жизни, внизу, определенный ими обоими - крест, материя.

Элемент Меркурия, заключающий в себя все, излучающий свет и дающий жизнь, и все же, на что указывает его нижняя часть, принадлежащий твердой материи, пусть и в жидкой форме. Способность принимать любую форму, приспособляться ко всему, характер самой быстрой из планет, выражается в том, что этот символ несет в себе элементы всех других планет. Он может на время, резко сменяясь, принимать характер любой из них. Он - посредник, воистину посланник богов, сходящий на Землю от Солнца и Луны.

Венера отличается тем, что несет в себе животворный соляной символ, и в то же время порождает твердую материю. С помощью расположения этих символов по отношению друг к другу выражено то, что материальное подчинено дающему жизнь.

У Юпитера, тем не менее, материя подчинена изменчивому элементу Луны.

Но если жизнь, элемент Луны, будет подчинена жестким смыслом действительности, так возникнет символ Сатурна, где жизнь кажется втиснутой в отверждение, зачерствение, концентрацию.

В символе Марса в центре, наконец-то, находится Солнце, дающее жизнь; изнутри которого, подобно взрыву, вверх и вправо выбрасывается огненная магма. Этот прорыв, выраженный в виде стрелы, можно трактовать и как наклоненный крест, материю, которая, хоть и вырвана взрывом из своего перпендикулярного положения, все же накладывает отпечаток своего характера на солнечный диск. Это выражается соответствующим положением: наклоненный крест над кругом.

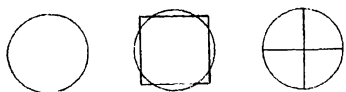
Символы агрегатного состояния материи составляют простое геометрическое положение вещей, характеризующее определенное состояние. Основная фигура - всегда равносторонний треугольник. Если он стоит на своем основании, он обозначает огонь с направленным вверх пламенем. Если он стоит на своей вершине, вверху получается горизонтальная водная гладь. Знак воздуха - это треугольник огня перечеркнутый линией, как будто бы огонь был затушен и остался только газообразный элемент. Для твердого, для земли, используется треугольник воды, загруженный перечеркивающей линией. Наконец, два треугольника, совмещенных между собой, дают комбинацию всех этих фигур. Это - *quinta essentia*, то, что лежит в основе всего, последнее утончение материи, и в то же время, примордиальная ма-

терия, предварительная ступень материи, из которой путем дифференциации возникают все более плотные элементарные или агрегатные состояния.

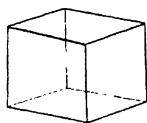
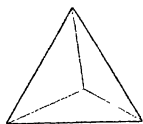
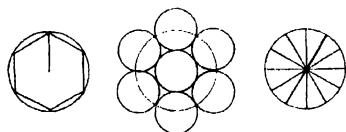
Наряду с этими планиметрическими, плоскими символами, ранее для пяти агрегатных состояний использовались и стереометрические, трехмерные символы. Платон первым сообщает об этом в своем «Тимее». Можно говорить о них как о гипотетическом кристаллизации материи. Их толкование колеблется в течении времени, я привожу его по труду Кеплера «*Harmonices Mundi*» (Линц, 1619 г.). Здесь встречаются обыкновенные полиэдры, воплощающие элементарные состояния, вместе с разъясняющими рисунками соответствующих предметов или животных. Огонь передается символом тетраэдра, который изображает пылающее пламя. Воду символизирует икосаэдр; легкое течение и скольжение становится возможным благодаря вращающейся во все стороны форме. Земля изображается в форме куба - куб позволяет прочное построение. Воздух символизируется октаэдром, чья форма наиболее родственна тетраэдру огня. Но когда необходимо представить символ для пятого состояния, *quinta essentia*, несущего в себе способность дифференцироваться в любой другой, той самой наиболее утонченной гипотетической первичной материи - геометрический символизм прибегает к вышеупомянутому двенадцатиграннику, додекаэдру, который, по сути, заключает в себе все элементы обыкновенных полиэдров.

Тем самым были даны разъяснения некоторым из самых важных геометрических символов и символов чисел, и в то же время была предпринята попытка дать некоторые

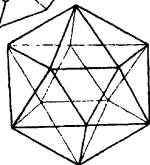
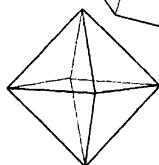
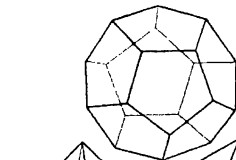
разъяснения о сути и осуществлении уравнения между подразумеваемым понятием и математическим элементом. Ведь именно эта проблема сперва должна быть решена, прежде чем приступить к изобилию математических символов религий и космологий древних народов. И то место, где ее наиболее вероятно решить — это собственное сознание, живо реагирующее на математические символы. Тем самым, речь идет не о вопросе истории символов, а гораздо в большей степени о проблеме психологии.



Противоположности: точка и круг. Квадратура круга. Ориентированный круг как символ Земли и мира. Естественное деление круга. Чудесное число 7. Центробежная эволюция. Центrostремительная инволюция.



Обыкновенные полиэдры как символы древних (отчасти гипотетических) агрегатных состояний: тетраэдр, плазмообразное (огонь), гексаэдр, твердое (земля), пятиугольник-додекаэдр, изначальное метагазообразное состояние материи (эфир), октаэдр, газообразное (воздух), икосаэдр, жидкое (вода).



