

№ 13
2020

ALITER

Главный редактор
С. В. Пахомов

*Составитель и вы-
пускающий редактор*
Ю. Ю. Завгородний

*Редакционная
коллегия*
Д. Д. Гальцин
Ю. Ю. Завгородний
Б. Менцель
С. А. Панин
Ю. Ф. Родиченков
Ю. А. Шабанова



СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>Вечерина О. П.</i> Роль и смысл панчакшары в тамильской шайвасиддханте	3
<i>Дмитриев А. В.</i> Влияние государственно-правовых идей русских масонов на политико-правовое мировоззрение русских монархов – Павла I и Александра I	14
<i>Кондаков Ю. В.</i> Масонская деятельность министра внутренних дел С. С. Ланского	24
<i>Петрухин С. С.</i> Джон Лилли и его карты внутренних пространств	36
<i>Rodyhin K. M., Rodyhin M. Yu.</i> The Animal Imagery of Alchemy and its Repercussion in the Realities of Ukraine: the House with Chimeras in Kyiv	43

ПЕРВОИСТОЧНИКИ

<i>Генон Р.</i> Заблуждения спиритов / Пер. с франц. А. А. Игнатьева (продолжение). Гл. V–VI	62
--	----

РЕЦЕНЗИИ

<i>Юдина О. Ю.</i> Рецензия на книгу: Личный дневник доктора Джона Ди / Пер. Ю. Ф. Родиченкова. – СПб.: Издательство РХГА, 2020 (Серия «Ариадна». Научные исследования эзотеризма и мистицизма. Вып. 4)	84
Summaries (in English)	94
Авторы и переводчики / Authors and interpreters	97
Информация	98
Information (in English)	99
Contents (in English)	100

ИССЛЕДОВАНИЯ

О. П. Вечерина

РОЛЬ И СМЫСЛ ПАНЧАКШАРЫ В ТАМИЛЬСКОЙ ШАЙВА-СИДДХАНТЕ

Аннотация. В статье исследуются изменения роли и смысла *панчакшары* (пятислоговой мантры) «па-та śi-vā-ya» в тамильской традиции шайва-сиддханты и ее составной части – поэзии шайва-бхакти. Показано, как постепенно панчакшара приобретает значение звукового выражения всей совокупности гомологических рядов «Шива – универсум», что позволяло адепту достигать сначала даршана Шивы, а потом и мукти, или исполнения иных своих желаний (например, получения сиддхи) посредством ее правильной рецитации, обеспечиваемой учителем. Эта джапа-йога является важной частью индуистских психотехник повседневного почитания бога и в современном шиваизме, позволяя адепту быстро и гарантированно достигать искомого состояния сознания, переносящего его в иную реальность в любой реальной локации, тем самым интериоризируя сакральное пространство в его сознании.

Ключевые слова: мантра, панчакшара, шайва-сиддханта, шайва-бхакти.

Мантры как интегральная психотехника

Значение мантр и их рецитации в культовых практиках индуизма сложно переоценить. А. В. Парибок определяет мантру как «недлинный (от 1 до 100 слогов) психотехнический текст на санскрите, предназначенный для управления звуковым каналом смыслообразования и сознательной активности», рассматривая ее как «непременный компонент тантрических методов йоги», создающий «действительность, не осуществимую без ее произнесения»¹. Звуки мантр оказывают мощное психологическое воздействие на верующего, являясь одним из трех интегральных компонентов психотехник индуизма, наряду с мудрами и янтрами.

Важно отметить, что путь мантр (*мантраяна*) был принципиально доступен каждому, ибо не требовал от верующего ничего, кроме усердия в их правильной рецитации, которая обеспечивалась практикой передачи «из уст наставника» (*гурувактратах*). М. Элиаде, цитируя «Садханамалу», отмечает, что мантры считались настолько могущественными, что могли обеспечить адепту любые *сиддхи* и даже высшее знание сразу, без многих лет обучения².

Не менее важно, что «между мантраяной и тантрической иконографией существует полное соответствие: каждый уровень бытия и каждая степень святости имеют соответствующий визуальный образ, цвет и букву»³. Таким образом, мантры тесно связаны как с мудрами, янтрами и мандалами, так и с антропоморфными манифестациями божеств, образуя устойчивые гомологические ряды, маркирующие ту или иную модальность бытия.

¹ Парибок А. В. Мантра // Индийская философия. М.: Восточная литература, 2009. С. 508.

² Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. М.: Академический проект, 2012. С. 224.

³ Там же. С. 224–225.

ский опыт взаимодействия с Шивой, у них, по-видимому, не было задачи дать какой бы то ни было рецепт для его воспроизведения и последующего тиражирования другими бхактами.

Эту задачу поставил и решил только Тирумолар – единственный среди поэтов шайва-бхакти автор, чье грандиозное произведение «Тирумандирам» («Священные мантры»), занимающее 10-й том «Тирумурей»¹, стоит особняком в традиции шайва-бхакти во многих смыслах, вызывая различные дискуссии исследователей. Считается, что он также является основателем традиции тамильских сиддхов².

Панчакшара в «Тирумандираме» Тирумолара

По-видимому, Тирумолар был первым, кто детально описал значение мантр как специфической психотехники, рецитация которых безоговорочно обуславливает даршан Шивы, что в свою очередь, открывает адепту путь к освобождению.

Четвертая тантра «Тирумандирама» Тирумолара, целиком посвященная шива-мантрам, детально описывает панчакшару как главную мантру, не только обуславливающую даршан Шивы Ананда-тандава в Чидамбараме, но и саму являющуюся этой манифестацией. Ее рецитация дает бхакту сиддхи, а также ведет адепта к мукти и окончательному слиянию с Садашивой. Тирумолар далее устанавливает гомологические соответствия панчакшары (как ее прямой, так и обратной рецитации) с явленным и тонким телом Шивы, частями его тела, а также с диаграммой-чакрой (= янтрой) храма Шивы в Чидамбараме (Tirumantiram IV. 884–1002).

Начинается четвертая тантра «Тирумандирама» с прославления мантры АУМ, которая часто объединяется с панчакшарой в одну мантру *шадакшара*.

...Внемлите мне!

Я воспеваю одну букву, которая наш Господин!

Одной буквой, А, Он стал всеми мирами;

Двумя буквами, А и У, Он стал Шивой и Шакти;

Тремя буквами, А, У и М, Он стал светом;

Буквой М Майя стала (Tirumantiram IV. 884–885).

Далее Тирумолар объясняет связь АУМ и панчакшары с Чидамбарамом и пятью танцами Натараджи, которые он танцует в Золотой сабхе храма. При этом танец тандава – это АУМ, Шива / Шакти и космический свет.

¹ Tirumantiram. A Tamil Scriptural Classic by Tirumular. Madras: Sri Ramakrishna Math, 1991.

² Подробнее см., например: *Вечерина О. П.* Место и значение «Тирумандирама» Тирумолара в традиции шайва-бхакти // Психотехники и измененные состояния сознания. Сб. материалов Четвертой всероссийской научной конференции с международным участием (8–10 декабря 2016 г., Санкт–Петербург) / Отв. редактор и составитель С. В. Пахов. СПб: Издательство РХГА, 2018. С. 140–153; *Гананати Т. Н., Арумугам К. Р.* Йога сиддхи Тирумолара. Исследование «Тирумандирама». М.: АБВ, 2018.

Буквы A и U также являются Шивой (Si) и Шакти (Va); «si-vā-ya» – это вечное блаженство; «si-ya» – это изначальная джняна; «si-vā-ya» – бесприемная радость. Эти изначальные буквы становятся источником пяти букв, и они – это Садашива / агамы / священный танец / все мантры мира. Тирумулар указывает, что всего существуют 7000 мантр, все они в свернутом виде содержатся в изначальной двухбуквенной мантре (Tirumantiram IV. 900).

Переходя далее непосредственно к панчакшаре, Тирумулар описывает все ее вариации, а именно: «na-ma-si-vā-ya»; «na-ma-vā-si-ya»; «vā-si-ya»; «vā-si». Рецитация преданным «si-va-ya-na-ma» превращает медь в золото, а дживу в Шиву. Именно эта трансмутация и совершается посредством усердной рецитации в пространстве Золотой сабхи Чидамбарама.

Мантра «na-ma-si-vā-ya» – это *стхула панчакшара*. Ее следует повторять тем, кто стремится к мирским наслаждениям.

Мантра «si-vā-ya-na-ma» – *сукшма панчакшара*. Ее рецитируют взыскующие блаженства освобождения.

Сокращенные варианты мантр – «si-vā-ya vā-si» (*адисукшма панчакшара*), «si-vā» (*карана-панчакшара*), «si» (*махакarana-панчакшара*) – используются для достижения мокши.

Существуют три способа произнесения – *васагам*, *упанчу* и *пашьянти*, т. е. вслух, шепотом и мысленное повторение мантры (только для трех последних разновидностей панчакшары).

У Тирумулара мантры неразрывно связаны с янтрами – графическими диаграммами. Если мантра понимается как звуковое тело бога, то янтра/чакра – это его графическая репрезентация. Созданию янтр посвящен следующий раздел в 4-й тантре «Тирумандирама», который так и называется, «Тирувамбала-чакра» (IV. 914–1002).

Тирумулар детально рассказывает, как нарисовать Тирувамбала-чакру (IV. 904). Это призвано помочь усердно рецитирующему, который в награду может получить также разные сиддхи (например, способность трансмиграции в любые другие тела) и освободиться от пут прежних рождений (IV. 908). В завершение своего рассказа Тирумулар рассказывает еще о шести чакрах-янтрах, почитание которых рецитацией соответствующих мантр позволяет обрести разного рода силы, способствующие успеху в мирской жизни – например, силу оболыщения, силу очарования, лишение силы врагов, их разгром и гибель и т.д. Это Тирупурай-чакра (= Шри-янтра), Эроли-чакра, Бхайравини-чакра, Шамбхавини-мандала-чакра, Бхуванапати-чакра (= Шри-видья-чакра) и Наваккари-чакра.

Еще одна задача этих идеограмм – помочь неискушенному преданному получить даршан божественного танцора.

Вторая задача панчакшары в ее форме «si-va-ya-na-ma» – обеспечить практикующего париянга-йогу секретной техникой сублимации бинду, или же контроля сексуальной энергии (1967). В таком случае смерть невозможна, и йогин может жить на земле «миллион, триллион лет» (841).

Наиболее развернутое высказывание о магической силе-сиддхи панчакшары мы находим в знаменитой истории восхождения на Кайласу двух неразлучных друзей – Сундарара и Черамана Перумалья. Сюжет мгновенного вознесения на Кайласу черского царя наглядно демонстрировал верующим мощь панчакшары, выступающей здесь как магическое заклинание, мгновенно удовлетворяющее все потребности бхакта.

Путешествие неразлучных друзей было запечатлено дважды: сначала как фреска в храме Брихадишвара в Танджоре¹ и, двумя веками позднее, – как завершающая, 13-я часть «Перияпуранама» Секкилара, состоящая всего из одной главы (Tirumurai XII. XIII. 78). Эта история является кульминацией грандиозной махапураны, замыкающей канон шайва-бхакти (Tirumurai XII. XIII. 78)². Считается, что Секкилар, который в XII в. создал свою «Пурану о святых рабах» на базе развернутого им в череду агиографий списка Сундарара³, «Тируттондар тирувандади» Намби Андар Намби⁴ и какого-то не дошедшего до наших дней устного сказания о деяниях Сундарара, автором которого был некий Упаманью, вдохновлялся фреской танджорского храма⁵. Таким образом, этот сюжет с панчакшарой был хорошо известен уже в X в., когда был создан великий храм, призванный прославить деяния чольского императора Раджараджи I.

Торжественное восхождение на Кайласу Сундарара, любимого поэта-бхакта Шивы, на белом царском слоне, дарованном ему самим богом, несомненно, является апофеозом поэтического канона шайва-бхакти.

В начале истории Сундарар решает навестить своего друга, черского царя Черамана Перумалья, которого давно не видел и поэтому соскучился. По дороге он попутно совершает паломничество от храма к храму, а также возвращает родителям мальчика, некогда сожранного крокодиллом (Tirumurai XII. XIII. 78.4 231–4241).

Когда, наконец, Сундарар достигает Малайнаду⁶, черский царь востор-

¹ Детальное описание фресок храма см.: *Sriraman P. S. Chōla Murals. Documentation and Study of the Chōla Murals of Bṛihadīśvara Temple, Thanjavur*. New Delhi: The Director General Archaeological Survey of India, 2011.

² Англ. пер. см.: *McGlashan A. The History of the Holy Servants of the Lord Siva. A Translation of the Periya Purāṇam of Cēkkiḷār*. Victoria: Trafford Publishing, 2006.

³ Подробнее о списке Сундарара см.: *Вечерина О. П. Шива и его бхакты: иерархия святости в шиваитском каноне «Панниру Тирумуреи» // Aliter. 2018. № 10. С. 4–22.*

⁴ Первый редактор-составитель и один из авторов канона шайва-бхакти. Его гимн о святых рабах Шивы вошел в 11-й сборник «Тирумуреи» (Tirumurai XI. 034. 1–90). Англ. пер. см.: *McGlashan A. R. The Tiruttonṭar Tiruvantāti of Nambi Āṇṭār Nambi // Journal of Indian Philosophy. 2009. Vol. 37. Iss. 3. P. 291–310.*

⁵ Он сам перечисляет свои источники в начале пураны (Tirumurai XII. I. 2).

⁶ Династия Чера (Керала) – одна из древних дравидских династий, первые упоминания о которой относятся ко времени Ашоки. Чераман Перумаль идентифицируется историками с керальским царем Рамой Раджасекхарой. Подробнее см.: *A Concise History of*

женно встречает его и сажает на своего царского слона. Ликует все царство, подданные, воины, брахманы, женщины – словом, весь мир. Далее друзья проводят много дней, ни на минуту не разлучаясь, вдвоем посещают храмы и возносят хвалу Шиве (Tirumurai XII. XIII. 78. 4242–4255).

Однажды, оставшись ненадолго один, Сундарар пошел в храм Тируванчейккалам, где он вновь вспомнил о лotosовых ногах Шивы и спел падигам, начинающийся словами «Почему ты носишь гирлянду из черепов?»¹. В этом падигаме поэт, наконец, смог без сожалений проститься со своей земной жизнью. Шива, услышав его исполненные раскаяния слова, поверил ему и разрешил вернуться на Кайласу, послав для торжественного восхождения своего небесного белого слона и свиту небожителей в целях почетного, хотя, возможно, и несколько принудительного сопровождения (Tirumurai XII. XIII. 78. 4256–4262)².

Торжественная процессия началась. Она сопровождалась богами, небесными музыкантами и цветочным дождем. Однако Сундарар думал в это время не о предстоящей встрече с богом, а о своем покинутом друге. Чераман же, узнав о происшедшем, ринулся к храму, где и увидел торжественную процессию, восходящую на небеса. В этот момент Чераман в отчаянии понял, что он не может оставаться на земле более ни минуты. Он прошептал в ухо своему коню панчакшару и отправил его в последний отчаянный галоп на небеса, наперерез процессии. Его верные слуги, увидев, что господин покинул их, тут же покончили с собой, но сила их преданности была столь велика, что их тела и после смерти продолжили сопровождать господина в этом последнем земном путешествии (Tirumurai XII. XIII. 78. 4263–4265).

Чераман Перумаль обогнал процессию и явился первым, но далее его не пустили слуги Шивы. Вновь повторилась история, известная нам из жизнеописания в «Перияпуранама» самого Черамана, когда его беспредельная преданность Шиве почти всегда оставалась незамеченной и вознагражденной богом. Сколько бы Чераман не поклонялся Шиве, бог никогда не являлся ему, но давал послушать звон своих браслетов. Однажды не случилось и этого. Убитый горем Чераман решил покончить с собой, но тут раздался знакомый звон, и незримый Шива сказал, что он просто заслушался гимнов своего любимого раба Сундарара, поэтому и забыл о Черамане. Именно после этого случая Чераман решил бросить свое царство и отправиться в Тиллаи³, чтобы поклониться Сундарару, который для него, очевидно, выступает здесь как доступный ему субститут Шивы (Tirumurai XII. VII. 43. 3786–3792).

South India: Issues and Interpretations / Ed. by N. Karashima. New Delhi: Oxford University Press, 2014. С. 143.

¹ Tirumurai VII. 4 // Tirumurai // [URL:] <https://www.shaivam.org/thirumurai.html>.

² Они прямо говорят, что это повеление Шивы, и что Сундарар должен идти с ними. Далее Секкилар добавляет, что Сундарару ничего не оставалось, кроме как подчиниться (Tirumurai XII. XIII. 78. 4262).

³ Т. е. в Чидамбарам. Лес деревьев тиллаи (ядовитое мангровое дерево семейства *Excoecaria agallocha*) – место, на котором был воздвигнут храм Натараджи.

Зеркальное отражение той давней истории мы видим в сюжете с двумя царскими слонами – первым, земным, принадлежащим Чераману, которого он высылает, чтобы встретить дорогого друга Сундарара, и вторым, небесным, принадлежащим Шиве. Тем самым в пуране подчеркивается важная для развития храмового ритуала почитания бхактов идея о том, что бхакт, осененный милостью Шивы, выступает его земным эквивалентом для почитания теми, кому высшая милость Шивы недоступна.

Между тем по дороге на Кайласу Сундарар сочинил свой последний в земной жизни падигам, начинающийся словами: «Он сам первым вызвал мое рождение»¹, а затем, оказавшись перед Шивой, после слов радости, благодарности и признательности, попросил его оказать последнюю милость и своему другу, которого стража не пускала увидеть Бога. Шива повелел Нанди привести его. Когда потрясенный Чераман предстал перед Богом, Шива со смехом, как будто не знал про панчакшару, спросил его, как он умудрился проникнуть сюда незванным. В благодарность за дарованную милость Чераман Перумаль горячо поблагодарил Шиву и попросил разрешения спеть свою поэму-ула в честь Шивы².

Наградой Шивы своим верным бхактам стало оставление обоих неразлучных друзей на Кайласе и назначение их главами его небесного воинства демонов. «Перияпуранам» заканчивается сообщением, что гимны, сочиненные друзьями, попали в храмы благодаря Варуне и Чаттану, где начали рецицироваться во славу Шивы (Tirumurai XII. XIII. 78. 4267–4281).

Дальнейшее развитие концепта панчакшары в тамильской шайва-сиддханте

Совершенно особое значение панчакшара приобрела в традиции шайва-сиддханты, где она рассматривается как *панчабодха-таттва* и означает единство пяти элементов, а также единство пяти функций Шивы, телесную манифестацию самого Шивы как пяти ликом Садашивы с восходящими гомологичными рядами объемлющих весь явленный мир уподоблений – от пяти изначальных слогов до пяти космических действий (см. табл. 1 по изданию: [Кшемараджа 2012, прил. 4, с. 258–259]).

Одной из очевидных задач творцов канона тамильской шайва-сиддханты стала перекодификация гомологичных рядов, выстроенных кашмирскими мыслителями, на тамильские реалии, в том числе замена концепта безличного и бесчувственного Садашивы концептом победительно дарующего милость и блаженство Натараджи с его главным локусом в Золотой сабхе Чидамбарама.

В качестве идеологической основы для всех последующих построений нового канона был использован «Панниру Тирумуреи», который, видимо, усилиями храмовых гуру-идеологов чольских правителей в XI–XII вв. был

¹ Tirumurai VII. 10 // Tirumurai // [URL]: <https://www.shaivam.org/thirumurai.html>.

² Считается первым произведением этого жанра (Tirumurai XI. 009).

окончательно переосмыслен как храмовый канон тамильского шиваизма и составная часть канона шайва-сиддханты. Поклонение его творцам-найнарам, ежедневная рецитация их наследия стали важной частью повседневных и праздничных храмовых ритуалов.

Эта интенсивная и грандиозная работа по переосмыслению паниндийского наследия шайва-сиддханты как локального тамильского феномена была проведена в течение двух веков группой тамильских теологов из Чидамбарам. Сначала это был создатель храмовых падахати Агхорашива, живший в период правления Раджараджи II Чолы (1146–1165). Р. Дэвис считает его центральной фигурой в развитии шайва-сиддханты как «интегрированной системы теологии и ритуальной практики»¹. Так, ритуальная часть канона была им сформирована на основе 28 санскритских шайва-агам, также инкорпорированных в формирующийся канон в качестве его составной части.

Итогом работы шести тамильских шайва-сиддхантингов стали 14 трактатов, традиционно датируемые 1147–1313 гг. и именуемые «Шастры Мейкандара»². Они составили третью часть канона шайва-сиддханты.

Суммарным итогом этой грандиозной работы в сфере изобразительного искусства стала новая иконология танца *ананда-тандава*, сформулированная Умапати Шивачарьей в его поэме «Кунчитангхристава»³, и радикальное переосмысление ритуального пространства системы шиваитских храмов, которые теперь представляли как грандиозная объемная мандала, вмещающая в себя все многообразие гомологических рядов той или иной манифестации Шивы.

С этого времени главным сакральным центром тамильского шиваизма окончательно становится Чидамбарам, а главным храмовым образом и главной манифестацией в явленный мир – Шива-Натараджа. Кроме Чидамбарам, из всей совокупности шиваитских храмов особо выделяются еще 4 храма, вместе с ним образующие *панча-бхута-стхалам*. Это – чисто тамильская визуальная и визионерская концепция полной манифестации Шивы как единой системы его пяти главных храмов, образующих трехмерную *махамандалу* – неразрывное, хотя и невидимое, но умопостигаемое верующим посредством джняна- и джапа-йоги сакральное пространство сверхчувственной панча-кшары, в пределе объемлющей весь мир.