Перевод Nachtigall

ЧАСТЬ 2

Рассматривает и дает некоторые подсказки полагаемому понятию и математическому элементу. Ибо эта задача должна решаться первой, прежде чем обратиться к великому богатству математических символов в религиях и космологии древних народов. И место, где это скорее всего получится решить, это собственное сознание, которое оживленно реагирует на математические символы. Таким образом весь вопрос будет не к вопросу исторического символа, а, скорее, к проблеме психологии.

2. Числовая символика системы Таро

Моя первая лекция поставила перед собой цель, предложить вам некоторые образцы из области символики, которые на языке математики выражаются в геометрических и числовых понятиях. При этом вряд ли могло быть мое намерение протянуть соединительные линии между отдельными примерами. Подобная задача ставится теперь только во второй лекции. При этом я должен сначала предположить, что известны отдельные элементы и фундаментальные представления.

Существует последовательность чисел , которая в своей формулировке и в своем отношении к смысловым изображениям, имеет особенно интенсивное символическое значение: Это последовательность чисел, воплощенная в настоящее время давно злоупотребляемыми символами системы Таро. Они переданы нам в 22 козырях той карточной игры, под искаженным названием «Тарок», играемой до сих пор в католических странах. В своем первом доказуемом появлении в Европе называлась эта игра «Naibis», «Naaba» или «Naïres.» Это дает нам понять, что, вероятно, более глубокий смысл таился в детских играх или был изначально заложен, так как название восходит к понятию Naabi, которое нам М.Бубером переведено и истолковано как «Пророк . Итак, это пророческая система образов, с которой свободно можно «играть».

Но не только название указывает на глубокий смысл этих изображений на картах. Сами украшенные изображения, которые являются вместе с названием, показывают тут и там намеки на знаки, далеко уходящие в древность.

Это в основном две древние культуры, которые показывают не случайное родство с изображениями нашей игры: Египет и Индия. Не должно быть и речи о полностью неконтролируемых слухах, которые охотно хотели бы приукрасить современные секретные египетские мистерии(я вспоминаю, так называемое, египетское масонство во время Французской революции и ее ответвлений, которое сегодня еще влачит странное существование в полуграмотных кругах). Я ссылаюсь только на факты, так например 18- я карта показывает двух лежащих друг против друга собак перед 2

массивными башнями, в то время, как точно такое же представление можно найти на египетской карте, хранящейся в древнем музее Турина.²

Так уже Кур де Жебелен, начитанный и всесторонне заинтересованный историк, в своей работе «Первобытный мир», Париж 1776, упоминал мимоходом на такие отношения. О толковании, что 42 книги Тота, находятся в тесной связи с нашей карточной системой и будут углубляться дальше, упоминал Климент Александрийский в шестой книге своей «Строматы.

Индийскую параллель, возможно, еще более убедительную тем, что карточная игра называется «Чатуранга- игра», то есть игра четырех категорий, сегодня тоже еще можно найти в Индии. Эти четыре серии обозначаются посредством 8 атрибутов бога Вишну. Но теперь из этого, в европейской игре Тарок, возникают 4 : скипетр или булава, меч, диск или монета и в заключении раковина, которая в европейской версии преобразуется в чашу. В индийской, как и в европейских игре, есть вдобавок пятая серия, козыри (искаженные от итальянского *trionfi*), которые появляются в Тарок игре с указанными символами изображений и под цифрами 1-21 и 0. Это последняя карта называется «Le Mat» на французском Тарок, происходит от санскритского слова «Matto», что означает «дурак».

Число $21 + 1$ в настоящее время не случайно. Очевидно, есть в нем три серии семерок и чувствуется численное превосходство единицы. Эти три ряда упоминаются традицией

2 Сравните это у Редер «документы в религии Древнего Египта» П. 303. Линия + -6 описано снизу «связывания» или «листы папируса».

так же, как 3 пути, проходящие через всю систему, затем в последнем символе намек встретить четвертый путь. Удвоение 21 приводит к 42, и так открывается перспектива на вышеуказанные 42 Книги Тота. Поэтому каждое число и его образ будут символизировать две книги Тота. Числу 0, носящему образ дурака, не применяется ни одна из книг. Фактически дурак ни в одной и не нуждается. Будь то, что он не может принять, что в этом находится, или, что его мудрость дурака видит глубже, чем книга знаний.

Но теперь изображение и система нумерации Таро также устанавливается по отношению к Каббале. 22 буквы еврейского алфавита находятся порой на 22 изображениях карт³. И так, внезапно открывается совершенно другая дифференциация этих чисел и изображений. Что они опираются на эманацию мысли, постепенное нисхождение творческого духа до последнего закрепления мира, стремятся в концепцию одного, которая делит и умножает и, наконец, в последней карте ее внешней периферии находит круг, который включает в себя все. 22 буквы еврейского алфавита подразделяются на три категории и , раз изображения карт выглядят и обозначаются так же, они вместе с этими категориями. Во-первых, есть «Три Матери»: Начало (1), средний (13) и конец (охватывающий 0). В космологии средневековья они соответствуют фундаментальным физическим понятиям огненных, текучих и твердых, последний является результатом двух других⁴. Затем приходят, нерегулярно распределяются

3 Смотрите, Освальд Вирт, *Le Таро du Moyen-age*, Париж 1977.