¹ A Priest's Guide for the Great Festival: Aghorasiva's Mahotsavavidhi. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 13.

² Pechilis Prentiss K. A Tamil Lineage for Śaiva Siddhānta Philosophy // History of Religions. 1996. Vol. 35. N. 3. P. 231–257.

³ Анализ и частичный перевод этой поэмы см. в монографии Д. Смита: Smith D. The Dance of Śiva. Religion, Art and Poetry in South India. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Таблица 1. Гомологический ряд соответствий панчакшары и панчабхута-стхалам

Слог мантры	Геометрическая форма	Пять элементов	Цвет	Лингам	Храм	Часть тела Шивы
Na		Земля	Желтый	Пртхиви-лингам	Экамбарешвара	Ноги
Ma		Вода	Белый	Аппу- /Джамбу-лингам	Джамбукешвара	Живот
Si		Огонь	Красный	Агни- /Джьоти-лингам	Аруначалешвара	Плечи
Va		Ветер	Зеленый	Ваю-лингам	Калахаста	Рот
Ya		Небо	Черный	Акаша-лингам	Чидамбарам	Два глаза

Источник: *Sankari S., Rajalakshmi R. Pancha Bhuta (Five Elements) Sthala Temples in South India – A Study // International Journal of Innovative Research and Advanced Studies. 2016. Vol. 3. Iss. 10. P. 167–170.* Ср. интерпретацию гомологических соответствий панчакшары пяти ликам Садашивы согласно «Чандраджняна-агаме»: *Кшемараджа. Шива-сутра вимаршини. Парашравешика. М.: Ганга, 2012. С. 258.*

В трактате «Унмей вилаккам» Манаваасахама Кадандара (одного из 49 непосредственных учеников Мейкандара)¹, написанного в форме ответов учителя (Мейкандара) на вопросы ученика (автора трактата), разъясняется, что танец Шивы в Чидамбараме и есть панчакшара, явленная нам в трех видах: 1) *тула*, 2) *суккума* и 3) *ади суккума*. *Тула-панчакшара* предполагает прямой порядок рецитации: стопы Шивы – это «па», его пупок – «ма», его плечи – «си», лицо – «вā» и голова – «уа». Тонкая (*суккума*) произносится в обратном порядке и с иным уподоблением частей тела (4 руки и нога, попирающая демона Муйалаку). В изначальной (*ади суккума*) остается только именование Шивы, три слога «си-вā-уа». Нимб *тирувачи* – это *omkāra* (Unmai Vilakam 31–34, 40).

В следующих строфах (35, 36) разворачиваются иные ряды уподоблений, связывающие танец (как панчакшару) с 5 космическими функциями и финальным актом милости Бога своим последователям.

В трактате «Тируварутпайян» Умапати Шивачарьи в свернутой, необычайно лаконичной форме разъясняется значение панчакшары и природа ее милости, приводящей бхакта к освобождению и состоянию дживанмукти, но только в случае ее правильного произнесения в верной последовательности слогов (Умапати обосновывает необходимость другого порядка

¹ Unmai Vilakam (The Exposition of Truth) of Manavasagam Kadanthar. Madras: Rathnam Press, 1981.

произнесения – «*ci-vā-ya-na-ma*») (*Tiruvārūṭṭayaṅ IX.1–10*)¹.

Панчакшара в современном шиваизме

Традиция теологического осмысления *панчакшары* продолжается и в наше время, в том числе в школе знаменитого цейлонского йога, сиддха и мистика Шивы Йогасвами (1872–1964), считающегося 161-м великим ачарьей в парампаре Нандинатха Сампрадая Кайласа, к которой принадлежал и Тирумалар. В его собрании работ «Натчинтанай», почитаемом последователями гуру в качестве священного текста, панчакшара описывается как высшая мантра, содержащая в себе всю квинтэссенцию философии шайва-сиддханты: «Творение, или манифестация, имеет место, когда Господь возжелает, и начинается через Его Шакти. Как целое, манифестация выражается буквами *na-ma*. Вся работа совершается ради очищения души (*ya*) (адепта. – *O. B.*), который находится, как сказано, в недвойственном союзе с миром (*na-ma*). Пока душа идентифицирует себя с телом и разными активностями, Шакти или Милость Господа действует скрытно (*Tirodhāna Śakti-na*), пока душа не начнет осознавать себя. Затем душа поворачивается к Господу (Шиве) и отделяет себя от нечистоты (*mala*) или пут (*pāśa-ma*). Теперь “Мать” (*va*), которая всегда помогает, хотя и скрыто, становится явной и помогает открыто, ведет “Сына” (*ya*) к “Отцу” (*śi*) и показывает его ему. Увидев Отца, душа становится безмолвной (*mauna*)»².

В современном ритуале шиваитов рецитация панчакшары считается джапа-йогой³, или первой йогой на пути к освобождению, которую можно выполнять даже без дикши, и занимает одно из важных мест в повседневной жизни верующего.

ЛИТЕРАТУРА

Вечерина О. П. Место и значение «Тирумандирама» Тирумалара в традиции шайва-бхакти // Психотехники и измененные состояния сознания. Сб. материалов Четвертой всероссийской научной конференции с международным участием (8–10 декабря 2016 г., Санкт-Петербург) / Отв. ред. и сост. С.В. Пахомов. СПб: Изд-во РХГА, 2018. С. 140–153.

Вечерина О. П. Шива и его бхакты: иерархия святости в шиваитском каноне «Панниру Тирумурей» // *Aliter*. 2018. № 10. С. 4–22.

Ганapati Т. Н., Арумугам К. Р. Йога сиддхи Тирумалара. Исследование «Тирумандирама» / Пер. с англ. М. Николаевой. М.: АБВ, 2018.

Кшемараджа. Шива-сутра вимаршини. Парамправешика / Пер. с санскр. О. Ерченко. М.: Ганга, 2012.

Парибок А. В. Мантра // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Сте-

¹ Англ. пер. трактата см.: Appendix B: *Umāpati Cīvācāryā's Tiruvārūṭṭayaṅ* // *Pechilis Prentiss K.* The Embodiment of Bhakti. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 189–210.

² *Natchintanai. Songs and Sayings of Yogaswami.* Colombo: Thiruvadi Trust of Sivayogaswami, 2004. P. VII–VIII.

³ Подробнее о джапа-йоге см.: *Шивананда Свами.* Джапа-йога. Медитация на Ом. Киев: София, 2003.

панянци. М.: Восточная литература, 2009. С. 508.

Рудра-сукта / Пер. с санскр. // [URL]: <http://wiki.shayvam.org/Рудра-сукта> (дата обращения: 20.05.2019).

Шивананда Свами. Джапа-йога. Медитация на Ом / Пер. с англ. Киев: София, 2003.

Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода / Пер. с англ. С. В. Пахомова. М.: Академический проект, 2012.

A Concise History of South India: Issues and Interpretations / Ed. by N. Karashima. New Delhi: Oxford University Press, 2014.

McGlashan A. The History of the Holy Servants of the Lord Siva. A Translation of the Periya Purāṇam of Cēkkiḷār. Victoria: Trafford Publishing, 2006.

McGlashan A. R. The Tiruttoṅṭar Tiruvantāti of Nambi Āṅṭār Nambi // Journal of Indian Philosophy. 2009. Vol. 37. Iss. 3. P. 291–310.

Natchintanai. Songs and Sayings of Yogaswami / Tr. from the Original Tamil with an Introd. by Members of the Sivabodhan Society. Colombo: Thiruvadi Trust of Sivayogaswami, 2004.

Pechilis Prentiss K. A Tamil Lineage for Saiva Siddhānta Philosophy // History of Religions. 1996. Vol. 35. N. 3. P. 231–257.

Pechilis Prentiss K. The Embodiment of Bhakti. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999.

A Priest's Guide for the Great Festival: Aghorasiva's Mahotsavavidhi / Tr. with Introd. and Notes by R. H. Davis. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Rudram Chamakam / Tr. from Tamil by P. R. Kannan. Kancheepuram: Srimatam Samsthanam, 2004 // [URL]: [https://sanskritdocuments.org/sites/prkannan-/SRI%20RUDRAM%20\(WITH%20CHAMAKAM\).pdf](https://sanskritdocuments.org/sites/prkannan-/SRI%20RUDRAM%20(WITH%20CHAMAKAM).pdf) (дата обращения: 20.05.2019).

Sankari S., Rajalakshmi R. Pancha Bhuta (Five Elements) Sthala Temples in South India. A Study // International Journal of Innovative Research and Advanced Studies. 2016. Vol. 3. Iss. 10. P. 167–170.

Sivaramamurti C. Śatarudrīya: Vibhūti of Śiva's Iconography. New Delhi: Abhinav Publications, 1976.

Smith D. The Dance of Śiva. Religion, Art and Poetry in South India. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Sriraman P. S. Chōḷa Murals. Documentation and Study of the Chōḷa Murals of Bṛihadīśvara Temple, Thanjavur. New Delhi: The Director General Archaeological Survey of India, 2011.

Tamil Concordance // [URL]: <http://tamilconcordance.in/bakthiilakkiyam.html> (дата обращения: 20.05.2019).

The Tiruvāçagam or 'Sacred Utterances' of the Tamil Poet, Saint and Sage Māṇikka-Vāçagar. The Tamil Text of the Fifty-one Poems with English Translation, Introduction, and Notes to which is Prefixed a Summary of the Life and Legends of the Sage, with Appendices Illustrating the Great South-Indian System of Philosophy and Religion called the Çaiva Siddhāntam with Tamil Lexicon and Concordance by the Rev. G. U. Pope, M. A., D. D. Balliol College and Indian Institute, Oxford. Oxford: Clarendon Press, 1900.

Tirumantiram. A Tamil Scriptural Classic by Tirumular / Tamil Text with English Translation and Notes by B. Natarajan; Gen. Ed. N. Mahalingam. Madras: Sri Ramakrishna Math, 1991.

Tirumurai I–XII // Tirumurai // [URL]: <https://www.shayvam.org/thirumurai.html> (дата обращения: 20.05.2019).

Umāpati Cīvācāryār's Tiruvaruṭṭpayan / Tr. by K. P. Prentiss // *Prentiss K. P.* The Embodiment of Bhakti. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999. С. 189–209.

Unmai Vilakkam (The Exposition of Truth) of Manavasagam Kadanthar / Tamil Text, Tr. in Engl. with Notes and Index by C. N. Singaravelu. Madras: Rathnam Press, 1981.

ВЛИЯНИЕ ГОСУДАРСТВЕННО-ПРАВОВЫХ ИДЕЙ РУССКИХ МАСОНОВ НА ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ РУССКИХ МОНАРХОВ – ПАВЛА I И АЛЕКСАНДРА I

Аннотация. Объектом исследования являются представления русских масонов и политико-правовое мировоззрение русских монархов – Павла I и Александра I, а предметом исследования – интеллектуальная связь между идеями русских масонов и русских монархов (Павла I, Александра I) на государство и право. В статье впервые показывается связь между политико-правовым мировоззрением русских масонов и русских монархов в конце XVIII – первой четверти XIX века на основе теории общего блага. Общее благо включает в себя обеспечение монархами блага каждого посредством учреждения неперменных и непреложных законов, которые должны исправлять нравы людей. Для обеспечения блага каждого и фундаментальных законов необходимы целостность и единство государственной власти. В случае неисполнения взаимных обязательств происходит падение нравов людей и крушение государства. В статье демонстрируется преемственность государственно-правовых идей Павла I и Александра I. Стремление к общему благу привело Павла I к самовластью, а Александром I теория общего блага была модернизирована в теорию «общехристианского государства».

Ключевые слова: русское масонство, учение о государстве и праве, общее благо, Павел I, Александр I, благоденствие всех и каждого, тайные общества.

Правовед, изучающий русское масонство, постоянно сталкивается с вопросами: «Какие представления о государстве и праве имелись у русских масонов?», «Имеется ли связь между масонской идеологией и политикой русских монархов – Павла I и Александра I?». Конечно, идеи русских масонов различались в зависимости от системы масонского наблюдения, в силу принадлежности к табелю о рангах и других факторов. Однако любые идеи выходят на уровень государственной значимости в монархической России лишь тогда, когда они проходят через сознание русских монархов и находят реализацию в политике. Ответы на данные вопросы позволят понять государственно-правовое мировоззрение русских масонов, а также дать новую интерпретацию политики Павла I и Александра I.

В литературе XXI в. вопросы истории русского масонства XVIII и первой четверти XIX вв., его идеологии и взглядов раскрываются Ю. Е. Кондаковым, Е. Л. Кузьмишиным, А. И. Серковым и некоторыми другими авторами. Наиболее полно отображение государственно-правовых взглядов русских масонов изложил А. Н. Лушин. Что же касается политико-правового мировоззрения русских монархов – Павла I и Александра I, то данный вопрос разработан в исследованиях В. А. Томсинова¹.

Для раскрытия вопроса мной использованы методы и методики истории

¹ См., напр.: *Томсинов В. А.* Император Павел Первый (1754–1801): государственный деятель и законодатель // Законодательство императора Павла I. М.: Зерцало, 2008. С. XV–LXIV; *Томсинов В. А.* Основные направления законодательной политики Александра I // Законодательство императора Александра I, 1801–1811 гг. М.: Зерцало, 2011. С. XV–XXVIII.

понятий¹ и интеллектуальной истории². С учетом этого я полагаю, что само по себе мистико-эзотерическое учение русских масонов не способно влиять на политику и право, минуя политико-правовое сознание.

*Теория общего блага в представлении русских масонов и монархов –
Павла I и Александра I*

Великий князь Павел Петрович, впоследствии император Павел I (1754–1801), с детских лет был окружен воспитателями и друзьями, состоявшими в масонских ложах: друзья Павла – князь Г. П. Гагарин³, адмирал С. И. Плещеев⁴, князь Н. В. Репнин⁵, воспитатель граф Н. И. Панин⁶, друзья и наставники граф П. И. Панин⁷, князь Александр Б. Куракин⁸, друг детства князь Алексей Б. Куракин⁹. При этом Г. П. Гагарин (мастер стула, 7 степень) и Александр Б. Куракин (3 степень) были членами ложи «Равенства», работавшей в Москве и Санкт-Петербурге с 1774 г.¹⁰ Г. П. Гагарин (член капитула Строгого наблюдения между 1760 и 1770 гг., великий префект капитула Феникса с 1778 г.), Александр Б. Куракин (член капитула Петрополитанума с 1773 г., великий приор ордена), Н. В. Репнин (член капитула) занимали руководящие должности в высших органах управления масонскими ложами¹¹. Г. П. Гагарин, Александр Б. Куракин были посвящены в высшие степени шведской системы за границей – в 1776 и 1779 гг. в г. Стокгольме¹², а С. И. Плещеев – в Ливорно¹³. Александр Б. Куракин (шотландский мастер) и Н. И. Панин (шотландский мастер, великий наместный мастер) состояли в одной Великой английской провинциальной ложе в 1776 г.¹⁴. Результатом масонской опеки Павла I могло стать посвящение Павла I в масоны за границей в 1776 г. или в России в 1777 г. Такой точки зрения придерживаются, в частности, зару-

¹ Метод истории понятий на примере изложения истории первой четверти XIX в. описан Д. В. Тимофеевым. См., напр.: *Тимофеев Д. В.* Европейские идеи в общественном сознании и коммуникативной практике образованного российского подданного первой четверти XIX в.: опыт изучения основных социально-политических понятий. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. Челябинск, 2011.

² В русле методов и методик интеллектуальной истории работает Л. П. Репина. См., напр.: *Репина Л. П.* Историческая наука на рубеже XX–XXI вв.: социальные теории и историографическая практика. М.: Кругъ, 2011.

³ *Серков А. И.* Русское масонство. 1731–2000: Энциклопедический словарь. М.: РОССПЭН, 2001. С. 212.

⁴ Там же. С. 646.

⁵ Там же. С. 694.

⁶ Там же. С. 624.

⁷ Там же. С. 624–625.

⁸ Там же. С. 445.

⁹ Там же. С. 446.

¹⁰ Там же. С. 953–954.

¹¹ Там же. С. 980–981.

¹² Там же. С. 991.

¹³ Там же. С. 993.

¹⁴ *Серков А. И.* Русское масонство. 1731–2000. С. 959–960.

бежные исследователи¹. Однако документов, однозначно подтверждающих данную версию, не обнаружено. Вне зависимости от посвящения в масоны, Павел I воспринял общую с масонами политико-правовую идеологию, что будет показано ниже.

По свидетельствам графа В. А. Соллогуба, В. В. Вельяминова-Зернова, Н. К. Шильдера, Павел I был истинным христианином, законником, духовным рыцарем, веротерпимым к христианской религии². Характерным поступком, демонстрирующим политическое мировоззрение Павла I, стало серьезное предложение Наполеону I окончить европейскую войну дуэлью в Гамбурге³. Павел I горячо любил Россию, значительно укрепил ее экономику и облегчил положение крестьян. При нем была организована подача обращений от представителей всех сословий непосредственно к императору.

Чем объясняется политика Павла I, как он понимал цель своего управления? Письмо Великого Князя Павла Петровича к графу П. Панину 14 сентября 1778 г. дает ответ на эти вопросы: «Горячему моему желанию наклонить все вещи и заставить их течь надлежащим и точнейшим порядком к доброму концу, который есть благо общее»⁴; «свобода приобретает воспитанием, а воспитание – фундаментальными законами, направленными к общему добру»⁵. Точно такие же идеалы разделяли русские масоны. В масонских актах мы читаем, что «всеобщее благо», «польза каждого брата» составляют цель и задачи масонского сообщества и каждого брата в особенности⁶, в масонской литературе и документах лож используются термины «благосостояние общества», «общая польза человеческого рода», «благосостояние граждан», «благосостояние всех государств»⁷, «благо человечества»⁸. Принципами всемирного братства, космополитизма, благосостояния сограждан пронизаны масонские акты. Идея свободной воли, идея исправления нравов, идея добровольного исполнения социальных, семейных и гражданских обязательств были реализованы масонами в положениях их уставов и актов.

Между тем русские масоны не были авторами концепции общего блага, она имеет свою собственную историю. Наиболее известными в России стали

¹ Документ, хранящийся в Имперских архивах Министерства полиции, совершенно недвусмысленно показывает, что великий князь Павел был тайно посвящен в масоны И. П. Елагиним. См.: Russian Masons by Bro. V. Telepneff. Б. м., б. и, 1925.

² Послесловие // Цареубийство 11 марта 1801 г. Записки участников и современников. СПб.: Издание А. С. Суворина, 1908. С. 428–429.

³ Записки Н. А. Саблукова // Цареубийство 11 марта 1801 г. Записки участников и современников. СПб.: Издание А. С. Суворина, 1908. С. 58–59.

⁴ Великий Князь Павел Петрович. Переписка в. к. Павла Петровича с гр. Петром Паниным // Русская старина. 1882. Т. 33. №2. С. 411.

⁵ Там же. С. 417.

⁶ Конвенция седьмая. Разсуждение о пятой должности // НИОРГБ. Ф. 14. № 1657. Л. 184.

⁷ Библиотека, Содержащая в себе Некоторые Герметические, Каббалистические Магические и иные Книги; также писания Высокохвальных брр. З.Р.К. Истинных свднх. кмнщ. дрвн. системы // НИОРГБ. Ф. 14. №1588. ЛЛ. 17, 22, 23, 77, 103.

⁸ Акты // НИОРГБ. Ф. 14. № 65. Нач. XIX в. Л. 7.

политико-правовые концепции общего блага, сформулированные немецкими мыслителями и правоведами – Самуэлем фон Пуфендорфом (1632–1694) (в 1726 г. в России была опубликована на русском языке его книга «О должности человека и гражданина»), Якобом Фридрихом Билфельдом (1716–1770) (в 1768 была опубликована на русском языке первая книга «Политических наставлений», в 1775 г. была переведена и опубликована вторая книга), Иоганном Генрихом Готлибом фон Юсти (1717–1771) (в 1770 г. была опубликована книга на русском языке «Существенное изображение естества народных обществ и всякого рода законов»).

Общие черты концепций общего блага следующие:

- общее благо понимается как объединение волей через ограничение в разумных пределах частных волей;
- общее благо достигается при обеспечении блага каждого;
- благо каждого гарантируется учреждением неперенных и непреложных законов, которые должны исправлять нравы людей;
- устанавливается единство и неделимость власти;
- определяются взаимные обязательства правителя и подданных (граждан);
- в случае неисполнения данных обязательств происходит падение нравов людей и крушение государства.

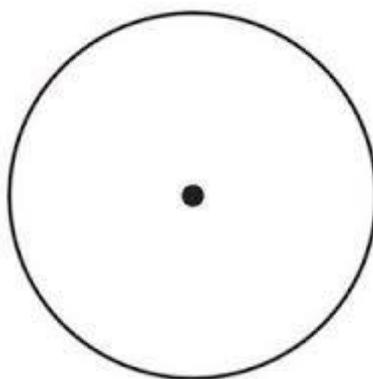


Рис. 1. Точка в круге – так символически изображали русские масоны понятие «масонского ордена». Также данный рисунок может обозначать «целость круга», «центр единения» – политико-правовые понятия ряда масонов о существовании идеальной государственной власти, монархической формы правления, которые включали в себя гармоничное сочетание принципов: единства власти, тишины, покоя, нерушимости сословного строя и гарантий вольности граждан (подданных), исполнения обязанностей каждым к всеобщему благу.