4 Это сложная тема не может обсуждаться в дальнейшем здесь. Я имею в виду А. Штрунц, астрология, алхимия, мистика, Мюнхен-PJanegg

7 двойных, которых можно легко распознать, как соответствующих семи древним планетам, а также семи основным металлам. И, наконец, остаются 12 прочих простых, которые не похожи на 7 подвижных предыдущих, но в твердом круге в определенном порядке создают зону событий- зодиак с 12 отделами. Три первых пронизывают и охватывают разом все. 7 показывают непрерывное изменение в круге 12-ти. Изображение, которое во многом варьирует, отражает основные понятия средневековой космологии и ее ответвление в спекулятивной алхимии 17-го века. Как пришли однако к 3 и 7 и 12? Здесь должен быть включен небольшой геометрический экскурс, который показывает, как все развивалось из математических фактов, которые волей случая не оставили никаких вариантов: прямоугольный треугольник, стороны которого должны находиться в целочисленном соотношении друг к другу, показывает в простейшей комбинации числа 3:4:5. 3 и 4 являются катетами, 5 — гипотенуза, или, как найдено и сформулировано: 3- Осирис (принцип Ян), 4 -Изида (принцип Инь) и 5- сын двух, Гор. Он включает в своем числе обих родителей, тк: $5^2=3^2+4^2$, а именно $25=9+16$ Из пошагового сложения отдельных сторон треугольника образуются числа:

- 3 (меньший катет один),
- 7 (сумма двух катетов),
- 12 (сумма всех трех сторон).

Более того, 3 содержится во всех трех числах, может быть названо в качестве «тройной» или именно «Мать».

7 включено во второе и третье числа, встречается два раза, откуда и возникло название «двойной». 12 наконец появляется только в третьем числе, включено в последовательность чисел только один раз, поэтому его название «простой». Так что, казалось бы, случайная система еврейского алфавита и с ним, по праву прямоугольного треугольника, вернулись символы Таро . Как буквы алфавита составлены вместе, многообразием способов, к новому смыслу , так же, по отдельности, карты наших изображений и системы чисел. Именно поэтому они были созданы в этой форме, а не в виде книги. То, что это обстоятельство было использовано, чтобы из них сделать простую игру, не может изменить факт, что это изначально должно было быть больше, чем игра. Даже название было искажено при вырождении игры: первоначально (во французских до сих пор!) называлось системное изображение «Тарот», своеобразной комбинацией разных слов, которая наступает во внешнем виде, когда слово Тарот расположено по кругу:



Здесь мы находим, прочитав справа налево, закон иврит, «Тора» и в чтении слева направо постоянного изменения вращения на латинском языке «Рота» полная тайн. Закон и вращение или преобразование, лучше не могли бы выразить идею в образов в нашей системе.

Не только по аналогии с буквами еврейского алфавита показывается отношение к учению Каббалы. Так же в далеко идущих отношениях к идее эманации, как оно в 10 Сфирот представляется, все в более глубоких уровнях нисходящими творческими силами. Они обозначаются цифрами от 1 до 10, и четко собираются между собой в отношения с картами Таро. Если теперь предположить, что, действительно, 10 Сфирот первые 10 карт Таро, то 11-я показывала бы поворотный пункт, до некоторой степени зеркальную поверхность, в которой теперь отразятся градации первых 10-ти. Вот тогда начался бы феноменальный мир, в котором влияют творческие силы. 12 будет сама отражаться в поворотный момент (на самом деле, она изображается как «разворот»; перевернутый подвешенный человек будет ее символом), в то время, как эта последняя карта, дурак, снизу здесь первая, будет отражать начало. Таким образом, система из 22 карт Таро показывает, как в целом разнообразные геометрические аспекты отмечают, что даже у отдельных карт возрастает глубокий смысл, который пытается проникать в обстоятельства дела. Вероятно, все здесь представлялось полностью чувству. Говорить можно совсем немного. Могло бы быть больше. Может быть, но это другое. Что установлено, имеется число каждой карты и тот факт, что ее изображение олицетворяет это число теперь в живом образе. Как это детально мыслить теперь?

1.

Карта с цифрой 1 в версии, которая лежит в основе более новых карт Таро, датируются примерно до 1700г⁵, показывает ярмарочного фокусника с посохом и монетой в руках, чаша, нож и остальные монеты - на столе. Его шляпа имеет форму лемнискаты, которая в виде лежащей 8-ки в математике используется, как знак бесконечности⁶. Из бесконечности, к непроявленному выпрыгивает тепеть этот перекресток. Из бесчисленного чудом наружу выплескивается число 1. Лао-цзы называет это самое таинственное событие: Проявление непроявленного. И конечно эти ворота проявления есть то, что перед нами. Из непринятого, несформированного родится человеческая форма первого Одного, из которого все разовьется. И уже строительные камни Вселенной лежат в возможности перед ним: посох, как мужское и чаша, как женское, меч, как объединение двоих и монеты, как ни один из этих двух.

2.

Почему сейчас число 2 находится в образе так называемой Папессы? Во-первых, название должно быть объясне-

5 Прилагаемые иллюстрации воспроизводятся ранние знакомой мне Таро игры, стереотипные образы которой имеются и сегодня. Это отредактировал Пьер Мадераи в Дижоне в 1709 году. Это достояние принадлежит Швейцарскому национальному музею в Цюрихе. Иногда вводят в заблуждение заглавия и изображения символов, должны смотреть не дальше 17 —го века. От предыдущих игр, восходящих к 14 веку, выжили только фрагменты.

6 Математические структуры, которые даются в таблицах, как основу оригинальных символов Таро, представляют собой личные попытки реконструировать этот контекст.

но на концепции «церкви», которая с ее доктриной оставляет сзади завесу секретности. Эта завеса, кажется, наш образ свободного плавания. Мы можем считать, что она была первоначально нарисована, висевшей на 2 колоннах, на тех 2 колоннах храма, Якин и Боаз, которые трактовались как символ двух, как полярность. Из Одного, точки, будет Два, стремление к левой и правой. Первая эманация, человек, который следует за вторым, женщина, в этой форме, вероятно, София, Премудрость, или еkkлeсия, церковь, которая так же в гностических системах описана, как эманация или эон.