Правление Александра I (годы жизни 1777–1825), как и Павла I, сопряжено с масонским политико-правовым мировоззрением. Александра I окружали друзья, наставники и сподвижники, состоявшие в масонских ложах: граф В. П. Кочубей¹, Ф. С. Лагарп¹, Н. Н. Новосильцев², граф А. С. Строга-

¹ Серков А. И. Русское масонство. 1731–2000. С. 426–427.

нов³, князь А. А. Чарторыйский⁴. Все, кроме Н. Н. Новосильцева, состояли в масонских ложах XVIII в., в масонских ложах первой четверти XIX в. состояли Н. Н. Новосильцев, А. С. Строганов и А. А. Чарторыйский. Основные действующие лица либерального и консервативного крыла Российской, политики первой четверти XIX в., близкие к Александру I, – А. Д. Балашов⁵, граф Д. А. Гурьев⁶, Н. М. Карамзин⁷, граф А. К. Разумовский⁸, граф М. М. Сперанский⁹, А. С. Шишков¹⁰, – также либо состояли в масонских ложах XVIII в., либо в масонских ложах XIX в. Примечательно, что А. К. Разумовский и А. С. Строганов в XVIII в. были членами Санкт-петербургских капитулов – высших органов управления в масонстве¹¹. А. Д. Балашов, Н. Н. Новосильцев, А. С. Строганов являлись членами одной из самых многочисленных лож Санкт-Петербурга – ложи «Соединенных друзей»¹². Со своим окружением Александр I постоянно обсуждал вопросы общего блага и государственных преобразований.

У окружения Александра I не было единства взглядов: А. С. Строганов и В. П. Кочубей выступали за восстановление исконно русских традиций; А. Р. и С. Р. Воронцовы – за копирование западной модели управления; А. А. Чарторыйский – за твердую законность и освобождение Польши; Н. Н. Новосильцев был посредником во различных взглядах, склонял диаметрально противоположные точки зрения к компромиссу; А. Б. Куракин ратовал за мир с Наполеоном I¹³. Собственное мнение имели и другие сподвижники Александра I.

Несмотря на разность мнений, у Александра I сформировалось собственное политико-правовое мировоззрение. По свидетельствам А. А. Чарторыйского, барона К. А. Гейкинга, Н. М. Карамзина, Александр I был христианским мистиком. Он правил по закону, ненавидел деспотизм в любых проявлениях¹⁴. Александр I верил, что он послан Провидением для блага человечества. Современники отмечают любовь Александра I к человечеству, ревность

¹ Ф. С. Лагарп являлся членом ложи в Неаполе в 1782–1784 гг. См.: *Серков А. И. Русское масонство. 1731–2000.* С. 992.

² Там же. С. 596.

³ Там же. С. 773–774.

⁴ Там же. С. 867.

⁵ Там же. С. 82, 83.

⁶ Там же. С. 285.

⁷ Н. М. Карамзин был членом ложи «Златого венца» в Симбирске с 1784 по 1789 гг. См.: Там же. С. 989.

⁸ Там же. С. 682.

⁹ Там же. С. 764, 765.

¹⁰ А. С. Шишков был почетным членом ложи «Нептуна» в Кронштадте 2-й степени в 1780–1781 гг. См. Там же. С. 950.

¹¹ Там же. С. 980–981.

¹² Там же. С. 1091–1098.

¹³ Записки князя А. А. Чарторыйского // *Время Павла и его смерть. Записки современников и участников события 11-го марта 1801-го г.* Ч. 1. М.: Издание «Русской Были». 1908. С. 306–310.

¹⁴ Там же. С. 245.

к общему благу и стремление к всеобщему миру¹. Александр I также был приверженцем целостности государства, в котором он царствовал.

Как Павел I, так и Александр I стремились обеспечить благосостояния всех и каждого. С этой целью они продолжали готовить Свод законов Российской империи.

Вместе с тем интерпретации общего блага у монархов отличались друг от друга. Правление Павла I в литературе именуется как просвещенный деспотизм². Павел I для достижения благосостояния всех и каждого вмешивался в личную жизнь российских чиновников³, лично решал многие частные вопросы управления в государстве, нередко менял свои решения на противоположные, быстро менял гнев на милость и наоборот⁴. Вместо главы масонского ордена в России, как планировали русские масоны, Павел I возглавил мальтийский орден, получив титул магистра. В области внешней политики император Павел I стремился заключить мир с Наполеоном и развязать войну с Англией. В понимании общего блага Павел I следовал идеальным конструкциям своих воспитателей, подражал примеру Фридриха Великого (1712–1786), который с 1744 г. стал главой «Великой материнской королевской ложи»⁵. В результате Павел I решил построить идеальное общество негодными средствами – установлением тирании, или самовластья. При этом заметны параллели между утопией А. П. Сумарокова «Сон. Счастливое общество», а также М. М. Щербатова «Путешествие в землю Офирскую», и предполагаемым Павлом I блаженством всех и каждого. На неудачной реализации утопий, вероятно, сказались страхи Павла I, связанные с негативным отношением к нему со стороны его матери – Екатерины II, а также с насильственной смертью отца – Петра III).

Очень хорошо о самовластии написал М. М. Сперанский, будучи генерал-губернатором Сибири в 1819–1821 гг.⁶: «Власть личная удобно перерождается в злоупотребление и всегда имеет вид самовластия <...> Доверие к личным свойствам тут не защита, ибо в самовластие впадают постепенно, нечувствительно и не всегда с худым намерением. Напротив, при намерениях самых лучших, по самому усердию к добру, и желая идти к нему кратчайшею дорогою или избрать решительнейшие меры, увлекаются в заблуждения; сперва для сокращения нарушают формы маловажные, потом идут к важ-

¹ Карамзин Н. М. О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношении // Русский архив. 1870. № 71. Стлб. 2273, 2284, 2294.

² Захаров В. Ю. Российский конституционализм 2-й половины XVIII – первой четверти XIX вв. в контексте развития западноевропейской правовой мысли: диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук: 07.00.02. М., 2010. С. 510–521.

³ См., напр.: Записки князя Адама Чарторыйского // Царевубийство 11 марта 1801 г. Записки участников и современников. СПб.: издание А.С. Суворина, 1908. С. 265.

⁴ Сегодня такой стиль управления обычно называют «ручным».

⁵ Киясов С. Е. Масонское движение в Германии в XVIII в. // Известия Саратовского университета. Сер. История. Международные отношения. 2014. Т. 14. Вып. 3. С. 45.

⁶ М. М. Сперанский имел в виду личную власть генерал-губернатора, однако характеристика «самовластья» может быть применима к власти монарха.

нейшим, наконец, касаются и существа дела»¹.

Последствием тирании Павла I стало его убийство группой придворных заговорщиков. Можно предположить, что дворяне, свергавшие тирана Павла I, вдохновлялись идеей Я. Ф. Билфельда о том, что тирана на троне можно убить², – непопулярной в среде русских масонов, но популярной в республиканской Франции.

Александр I был потрясен смертью отца, тем не менее он обещал править по заветам Екатерины II, поскольку в душе был противником любой деспотии. С масонами и бывшими ранее в масонских ложах чиновниками Александр I постоянно советовался. В частности, отступление Александра I от либеральных реформ в 1811–1812 гг. произошло под влиянием русского консерватизма, который разделяли многие масонские ложи розенкрейцерской и шведской систем³. Александр I серьезно изучал масонские документы и интересовался деятельностью масонских лож, что подтверждается бумагами на французском языке, найденными после смерти Александра I в его кабинете⁴: запиской «Странное сближение» (о масонских ложах), запиской «О параллели между принципами статута о единении и новой конституцией масонского ордена в Польше», выдержкой из уголовного кодекса, похищенного у сейма в 1818 г. (о тайных обществах).

Интерпретация концепции общего блага Александром I выразилась в результатах его политики. При нем была проведена бескровная реформация⁵, было создано Библейское общество, которое содействовало христианизации российского общества – исправлению нравов граждан. При Александре I в масштабах страны началось распространение ланкастерских школ взаимного обучения. После 1812 г. Российская империя, в соответствии с мировоззрением Александра I, окончательно отступила от французских либеральных и республиканских идей как «революционных» и несовместимых с концепцией общего блага.

¹ Цит. по: *Дружинин Н. П.* Памяти графа М. М. Сперанского // Исторический вестник. 1889. Т. 35. № 1. С. 147. См. также: *Сперанский М. М.* Обзорение главных оснований местного управления Сибири. СПб., 1841. 151 с.

² *Билфелд Я. Ф.* Наставления политическая барона Билфелда. Ч. 2. М.: Печатаны при Императорском Московском Университете, 1775. С. 485.

³ Подробнее см.: *Минаков А. Ю.* Русский консерватизм в первой четверти XIX в. М.: Директ-Медиа, 2011. С. 141–142, 355–359; *Вишленкова Е. А.* Религиозная политика в России, первая четверть XIX в.: диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук: 07.00.02. Казань, 1998. С. 126–134.

⁴ См.: ГАРФ. Ф. 1165 (Особенная канцелярия М.В.Д.). Оп. 3 (инвентарная опись №3. 1811–1826). Д. № 61 (Записки о масонских ложах...). 23 л.

⁵ Записка о крамолах врагов России // Русский архив, 1868. Изд. 2-е. М., 1869. С. 1382–1383.



Рис. 2. Медаль «В память Отечественной войны 1812 года». На лицевой стороне изображено всевидящее око в треугольнике, вокруг которого распространяется свет.

О реализации Александром I идеи всеобщего блага свидетельствуют победа в Отечественной войне 1812 г., в честь чего по предложению Д. А. Гурьева в 1813 г. Александр I повелел отпечатать наградную медаль с изображением Всевидящего ока; присвоение Сенатом, Синодом и Госсоветом в 1814 г. Александру I титула «благословенный»; создание в 1815 г. Священного Союза христианских народов, Самодержцем которых провозглашался Иисус Христос.

Заключение

На мой взгляд, политико-правовое сознание способно формировать в известной степени политику и право, а для этого масонская идеология должна приобрести характер политико-правовой. У русских масонов имелись не только различные взгляды на государство и право, но и общее представление. Русскими масонами разделялась теория общего блага. Павел I и Александр I, окруженные с детства именитыми масонами, князьями и графами, восприняли теорию общего блага и дали ей собственную интерпретацию. Они считали, что общее благо обеспечивается благосостоянием и свободой каждого. Благосостояние каждого приобретает воспитанием, а система воспитания гарантируется фундаментальными законами. Для обеспечения блага каждого и фундаментальных законов необходимы целостность, единство государственной власти. Стремление к общему благу привело Павла I к самовластью. Александр I теорию общего блага модернизировал в теорию «общехристианского государства». В соответствии с основными принципами теории общего блага была выстроена государственная политика Российской империи с 1796 по 1825 гг.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации.
НИОРГБ – Научно-исследовательский отдел Российской государственной библиотеки.