3.

И теперь закрывается треугольник в форму. Троица зарождается через императрицу, итак, фигуру, которую объединяет мужская функция с женским обликом. Треугольник обладает духом, как «небо», родственный кругу.

4.

Правитель четырех регионов мира указывает на четыре стороны света расширяя пространство. С тем что уже дано определенное богатство связей, однако, до сих пор нет центра. В отличие от треугольника квадрат должен истолковываться как «земля» или материя в пространстве, которая наступает после представления вещества в 4 состояниях по внешнему признаку.

5.

Очевидно фигура пятой карты имеет отношение ко вто-

рой. Здесь обозначены две колонны, которые отсутствуют там. Перед ними возвышается Папа, глава христианского мира. Идея, которая была изображена во второй карте, как существующая сама по себе, здесь воплощается в людей. Человек в настоящее время назначен в большинстве систем счисления, числом 5 (у Агриппы Неттесгеймского например). Его символом является пентаграмма, пятизвездочная. Здесь сталкиваются Божественное, что обозначается вершиной вверх и вниз, излучающаяся в двух направлениях, подразумевалась через двух коленопреклоненных священнослужителей. Их различные цветные платья, указывают, что они есть полярности, противоположных возможностей реагирования на учебу и намерения. Кажется теперь так же указание на геометрическую фигуру двух, которая далее разграничивается в двух направлениях, указывающих сторон угла.

6.

Вводящее в заблуждение наименование, которое представляет шестую карту, как влюбленный юноша, опровергается самим изображением. Молодой человек стоит перед выбором. Стрела еще не выпущена. Оба варианта находятся перед ним: вверх и вниз или влево и вправо. Та двойная возможность обозначается двумя завязанными треугольниками. Еще ничего не решено. Но в результате выбор должен быть сделан.

7.

Треугольник в квадрате, разложение 7 в его слагаемых, показывает, что дух входит в тело. Таким образом, дается

возможность развития в пространстве. Ясно, что это отношения выются от 1 до 4, которые теперь для семи первый раз показали квадрат. Это правитель, который сначала своим одиночеством возведен на престол, затем наполнил и одухотворил простраество через свой дух.

8.

4 в направлении противоположностей имеют покой, тогда как напряжение и законное назначение в восьми будет еще увеличиваться. Две диагонали переплетающихся друг в друга квадратов указывают на это равновесие, отчетливо делающееся через символическую фигуру госпожи «правосудие», держащей весы.

9.

На все 8 сторон равномерно расширяя пространство вспыхивает теперь свет. Это фонарь отшельника. Впервые центр, выделенный центр внимания, в событиях в мире. Точка одного простирающегося мира теперь установлена в центре 8 небесных направлений и освещает их только в относительном радиусе. Может быть, мы должны назвать это рождением сознания, которое появляется впервые, одинокое в безотносительном пространстве.

10.

10 завершает серию Сефирот в каббалистической системы эманации. Теперь мир принял вид. Все его варианты предоставлены. Так что может начать свой цикл. Аналогичным образом в Таро. Колесо вращается. Это судьба - или

Колесо Фортуны, когда человек появляется, переплетается с ней. От его начального направления движим он вверх или вниз. Обе возможности (не только как идея, как в шестой карте, где и до сих пор не пришло осуществление) воплощаются здесь и практически реализуются посредством людей. Один предназначен, как Анубис, стремится вверх (вершина своей пентаграммы указывает туда). Другой, обозначается как темный Тифон, толкает вниз. Так как эти две пентаграммы не однонаправленны, они не приводят к состоянию покоя и равновесия. Они достигают круговое движение через их собственное. Однако кажется это холостой ход, как так же бессмысленное движение мира по кругу, когда не удастся придать ему смысл. В индийском понятии сансары, вечно-го кругооборота мира, мне кажется, наиболее четко описано это положение вещей. Но теперь поверх этого возвышается Сфинкс, который понимает тайный смысл всего, но только откроется тому, кто его долеет.

11.

Представлены 10 в качестве движения без центра, мы находим в 11 статический полюс, тот момент, в который Архимед потребовал поднять мир с петель. Это есть контрольно-пропускной пункт настоящего времени. На изображении, он обозначается пересечением лемнискаты, которая как шляпа украшает покорительницу льва. А теперь, две пентаграммы, в персонификации добра и зла, ангел и зверь, которые только что гонялись друг за другом в колесе, схватывались в острой борьбе друг с другом, один надеющийся вверх, другой, как Антей, стремящийся вниз. Хотелось

бы тоже соответствовать легенде, чтобы настоящее время людей протянулось между прошлым зверя и будущим суперменов. Мне кажется здесь истинное место людей быть в хороводе 22 над- или рядом друг с другом расположенных символов. Под 10 сефиротическими мировыми силами, но еще не погружена в то самое нижнее отражение.

12.

Возможно, наиболее отчетливо представлено изображение соответствующей концепции чисел в двенадцатой карте. Здесь появляются по обе стороны пропасти два вколоченных ствола дерева каждый с 6-ю сучками. Это две полярности, между которыми теперь повешен несчастный юноша. Опять же, четкая взаимосвязь с шестой картой, где юноша стоит между противоположностями, которые манят его в женском образе. Нерешительность здесь усиливает до злого рока, неизбежной пассивности. Это большое испытание. Но оно не приводит к торжеству свободы. Не остается другого выхода из этой ситуации, как смерть. 12 теперь также число зодиака, мирового диапазона. 3 и 4, взаимосвязаны в нем. Но результат представлен жестким колесом, которое не возвращается, сценой испытания, великим одиночеством, где все одинаково далеко, недоступно далеко. Испытуемый один в непостижимой дали вселенной.

13.

Что должно означать несчастливое число 13, постигается через изображение смерти, которое ее обозначает. Смерть, однако, есть мимолетность, временная последовательность,

всегда снова наступающая конечная точка. Но она постоянно проходит солнце, как 13-й элемент 12-ти секций зодиака. Она может представляться центром растянутого круга 12-ти и так же, как решение, выйти из круговорота 12-ти. Число 12 может быть сформулировано, как трехкратное напряжение 4-х, трех переплетенных квадратов, образующих венки высочайшего напряжения, и, с тем, чрезвычайную прочность. И центр является украшенным венками хозяином, которому хоровод воздает должное, оборачиваясь вокруг него. Здесь действует слово: Поглочена смерть победой! Страшный переход. Но необходимый переход к новому рождению, которое возникает во многих религиозных системах, как необходимое условие окончательного спасения.

14.

Теперь это новое рождение представляется в 14-й карте. Женщина переливает содержимое из серебряного кувшина в золотой. Преображение, переустройство. Женщина должна была, как исполнительница, превнести в это переливание от земного к небесному существованию число 3. Да, она называется 14. И сумма цифр числа 3: 3, 1415 является 14! Иногда женщина представляется стоящей одной ногой на шаре, а другой на кубе. Так ясно: земная форма квадрат трансформируется в небесную сферу. Или тоже: удвоенная 4 есть 8, также удвоенная 3 есть 6 и в сумме $8+6$ дают 14.

15.

Тяжелый переход: Три раза по 5: Троица предстает, как священное или значимое число. Но здесь она образуется из

трех человек, которые склонились к темноте и представляют карикатуру Троицы, ее противоположность - трио черта. При этом можно думать о том персонаже, который иногда изображается в качестве стража порога. Похоже происходит, что все слабости и каждый страх сгущаются Perez грозным демоном, который теперь блокирует дальнейший путь. Мы прикованы к нему, как два маленьких дьявола на изображении великого на постаменте. Проблема состоит внутри, ему мало заполучить. Теперь путь свободен к следующей остановке.

16.

Строится четкий и простой параллелепипед на каменных плитах. Четыре поднимается в квадрат! Потенциальное качество четверки всеобъемлющая, действительная гордость. Все появляющиеся опасности преодолеваются. Здесь, в работе над четырехугольным параллелепипедом Вавилонской башни, раздувается чувство удовлетворения. Человек вообразил себя равным Богу, он верит в свою цель. Он назвал башню: дом Божий. В сегодняшнем словоупотреблении так называется госпиталь. Изначально имелся ввиду должно быть дом, который возводился человеком для своей собственной божественности. Гордость имеет силу первородного греха. Так сурово она здесь отомстилась: молния бьет башню и строители разлетаются в бездну. С этим, вероятно, все закончилось.

17.

Но это тоже конец только временный, переход, смена. 17

, простое число, которое не показывает отношений со своими соседями, в связи с катастрофой из шестнадцати. Осушающая деятельность женщины обнажена. Хотелось бы думать о взаимоотношениях с Венерой, тем более, что образ называется Звезда. Уже в Вавилоне звезда Венера была представитель простой звезды. Вот голая женщина выливает из тех кувшинов, из которых 3 остановки до этого, у ее предшественницы, переливалось из одного в другой. Это тоже подталкивает здесь к концу. Как теперь число 17 читать на карте? Вверху 8 звезд, в центре женщина на берегу моря, поверхность которого теперь отражает 8 звезд неба. Итак нет перевливания в новую форму, но изливание высшего в низшее, в котором соответствует как наверху так и внизу. Толкование трудное. Изливание должно быть проклятием или спасением? Благо оба не окончательные, оба только как новый переход.

18.

После 17, что все ставит под вопрос, вновь напрашивается новое начало, 18-я снова показывает на отступление к предыдущим. Выше видим мы две башни, которые мы пожалуй с числом четыре можем обозначить. На переднем плане находится пруд, в котором таится 10-тиногий рак. Это животное, как мне кажется, могло бы быть представителем колеса жизни из Десяти, Харибда, в то же время вверху между массивными башнями скрывается Сцилла: 10 ниже, 2X 4 выше, что дает число изображения 18. Нет другого варианта, кроме извилистого пути, по которому трудно пройти между воющими собаками. Скрывающийся в пру-

ду рак есть колесо изменяющейся судьбы, указывающий тем самым, что луна в пруду отражается, луна, которая через свое непрерывное изменение формы, стала просто символом непостоянства. Астрологические паралли подтверждают это: луна особенно эффективна в зодиаке в сегменте рака. Остановка 18 обозначала очевидную потерю в полностью меняющейся судьбе мира, во всяком случае, как такую опасность.

19.

Солнце с 4 сияющими и 4 палящими излучениями с его остро выделенным центром можно снова распознать в 9-й. Вероятно за это время из неуверенного мерцающего света фонаря отшельника стал победный свет звездного дня. Перед ним близнецы, мальчик и девочка, воплощение полярности. И здесь молодые люди могут быть представлены, как пентаграммы, которые в своем контрасте показывают вверх и вниз. Таким образом, характеризуется число как $9 + 5 + 5 = 19$. Смысл может быть в том, что теперь два человека, которые представляют все человечество, объединяются на этом уровне с сознанием Вселенной. Ибо если уже изображение в 9-ой означает сознание, здесь особо подчеркивается его расширение до универсального сознания.