ЛИТЕРАТУРА

- Акты // НИОРГБ. Ф. 14. № 65. Начало XIX в.
Библиотека, Содержащая в себе Некоторые Герметические, Каббалистические Магические и иные Книги; также писания Высокохвальных брр. З.Р.К. Истинных свднх. кмнщ. дрвн. системы // НИОРГБ. Ф. 14. № 1588.
Билфелд Я. Ф. Наставления политическия барона Билфелда. Ч. 2. М.: Печатаны при Императорском Московском Университете, 1775.
Великий Князь Павел Петрович. Переписка в. к. Павла Петровича с гр. Петром Паниным // Русская старина. 1882. Т. 33. № 2. С. 403–418.
Вишленкова Е. А. Религиозная политика в России, первая четверть XIX в.: диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук: 07.00.02. Казань, 1998.
Выдержка из уголовного кодекса, похищенного у Сейма в 1818 г. (о тайных обществах) на фр. яз. // ГАРФ. Ф. 1165 (Особенная канцелярия М.В.Д.). Оп. 3 (инвентарная опись № 3. 1811–1826). Д. № 61 (Записки о масонских ложах...).*Дружинин Н. П.* Памяти графа М. М. Сперанского // Исторический вестник, 1889. Т. 35. № 1. С. 141–164.
Записка о крамолах врагов России // Русский архив, 1868. Изд. 2-е. М., 1869. Стб. 1329–1391. С. 1382–1383.
Записка «О параллели между принципами статута о единении и новой конституцией масонского ордена в Польше» на французском языке // ГАРФ. Ф. 1165. Оп. 3. Д. № 61.
Записка «Странное сближение» (о масонских ложах) на французском языке // ГАРФ. Ф. 1165. Оп. 3. Д. № 61.
Записки Н. А. Саблукова // Цареубийство 11 марта 1801 г. Записки участников и современников. СПб.: издание А. С. Суворина, 1908. С. 1–105.
Записки князя А. А. Чарторыйского // Время Павла и его смерть. Записки современников и участников события 11-го марта 1801-го г. Ч. 1. М.: Издание «Русской Были», 1908. С. 209–314.
Записки князя Адама Чарторыйского // Цареубийство 11 марта 1801 г. Записки участников и современников. СПб.: издание А. С. Суворина, 1908. С. 245–288.
Захаров В. Ю. Российский конституционализм 2-й половины XVIII – первой четверти XIX вв. в контексте развития западноевропейской правовой мысли: диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук: 07.00.02. М., 2010.
Карамзин Н. М. О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношении // Русский архив. 1870. №71. Стлб. 2231–2350.
Киясов С. Е. Масонское движение в Германии в XVIII в. // Известия Саратовского университета. Серия История. Международные отношения. 2014. Т. 14. Вып. 3. С. 44–49.
Конвенция седьмая. Разсуждение о пятой должности // НИОРГБ. Фонд 14. № 1657.
Минаков А. Ю. Русский консерватизм в первой четверти XIX в. М.: Директ-Медиа, 2011.
Послесловие // Цареубийство 11 марта 1801 г. Записки участников и современников. СПб.: издание А. С. Суворина, 1908. С. 424–458.
Репина Л. П. Историческая наука на рубеже XX–XXI вв.: социальные теории и историографическая практика. М.: Кругъ, 2011.
Серков А. И. Русское масонство. 1731–2000: Энциклопедический словарь. М.: РОС-СПЭН, 2001.

Сперанский М. М. Обозрение главных оснований местного управления Сибири. СПб., 1841.

Тимофеев Д. В. Европейские идеи в общественном сознании и коммуникативной практике образованного российского подданного первой четверти XIX в.: опыт изучения основных социально-политических понятий. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. Челябинск, 2011.

Томсинов В. А. Император Павел Первый (1754–1801): государственный деятель и законодатель // Законодательство императора Павла I. М.: Зерцало, 2008. С. XV–XXVIII.

Томсинов В. А. Основные направления законодательной политики Александра I // Законодательство императора Александра I, 1801–1811 гг. М.: Зерцало, 2011. С. XV–XXVIII.

Russian Masons by Bro. V. Telepneff. Б. м., б. и., 1925.

МАСОНСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МИНИСТРА ВНУТРЕННИХ ДЕЛ С. С. ЛАНСКОГО

Аннотация. Министр внутренних дел С. С. Ланской был участником масонского движения. В течение жизни он состоял в ложах Французской, Шведской и Розенкрейцерской систем масонства. Он последовательно возглавлял все уровни масонского управления и стал последним Великим мастером Великой провинциальной ложи. Наибольшее влияние на Ланского оказала Розенкрейцерская система масонства. Туда его привлек И. А. Поздеев после войны 1812 г. Даже после запрещения лож в 1822 г. Ланской продолжал посещать тайные собрания розенкрейцеров и возглавлял их петербургскую группу. Работу Великой провинциальной ложи Ланской перестроил на принципах розенкрейцеров. Была введена жесткая дисциплина, строгое подчинение начальникам, отменены выборы. Обучение масонов было основано на христианской доктрине. Борьба между двумя лидерами розенкрейцеров привела к тому, что Ланской и его друзья смогли вступить в Орден золотого и розового креста только после запрета масонства. Ланской не успел приобщиться к алхимии, являвшейся составляющей высших степеней Розенкрейцерской системы. Он познакомился с общей философией розенкрейцеров, преподававшейся в степени «Теоретический градус Соломоновых наук».

Масонство Ланского было известно властям, и в 1824 г. он был вынужден уйти со службы. Впоследствии ему удалось доказать свою лояльность и вновь продолжить свою карьеру. Вершиной его служебной лестницы стал пост министра внутренних дел и участие в отмене крепостного права. Масонство Ланского мало повлияло на его служебную деятельность. На участие в реформах его вдохновляли общелиберальные ценности. В период великих реформ Ланской уже утратил масонские контакты. Его архив не попал к розенкрейцерам, а поступил в Императорскую публичную библиотеку.

Ключевые слова: Великая провинциальная ложа, ложа, масонская система, масоны, Орден золотого и розового креста, розенкрейцеры, «Теоретический градус Соломоновых наук».

В Россию масонство пришло в середине XVIII в. Российские масоны повторили путь своих европейских собратьев. Они перенимали наиболее популярные в Европе системы масонства и последовательно переходили в подчинение их лидерам. Среди россиян не было единства, одновременно действовали группы масонов, не связанные между собой, работавшие по разным системам и имевшие различное подчинение или независимые. В конце XVIII в. наибольшее распространение получили Шведская и Розенкрейцерская системы. Они внушали опасение Екатерине II и были запрещены в 1780 и 1792 гг. В период царствования Александра I масоны этих систем вновь начали свои работы. Новый запрет, коснувшийся уже всех российских масонов, последовал в 1822 г. Однако и после этого адепты Розенкрейцерской системы продолжили свои собрания.

К числу российских масонов принадлежали некоторые высокопоставленные чиновники. Среди последователей Розенкрейцерской системы были министры В. П. Кочубей и А. К. Разумовский, обер-прокурор Св. Синода С. Д. Нечаев, члены Св. Синода митрополит Михаил (Десницкий) и протои-

рей В. И. Кутневич. Про масонскую деятельность этих людей известно мало. Чаще всего высшие светские и духовные чиновники проходили тайное посвящение и не вносились в списки лож. Исключением является министр внутренних дел С. С. Ланской (1787–1862). Его масонскую биографию возможно проследить документально.

Сергей Степанович Ланской родился 23 декабря 1787 г. в семье вице-президента Придворной конторы гофмаршала Степана Сергеевича Ланского (1760–1813) и Марии Васильевны Шатиловой (1762–1842), фрейлины императрицы Марии Федоровны. Семья отца была польского происхождения, в XV в. Ланские переехали в Россию. Благодаря фавориту Екатерины II А. Д. Ланскому они принадлежали к высшей аристократии. Родители Сергея Степановича выбрали для него светскую карьеру. Получив домашнее образование, он, будучи 12-летним мальчиком, 12 марта 1800 г. был зачислен в Коллегию иностранных дел. 1 января 1801 г. Ланской назначен переводчиком Коллегии. После передачи дел Коллегии в Министерство иностранных дел он был произведен в коллежские асессоры 31 декабря 1804 г., 12 ноября 1806 г. пожалован званием камер-юнкера, 28 января 1808 г. отправлен в Финляндию к главнокомандующему войсками Ф. Ф. Буксгевдену в качестве чиновника особых поручений по дипломатической части. Находился в войсках при занятии Финляндии и осаде Свеаборга, за что получил высочайшую благодарность и перстень с бриллиантами и императорским вензелем. 12 марта 1808 г. Ланской был назначен за обер-прокурорский стол в 1 департамент Сената. 27 апреля 1830 г. Ланской был назначен исполнять обязанности костромского губернатора, а 13 января 1831 г. был в этой должности утвержден. 27 ноября 1832 г. стал владимирским гражданским губернатором, в 1834 г. получил высший гражданский чин тайного советника. В том же году он стал сенатором и возобновил работу в Сенате. Вершиной служебной карьеры Ланского стали пост министра внутренних дел (1855–1861) и участие в отмене крепостного права. Ланской был женат на В. И. Одоевской (1794–1845) и имел семерых детей.

Кроме служебной деятельности и семейной жизни, Ланской имел тайное увлечение – масонство. Он прошел все ступени масонской вертикали: был членом иоанновских и шотландских лож, участвовал в работе Шотландской директории и капитула, был членом тайного правления Верховной директории и последним Великим мастером Великой провинциальной ложи. Принимал участие в работах лож Французской, Шведской и Розенкрейцерской систем. После запрета масонских лож в 1822 г. Ланской не перестал посещать тайных собраний розенкрейцеров и еще многие годы оставался главой их петербургского сообщества.

О масонстве Ланского вспоминали мемуаристы Ф. Ф. Вигель и Ф. П. Толстой. Не была эта деятельность и тайной для правительства. В 1822 и 1826 гг. Ланской давал подписки о своей принадлежности к масонским ложам. В исторической литературе масонство Ланского кратко упоминалось в

словарях А. И. Серкова и С. П. Карпачева¹. Его деятельность в Великой провинциальной ложе описывалась в монографии Ю. Е. Кондакова². После смерти Ланского его богатый розенкрейцерский архив поступил в Императорскую публичную библиотеку, где хранится и поныне. Сегодня есть возможность привлечь розенкрейцерские документы Ланского и проследить масонскую карьеру одного из высокопоставленных российских чиновников.

О своем участии в масонском движении С. С. Ланской рассказывал в 1828 г. в своей речи при открытии ложи «Теоретического градуса». В это время наиболее важным в своей масонской карьере он считал участие в Ордене золотого и розового креста. По словам Ланского, он был посвящен в одной из лож и получил там все имеющиеся степени. Потом он познакомился с «ныне покойным братом» (П. С. Лихониным), который и свел его с одним из руководителей розенкрейцеров И. А. Поздеевым. От Поздеева были получены «Шотландская» степень и «Теоретический градус». С его разрешения ввели в петербургских ложах присланные им акты. Была создана Великая провинциальная ложа (ВПЛ), учредившая в Москве ложу «Ищущих манн», а при ней – шотландская ложа «Гермеса». После этого Поздеев, чувствуя ослабление сил, повелел учредить в Санкт-Петербурге «Теоретический градус» и принять в него «всех прикосновенных к нему» шотландских мастеров. Ланскому предложили возглавить новое розенкрейцерское сообщество, но он отказался и предложил поручить это дело Ф. П. Ключареву, зная, что тот связан с Н. И. Новиковым, и надеясь на соединение двух групп розенкрейцеров³.

Этот рассказ нуждается в пояснении. Свою масонскую карьеру Ланской начал в ложе «Соединенных друзей» Французской системы. Там он был принят в шотландскую степень, во всех системах промежуточную между символическим масонством и высшими степенями. В капитуле этой системы он очень скоро получил высшую степень «Розенкрейцер». Ложи «Французской» системы представляли собой мужской клуб, где проходили ритуальные собрания и последующие пирушки (агоры). Высшие степени этой системы практически не имели внутреннего наполнения и присваивались как почетные звания (с соответствующим ритуалом). Некоторые из высших степеней были посвящены древним орденам – тамплиеров и розенкрейцеров. После реформы масонства 1810 г. российские ложи перешли на Шведскую систему. Там имелся свой капитул, его составляли рыцари тамплиеры.

Шведская система декларировала, что является наследницей и хранительницей тайн Ордена тамплиеров. Параллельно в России продолжают действовать масоны Розенкрейцерской системы. Им мешало восстановить свои структуры противоборство двух лидеров – Н. И. Новикова и И. А. Поздеева.

¹ Серков А. И. Русское масонство. Энциклопедический словарь. М.: Российская политическая энциклопедия, 2001, С. 462; Карпачев С. П. Искусство вольных каменщиков. Научно-справочная монография. М.: Форпост, 2015. С. 159.

² Кондаков Ю. Е. «Рыцарские» системы масонства в России: 1772–1822. М.: Ганга, 2017. С. 322–345.

³ Речи, говоренные при открытии Теоретической степени // РГБ. ОР. Ф. 237. Кар. 30. Д. 1. Л. 6.

Под влияние последнего подпали Ланской и его друзья – М. Ю. Виельгорский и А. П. Римский-Корсаков. Под руководством Поздеева они заняли лидирующие посты в Шведской системе и открыли Великую провинциальную ложу. Основой Розенкрейцерской системы являлась алхимия, но она преподавалась только в высших степенях. Поздеев являлся противником возобновления работ высших степеней и желал ограничиться промежуточной степенью «Теоретический градус». В ней преподавались теоретические основы Ордена золотого и розового креста, на базе которых преподавалась алхимия. Открыть работы «Теоретического градуса» в Санкт-Петербурге Поздеев разрешил только перед смертью. По этой причине центр розенкрейцерства сложился в Москве при ложе «Ищущих манны», где розенкрейцерские работы начались раньше. Ланскому так и не удалось выдвинуться на ведущие позиции среди российских розенкрейцеров. Он остался лидером лишь их петербургской группы¹. Основные перечисленные Ланским этапы масонского пути подтверждаются другими документами и, прежде всего, письмами И. А. Поздеева.

В фонде РГБ «Ланского-Ешевского» сохранился диплом, выданный Ланскому как члену ложи «Соединенных друзей» 30 апреля 1810 г.². По сведениям А. И. Серкова, в том же году Ланской был возведен и в мастерскую степень. Произошло это очень быстро, так как уже в августе 1810 г. он занимал в ложе должность второго стюарта и помощника секретаря (что требовало наличия степени мастера)³. В той же ложе в 1810 г., как видно из списков, поданных правительству, он получил и степень «Великого шотландца» (пятая степень Французской системы)⁴. 30 января 1811 г. Ланскому была присвоена высшая степень Французской системы – «Розенкрейцер»⁵. Годом раньше в капитуле той же ложи «Верховный капитул Иерусалима» получил посвящение в «розенкрейцеры» М. Ю. Виельгорский (1788–1856). В дальнейшем Ланского и Виельгорского связала дружба, вскоре к ним присоединился А. П. Римский-Корсаков (1778–1862). В 1810 г. ложи Французской системы «Соединенных друзей» и «Палестины» были вынуждены перейти на Шведскую систему и присоединиться к союзу Великой директориальной ложи «Владимир к порядку». В 1815 г. произошел раскол, российские масоны разделились на два союза – Великую ложу «Астрея» и Великую провинциальную ложу (ВПЛ). С. С. Ланской, М. Ю. Виельгорский и А. П. Римский-Корсаков остались в союзе ВПЛ, сменившей Директориальную ложу. Официально они продолжали работы по Шведской системе. При этом друзья попали в сферу влияния масонов Розенкрейцерской системы и вскоре стали их ревностными

¹ Кондаков Ю. Е. Орден золотого и розового креста в России. Теоретический градус соломоновых наук. М.: Клуб Касталия, 2018. С. 332–379.

² Диплом С. С. Ланскому, члену ложи Соединенных друзей, о принятии в розенкрейцеры // РГБ. ОР. Ф. 147. Д. 349 (7). Л. 1.

³ Серков А. И. Русское масонство. Энциклопедический словарь. С. 1095.

⁴ Пыпин А. Н. Масонство в России. М.: Век, 1997. С. 336.

⁵ Диплом Ланскому, члену ложи Соединенных друзей, о принятии в розенкрейцеры // РГБ. ОР. Ф. 147. Оп. 1. Д. 349 (7).

приверженцами.

Розенкрейцерская система имела целый ряд особенностей, выделявших ее в масонском движении. В первую очередь это было религиозное наполнение, основанное на Библии. В высших степенях системы практиковалась алхимия. С ее помощью розенкрейцеры надеялись восстановить богоподобие, утраченное Адамом, и получить власть над незримым миром. Нормативные документы Ордена золотого и розового креста, сформировавшегося в XVIII в. и в 1782 г. пришедшего в Россию, утверждали, что Орден основан Богом с целью отобрать наиболее способных представителей человечества. С этой точки зрения масонское движение было создано розенкрейцерами для прикрытия тайных работ и обучения адептов. В действительности, масонские ложи розенкрейцеры использовали, как место подготовки и отбора будущих членов Ордена. К концу XVIII в. розенкрейцеры создали свою вертикаль обучения. Это были три общемасонские степени, Шотландская степень, промежуточная степень «Теоретический градус» и девять степеней «Внутреннего ордена».

На первых этапах адепт изучал основы алхимии и специфическую интерпретацию христианского вероучения. Лабораторной алхимией предписывалось заниматься только в семи последних степенях, которых достигали не многие. Как правило, на основании масонской ложи, где управляющим мастером был розенкрейцер, выстраивалась вертикаль, заканчивающаяся «Кругом», где собирались адепты девяти высших степеней. Несмотря на то, что розенкрейцером считался только принявший особое посвящение в «Круге», при рассмотрении Ордена золотого и розового креста, таковыми можно считать всех проходивших розенкрейцерское обучение под руководством членов Ордена.

В Европе Орден прекратил свое существование в начале XIX в., в России он просуществовал до начала XX в. Здесь самым распространенным видом розенкрейцерских собраний стали ложи «Теоретического градуса». На их заседаниях изучалась теория алхимии, космология, некоторые вопросы христианского богословия. Подобная обработка, продолжавшаяся десятилетия, могла изменить и перестроить духовный мир человека. Обязательно изменялась сфера его интересов, смещаясь в религию. В Ордене практиковалось строгое подчинение начальникам и имелась тайная властная вертикаль, о которой знали только избранные. Все это делало подозрительным Орден золотого и розового креста для светских и духовных властей. Сведений о посвящении С. С. Ланского в высшие степени Ордена пока не обнаружено. При этом он был руководителем ложи «Теоретического градуса» и в полной мере воспринял розенкрейцерские доктрины.

Коренная перемена в масонской жизни С. С. Ланского и его друзей М. Ю. Виельгорского и А. П. Римского-Корсакова произошла благодаря старым масонам-розенкрейцерам, участникам прекратившего свое существование петербургского «Теоретического градуса», – П. С. Лихонину (1762 (или 1767) –1826) и П. Я. Титову (1758–1818). Они в 1811 г. связали молодых масонов с И. А. Поздеевым. В апреле 1812 г. М. Ю. Виельгорский вместе с

А. П. Римским-Корсаковым гостили в Вологде у И. А. Поздеева. В дальнейшем петербургские «братья» стали посещать Поздеева ежегодно. Сохранились письма И. А. Поздеева к С. С. Ланскому, начиная с 9 июня 1812 г. (они переписывались ежемесячно). Молодые ученики Поздеева М. Ю. Виельгорский и С. С. Ланской вели записи бесед с учителем. «Записные книжки» (в действительности сборники масонских материалов) С. С. Ланского переполнены следами личных масонских «работ». В одной из «записных книжек» Ланского сохранились конспекты бесед в декабре 1813 г. Текст начинается с перечисления соответствий: «Меркурий-дух-дым, сера-душа-пламя, соль-тело-пепел». Далее идет сообщение о том, что «во всякой твари 3 начала и 4 элемента», «в X-степени открывается значение имени Божия по разным свойствам Адонай – творец мира, Елогим – правосудие, неизрекаемое же имя содержит в себе все свойства. 28 декабря беседа была о трех символических степенях: суть – приготовление возрождения. Тела суть – темница или оболочка духовных сущностей. Бог пребывает в свете, свет в духе, дух в соли, соль в воздухе, воздух облечен водой, а вода в земле, которая есть родительница всех вещей. 31 декабря: таинство внутри человека. Орден научает нас трем средствам – натурой, нравственностью и словом. Адам из совершенства пал тремя степенями. В мастерской степени принимаемый повергается в гроб тремя ударами»¹. Все это соответствует наполнению розенкрейцерского варианта Шотландской степени.