20.

Последнее разделение, в формулировке Страшного суда, несет число 20. Вверху появляется ангел с трубой, которая объявляет последний час. Ореол, в котором он сияет, может представлять 2-е запутанные друг в друга пентаграммы, в

результате чего ситуация перед разделом, перед развязкой, обозначилась. В момент, где теперь слышался звук трубы, распутываются пентаграммы одна от другой. Хорошее хочет наверх, злое должно вниз. Четыре возможности 5 выходят вместе из 20. С этим дальнейшее развитие подготовлено.

21.

21 можно интерпретировать двумя различными способами: либо в центре фигура совершенного человека и апокалиптические символические фигуры в углах есть представители мировых элементов, которые платят дань ему, каждый числом 4, итак $5 + (4 \times 4 = 16) = 21$. Или мы возьмем 4 образа в углах, как представителей народов с их темпераментом и отдельной самобытностью, и середину центральным пунктом, к которому они стремятся, о есть $(4 \times 5 = 20) + 1 = 21$. Оба способа показывает на конечную цель внутреннего развития.

0.

Дурак, ничто, ноль, круг. И все же, кто знает, может быть, мешок нищего, который дурак на спине несет, содержит все, что было показано и достигнуто ранее. Двойственный символ последней мудрости и богатства и беднейшей глупости! Таким образом, он есть круг, пустая линия, которая сама в себя возвращается, и одновременно, чье содержание, означает в целом все 22 символа Таро, в распоряжении прилагаемой диаграммы находится еврейский алфавит. Существует еще дрегая возможность, описать дурака в ге-

ометрических образах Таро: в величественном круге вьются числа 1-21 в хороводе. В вечном движении превращения одного в другое, указывают они на прогресс и развитие. Мировые события. Сверкающий красками кругооборот! Дурак не добавлен туда. Он смотрит безучастно на мерцающую карусель, которая вращается вокруг него. Неподвижный, безумно увлеченный он в центре, в ступице колеса, где при вращении возможно состояние покоя. Он отказался от всей славы мира. Они любят щеголять императорскими коронами и всеми сокровищами мудрости. Он не обращает внимания. Он не чувствует, что ему срывает изношенные брюки глупое животное. Он беден и открыт. И все же он не желает ничего больше. Может быть, он попробывал ранее танец мировых событий до пресыщения. И теперь ему больше не требуется этого блюда. Он отделился от вращения и перевоплощения. Он бесстрашно ринулся в прибой, который оторвал его от старой привычки, дружественного чувства безопасности в родной стороне и семье. Бездомный, он стал издевкой мудрецов и гложащей заботой тех, кто его любил. И потом он был один, без помощи, без совета. И теперь он находится на одинаковом расстоянии от всего, что другого могло бы привлекать. В Таро это называется: дыра в колесе. На другом языке говорят о нем: вернулся домой он на другой берег.

Перевод Nachtigall

ИДЕЯ ЭРАНОСА

Источник: Журнал Религия и Здоровье, том 5,
№ 4 (окт. 1966), стр. 307-313.

В 1953-м году, когда моя первая книга о психологии К.Г. Юнга была написана, и я продолжала обучаться у него в Кюснахте близ Цюриха, в один из дней мне позвонили из Асконы, что расположена в южной части Швейцарии.

Звонила госпожа Ольга Фрёбе-Каптейн, которую я знала как основательницу и директора Эранос Tagung (что значит встреча или конференция). Я также знала её как редактора, особенно как редактора серии внушительных томов, выходящих ежегодно начиная с 1933 года под названием Eranos Jahrbucher (Ежегодник Эранос). Эти книги попали в поле моего внимания в ходе моих исследований работ Юнга из-за того, что многие из его наиболее важных

идей были разработаны и изложены в ходе его двухчасовых выступлений, а затем в расширенном виде опубликованы в ежегодных сборниках Эраноса. Я заметила, что каждое выступление на конференции Эранос, казалось, было поводом для открытия новых путей в его собственном мышлении. Конечно, ко мне приходили мысли о том, что сама атмосфера Эраноса делала что-то такое с ним.

При чтении ежегодников Эраноса (которые были изданы в виде полнометражных книг с твёрдым покрытием с лекциями, напечатанными на немецком, французском и английском языках) я заметила, что на его страницах были представлены и другие многие значительные авторы: Генрих Циммер, Карл Кереньи, Мирча Элиаде, Д.Т. Сузуки, Л.Л. Уайт, Герберт Рид, Мартин Бубер и многие другие. Диапазон этих авторов не только интересовал, но и удивлял меня, и исходя из регулярных появлений Юнга там в течение многих лет я заключила, что Eranos Tagung — это, по существу, юнгианское собрание. Однако, масштаб этих авторов указывал на то, что я сделала неправильное предположение. Очевидно, что Eranos Tagung не был юнгианским конклавом. Но тогда чем он был? Я была очень рада, узнав, что причина телефонного звонка фрау Фрёбе в том, чтобы пригласить меня в гости к ней в поместье, где происходит встреча Eranos. Это стало для меня возможностью понять, чем же Эранос был на самом деле.

Когда я прибыла туда, меня встретила миссис Фрёбе, любезная седовласая дама слегка за семьдесят. Она была лёгкой и открытой, и мы почувствовали, как нам легко общаться. Вскоре я обнаружила, что под её мягкой манерой

общения скрывается интенсивное вѣдение и глубинное проникновение в суть. Она была женщиной, захваченной идеей, и она посвятила эту последнюю часть своей жизни воплощению её вѣдения. В тот день мы говорили об этом за чашкой чая и за обедом, а затем было решено, что, хотя я была вынуждена вернуться в Цюрих, я снова приеду в Эранос как её гостя, чтобы изучать, писать и посетить конференцию в августе.

Именно этот второй визит, который продолжался несколько недель, позволил мне понять, что же явилось предпосылкой и целью ежегодной конференции Эранос. Миссис Фрѣбе рассказала мне о том, как это было.

Корни этого были в её личной жизни. Сразу же после первой мировой войны после ранней смерти мужа она поселилась на берегу озера Маджоре в миле к югу от небольшого курортного городка Аскона. Её отец предоставил ей дом и много неосвоенной земли в месте с прекрасным видом на озеро, окружѣнное горами. В это трудное время своей жизни она решила жить там в одиночестве со служанкой до тех пор, пока не сможет примириться с собой. Таким образом, последующие годы были периодом выхода, в течение которого она училась и медитировала, исследовала область глубинной психологии и во многих направлениях искала новый смысл своей жизни.

В конце этого периода раздумий к Ольге Фрѣбе пришла идея, переменившая всю её жизнь. Это было больше, чем вѣдение, в котором она увидела себя и землю, на которой она жила, тождественными друг другу и как центр, к которому будет приходить множество людей. Возможно, это

напряжённость одиночества, в котором она жила, побудило её психику компенсировать через фантазию ситуацию, в которой она социально значима. Или, возможно, личное фиаско в первой части её жизни расчистил путь для более фундаментальных образов, которые смогли выйти из глубины её души. В любом случае, этот намёк на работу, которую ей нужно выполнить, позволил ей выйти из тёмного периода, сделав первый шаг, явившийся непостижимым толчком в будущее.

Не зная, почему, и без каких-либо особых указаний на то, какую пользу это может принести, она на собственные средства построила дом для встреч. Это было очень привлекательно, но пока не имело цели. Спустя некоторое время возникла идея пригласить группу выдающихся учёных и мыслителей для участия в летней встрече, которую планировалось созвать в середине августа, в самый разгар курортного сезона в Асконе. Каждому выступающему было предложено представить оригинальный доклад в обмен на гостеприимство г-жи Фрёбе во время конференции. Она разослала приглашения на лето 1933 года и, к своему удивлению, её приглашение приняли такие известные деятели, как К.Г. Юнг, Генрих Циммер, Фридрих Хайлер и Эрнесто Буонаюти. На следующий год к списку выступающих присоединился Мартин Бубер, и совместное присутствие К.Г. Юнга и Мартина Бубера сделало вторую встречу весьма значительным событием.

Название конференции дал Рудольф Отто, известный историк религии и автор классического исследования «Идея святости». Он предложил термин Эранос в древнегреческом

смысле — как банкет, в который каждый из участников вносит свой вклад. Этот термин хорошо описывал концепцию, лежащую в основе конференции. Этот восьмидневный фестиваль должен был стать настоящим праздником, на котором ораторы — признанные авторитеты в своей области — сосредоточат свои знания на одном предмете, осветив его таким образом с разных точек зрения. Целью являлось привнесение высочайшей интеллектуальной компетенции в вопросы высокого духовного значения.

На первых встречах внимание было направлено на создание общей основы, на которой могли бы встретиться религиозные философии Восточной и Западной цивилизации. Таким образом, специалистов по индуизму и даосизму Генриха Циммера и Эрвина Русселя пригласили выступить вместе с христианскими учеными Фридрихом Хайлером и Эрнесто Буонаюти. Эти исследования различных религиозных традиций бок о бок соседствовали с передовыми идеями глубинной психологии. Юнг играл на встречах главную роль. Он предложил позицию, давшую возможность обсудить психологическую равноценность восточных религиозных идей и переживаний современного человека.

На первой конференции Эранос 1933 года Юнг представил доклад об эмпирическом изучении процесса индивидуации. В течение двух последующих лет он углубился в вопросы архетипической символики, а затем, в 1936 и 1937 годах, он начал обширные исследования психологических аспектов алхимического символизма. Впоследствии они были переведены на английский язык в его книге «Интеграция личности» и далее легли в основу двух его крупных тру-

дов «Психология и алхимия» и «Mysterium Conjunctionis».

Начиная с сессии Эраноса 1938 года было решено посвящать каждую конференцию основным архетипическим темам религии цивилизации. В этом году была тема «Великой Матери», а на следующий, роковой 1939 год, выступавшие Эраноса обсуждали «Символизм Возрождения».

Годы Второй мировой войны ограничили программы Эраноса, но тем не менее встречи и публикации продолжались. Конференции стали как бы символическим жестом преемственности прошлого европейской культуры и той важной роли, которую играли защищающие границы Швейцарии. На этих совещаниях дискуссии были сосредоточены на различных аспектах гностических тайн. Казалось, что внимание выступающих было сознательно обращено на то, что в мире всегда есть зло, также, как и добро, и одна из основных задач человека в жизни — искупить зло и трансформировать его. Это был один из аспектов духовного значения войны и сопутствующих её ужасов, которые окружали заседания тех лет.

Конференция Эранос в августе 1945-го года стала поводом для двойного праздника. Война в Европе закончилась, и К.Г. Юнг отмечал своё семидесятилетие. В дополнение к регулярным лекциям, в этом году был выпущен памятный том, посвящённый Юнгу, в котором подробно обсуждалась концепция универсальных архетипических паттернов в психологии и культуре. Эранос как конференция не стремилась быть преданной специфическим конструктам Юнговской теории архетипов, но в общем смысле идея архетипов занимает центральное место в концепции человеческой жизни, что в целом отражалось на встречах Эраноса. Это означа-

ло признание единой универсальной основы в человеческом опыте во все времена и в различных культурах истории человечества.

В послевоенные годы предметы встреч были простыми и элементарными. Дух, Природа, Человеческое Бытие, Миф, Ритуал, Время, Энергия — вот некоторые из тем. В те годы формат проведения встреч неуклонно развивается, и этим тенденциям продолжают следовать в составлении программ конференций вплоть до настоящего времени — гибко и со спонтанными вариациями. Ежегодно среди девяти-десяти лекторов, которых приглашали выступить, был по крайней мере один представитель биологии, физики или истории науки, равно как и глубинной психологии, истории искусств и литературной критики. Историю религий и антропологи представляли Мирча Элиаде, Эрвин Гуденаф, Р. Захнер и Джозеф Кэмпбелл. Время от времени выступал теолог — например, Пауль Тиллих, и всегда было несколько специалистов, выступающих с разных точек зрения на различные традиции в религии и мифологии, а именно: Корбен об исламе, Шолем об иудаизме, Киспель о гностицизме, Сузуки о дзен-буддизме, Туччи о Тибете, Вильгельм о даосизме и Кереньи о древней Греции.

Таким образом, суммарный эффект докладов, представленных в Эраносе, давал аудитории представление как об универсальности обсуждаемых вопросов, так и об особенностях каждой конкретной ситуации культурной жизни. Когда лекции собираются и публикуются в ежегодном сборнике Эранос, их комплексный подход к изучению человека содержит в себе интеллектуальный вклад непреходящего зна-

чения. С 1933 по 1965 годы было издано 34 тома, и собранные в них публикации представили собой внушительную библиотеку гуманитарных наук, энциклопедию символизма как выражение человеческого духа. Каждый год выходил новый том, причём доклады публиковались на том языке, на котором выступал докладчик — английском, французском или немецком. Пять томов ранних лекций были изданы Джозефом Кэмпбеллом и переведены на английский⁷, а также предприняты меры для быстрого перевода и полного английского издания срезом же после каждой конференции в будущем.

Ольга Фрёбе скончалась в 1962 году, но её кончина не была неожиданной, и она подготовила всё для продолжения жизни Эраноса. Был создан Фонд Эраноса, президентом которого стал Адольф Портманн, выдающийся биолог и многолетний лектор Эраноса. Этот фонд поддерживает основы и ресурсы Эраноса и продолжает ежегодные встречи в том духе и стиле, в котором госпожа Фрёбе создала их. Был также учреждён фонд под названием «Друзья Эраноса» для осуществления финансовой поддержки, которая обеспечит продолжение конференции Эранос на многие годы вперёд.

На конференциях Эранос чувствуется атмосфера при-

7 Пять томов, которые были выпущены издательством Bollingen Series, Pantheon Books, Нью Йорк, изданы Джозефом Кэмпбеллом. Это следующие тома: том I «Дух и природа», том II «Мистерии», том III «Человек и время», том IV «Духовные дисциплины», том V «Человек и трансформация».

сутствия чего-то дополнительно к содержаниям докладов. В этом проявляется мистика самог^о места. Земля рядом с озером Маджоре в окружении гор, на которой был основан Эранос, стала священной. В годы, когда К.Г. Юнг выступал здесь, он вырезал на гранитном камне слова на латыни: «Неизвестному духу этого места». Похоже, и в самом деле географическое положение места встречи привносит важный дополнительный аспект внутреннему пространству духовных встреч, на которые докладчики собирались на ежегодных конференциях.

В атмосфере Эраноса есть что-то такое, что способствует обретению гораздо более масштабного опыта, чем просто интеллектуальное понимание. Целью встреч, несомненно, было обретение чего-то большего, чем понимание, а именно — непосредственного переживания.

Это — одна из причин того, что главной характеристикой докладчиков Эраноса является то, что они не философствовали, не теоретизировали, но включали слушателя прямо в реальность, которая лежит в основе особой символической концепции жизни. Целью встреч Эраноса было совокупное движение в глубину, от лекции к лекции в течение конференции, в поиске новых смыслов через сопоставление первичного и современного, индивидуального и универсального, научного и мифологического. Через диалектику этих столкновений сила осознания всё больше и больше становится фактом, и это — один из великих вкладов Эраноса в расширение западного сознания.

Этот обертон, который является сердцем творческой концепции, лежащей в основе идеи Эраноса, стал для меня

чрезвычайно значимым уже с той самой первой встречи с Ольгой Фрёбе. Я уже высказывалась в том же ключе в 1963 году в заключении своего первого послания, которое я направила в Эранос:

«В настоящее время наиболее существенной потребностью является инициация Прохождения Врат — путь вхождения в опыт большего измерения. Из-за бедности символов в наше время людям требуются двери, которые бы послужили для них входом в новый образ реальности, на которую он им укажет. Это потребность не в конкретном виде двери, но в открытости этих дверей и в живых символах, которые могут стать такими Вратами. Наше время насущно нуждается в таких наполненных жизнью символах, местах, которые могут стать пространством для души, — каким был Иерусалим для Мейстера Экхарта. Новому образу требуется символы, вещи и места, которые указывали бы дальше себя. И я думаю, вы согласитесь со мной, что один такой символ жизни ... развивается здесь, в Эраносе, среди нас».⁸

8 Ира Прогофф «Динамика надежды и образ утопии», ежегодник Эранос, Цюрих, Rhein-Verlag, 1963, стр. 89.