Даже после смерти И. А. Поздеева и запрета в России масонских лож Ланской продолжал свои записи. В его записной книжке за 1828 г. по несколько раз в месяц заносились отрывки религиозного характера: «Об апокалипсисе» (12 января), «О духах тьмы» (31 января), «О ферменте» (13 февраля), «О болезнях человека» (26 апреля) и т. д., – а также конспекты лекций степени «Теоретический градус Соломоновых наук»². Откуда Ланской воспринял подобный круг интересов, можно понять из его записки «На стекольном заводе» (февраль 1817 г.). Там описывается пребывание Ланского в гостях у Поздеева. Ланской подробно, по пунктам, конспектировал их беседы (черновой и белой варианты текстов). Тематика бесед была не совсем обычной для масонов: «Сатана живет духом Божьим», «Книга, так называемая апокалипсическая», «Евангелие вышло из Ордена», «Из высших ангельских сфер приходит магия», «Бог – величайший геометр», «Малый Люцифер – дух мира сего», «Нижние духи подчинены верхним», «Магометанство есть учение иероглифического языка» и т. д. В текстах часто использовались алхимические знаки. Всего сохранились 93 наименования бесед³. Надо полагать, подобная тематика повлияла на душевное состояние Ланского и на долгие годы сделал его последователем розенкрейцеров.

В архиве М. Ю. Виельгорского сохранились документы, призванные доказать правильность масонских работ. По ним можно реконструировать про-

¹ Записная книга С. С. Ланского // РГБ. ОР. Ф. 147. Оп. 1. Д. 3. Л. 1–4.

² Записная книжка С. С. Ланского // РГБ. ОР. Ф. 147. Оп. 1. Д. 99. Л. 16–50.

³ Ланской С. С. На стекольном заводе // РГБ. ОР. Ф. 147. Оп. 1. Д. 147.

цесс восстановления И. А. Поздеевым розенкрейцерской вертикали. В первом документе Поздеев разрешал Виельгорскому, Ланскому и Римскому-Корсакову начать масонские работы в первых трех степенях. Во втором документе в связи со смертью П. Я. Титова 23 января 1818 г. Поздеев просил Виельгорского занять освободившееся место во главе Шотландской ложи, открытой в 1817 г.¹ Поздеев сообщал, что передает Виельгорскому, Ланскому и Римскому-Корсакову «Теоретический градус Соломоновых наук, писанный рукой покойного брата Титова»². Но работать в этой новой степени им пока не разрешалось.

4 ноября 1816 г. произошло торжественное открытие Великой провинциальной ложи (ВПЛ) Шведской системы. ВПЛ вскоре заключила договор о взаимном признании с другой Великой ложей – «Астреей». При этом соперничество двух великих лож продолжалось. «Астрея» постепенно перетягивала в свой союз ложи ВПЛ. Великий мастер ВПЛ А. А. Жеребцов редко бывал в Санкт-Петербурге, а в конце 1818 г. вообще вышел из Союза. Во время его отсутствия союзом руководил наместный мастер ВПЛ М. Ю. Виельгорский. Однако его руководство было чисто формальным. Виельгорский не имел качеств лидера и деловой хватки. В 1816 г. он заключил второй брак с родной сестрой своей покойной жены. Незаконный брак и тяжелое финансовое положение вынудили семью уехать из столицы. В течение нескольких лет он жил в поместье в Курской губернии и про дела ВПЛ узнавал только из писем. В действительности делами ВПЛ руководил С. С. Ланской. Т. О. Соколовская писала по этому поводу: «В Ордене С. С. Ланской обрел большее значение, нежели гр. Виельгорский; властный характер едва ли не был тому главной причиной, точность и планомерность в работе содействовали впечатлению на всю братию»³. Письма Поздеева к Виельгорскому и Ланскому различаются между собой. Виельгорскому даются наставления и нравоучительные советы. С Ланским Поздеев обсуждает вопросы практических масонских работ.

Вскоре И. А. Поздеев разочаровался в деятельности ВПЛ. Ее руководители не оправдали надежд. Будучи тяжело болен, 29 ноября 1817 г. он писал Ланскому: «Весьма много лет старался и желал... чтобы от братства был при Государе или близко его, который бы некоторым образом занимал место яко министра братства». Первым кандидатом Поздеева на место при императоре был С. И. Плещеев, но его жена и друг А. А. Ленивцев помешали осуществлению желания. Он, вопреки советам Поздеева, отправился в путешествие и умер в Монпелье в окружении четверых спутников. Следующим кандидатом на представительство от имени масонства при Александре I стал А. К. Разумовский, но и у него не вышло. Тогда «Бог послал чрез молодова человека...

¹ Письма Поздеева к Г. МЮВ, ССЛ, ПРК // Записки Виельгорского // РГИА. Ф. 938. Оп. 1. Д. 440. Л. 8–10. МЮВ, ССЛ, ПРК – это инициалы Виельгорского, Ланского, Римского-Корсакова.

² Там же.

³ Соколовская Т. О., Лотарева Д. Д. Тайные архивы русских масонов. М.: Вече, 2007. С. 91.

способного, а больше послушного» М. Ю. Виельгорского¹. Поздеев еще не знал, что Виельгорский надолго оставил столицу, уехав со своей женой в имение Луизино. Подобные откровения должны были охладить пыл Ланского, которого в качестве «министра от масонства» Поздеев не рассматривал.

Много внимания в своих письмах Поздеев уделял работе «внутреннего круга» петербургских масонов. 27 октября 1816 г. Поздеев писал Ланскому с распоряжением учредить «между вами очередное чтение понеделно, каждой будет председательствовать и читать, но речей не читать, а разве кто может говорить, это будет служить школою впредь для председательства»². В следующем письме он просил не отдалять от «бесед» своего сына Алексея, «ибо не упоминая о степени, а о работах можно говорить и при нем, так позволено с теми, кои скромно ведут себя из брр.: и могут быть надежны». Напротив, А. И. Мамонова предписывалось на «беседы» пока не допускать³.

С. С. Ланской фактически управлял работами Великой провинциальной ложи. В подведомственных ей символических ложах вводились розенкрейцерские порядки. Были отмены выборы масонского руководства, введено тайное высшее правление, которое и делало кадровые назначения. Многих масонов не устраивали такие перемены, и целые ложи переходили в конкурирующий союз «Астрея». При этом по пути розенкрейцерского обучения Ланской продвинулся лишь до переходной степени «Теоретический градус».

Подобное несоответствие было связано с общими проблемами российского розенкрейцерства. В XVIII в. на Розенкрейцерскую систему перешли руководители нескольких масонских лож Москвы. Официальным прикрытием для новых работ послужила организация VIII Провинции, учрежденной масонским Вильгельмсбадским конвентом для России. Провинция получила полномочия управлять масонским движением в России. Все управляющие должности в Провинции заняли московские розенкрейцеры. На базе лож, где управляющими мастерами были розенкрейцеры, открывались ложи «Теоретического градуса» и «Круги».

Предел распространению розенкрейцерства в России положил арест Н. И. Новикова в 1792 г. В XIX в. единую управленческую вертикаль российские розенкрейцеры восстановить не смогли. Они боялись использовать масонские ложи, исключением была ложа «Умиравший сфинкс», действовавшая в Санкт-Петербурге под руководством А. Ф. Лабзина. Сложилось несколько конкурирующих центров, где вне масонского движения продолжали обучать розенкрейцеров. Свои ученики были у Н. И. Новикова, И. А. Поздеева, И. В. Лопухина и А. Ф. Лабзина. Для того, чтобы начать розенкрейцерские работы, нужно было немного. Основные инструкции «Теоретический градус» и «Сильное увещание» были изданы в Германии и были в распоряжении российских розенкрейцеров. При этом в 1786 г. берлинский центр Ордена золотого и розового креста приказал россиянам приостановить работы, а ново-

¹ Письма И. А. Поздеева к С. С. Ланскому // РГБ. ОР. Ф. 147. Д. 82. Л. 168–170.

² Там же. Л. 92–92.

³ Там же. Л. 94.

го разрешения так и не было дано. Новиков и Поздеев предпринимали попытки найти в Германии розенкрейцеров и получить разрешение на продолжение работ.

Долго не был разрешен и вопрос с фигурой руководителя российской секции Ордена. На лидерство претендовали Новиков и Поздеев, у обоих в окружении были старые розенкрейцеры. «Круг» Новикова был более представителен, туда входили главы лож XVIII в., и он первый восстановил розенкрейцерские работы в 1810 г. Поздеев ответил тем, что при помощи своих учеников из ВПЛ в 1817 г. открыл в Москве ложу «Ищущих манны». На ее базе Поздеев планировал восстановить розенкрейцерскую вертикаль. Соперничество Новикова и Поздеева помешало восстановлению Ордена золотого и розового креста при их жизни. В полном объеме Орден смогли возродить только их последователи, но ситуация резко изменилась после запрета масонских лож в 1822 г. Ордену пришлось продолжить работу тайно и в другой форме.

Заложником борьбы в руководстве Ордена золотого и розового креста оказался С. С. Ланской. В то время как в Москве на базе ложи «Ищущих манны» открылись розенкрейцерские работы, в Санкт-Петербурге их начинать не разрешалось. Ланскому пришлось формально подчиниться новому главе московских розенкрейцеров Ф. П. Ключареву. После смерти Ключарева Ланской вместе с масонами ложи «Ищущих манны» был вынужден признать главенство В. А. Левшина, получившего преемство от покойного Н. И. Новикова. Однако после смерти Левшина в 1826 г., в среде розенкрейцеров произошел еще один раскол. Новым главой Ордена был назначен В. Д. Комынин, но группа розенкрейцеров во главе с П. И. Шварцем и С. С. Ланским отказалась признать его власть и дальше работала автономно.

После указа от 1 августа 1822 г. о запрете масонских лож и тайных обществ на С. С. Ланского легла обязанность закрыть ВПЛ. А. Н. Пыпин опубликовал документы, освещающие эту тему. 16 августа 1822 г. Ланской рапортовал министру внутренних дел В. П. Кочубею о выполнении указа. Он сообщал, что пять лож, состоявших под управлением ВПЛ, закрыты. Ложа «Евксинского понта» в Одессе прекратила работу еще до высочайшего повеления. Управляющий ложей «Ищущих манны» в Москве получил распоряжение о закрытии. С находившихся в наличии девяност пяти членов пяти лож взяты подписки. Отсутствовавшие члены о необходимости подписки были извещены. Ланской высказал и собственное мнение о рескрипте: «Члены лож, под управлением Провинциальной ложи состоящих, преисполнены будучи верноподданнейшими чувствами к Государю Императору, всегда старались оные оправдать на опыте; в собраниях их, по существу законов, руководствовавших ВПЛ, не допускались никакие политические толки, а всегда внушаемы были братьям правила, основанные на христианстве и исполнении гражданских обязанностей, нашему образцу правления свойственных. Сношений же с другими тайными обществами у нас никаких не бывало и иметь воспрещалось. Ныне члены, узнав через меня волю Государя Императора, в отношении вашего с-ва изъясненную, со всей готовностью во всяком случае

беспрекословно повиноваться оной, охотно исполнили высочайшее повеление»¹.

В качестве директора Комиссии для принятия прошений 19 августа 1822 г. Ланской дал и личную подписку: «Я, нижеподписавшийся, объявляю, что я принадлежал к ложе братьев масонов, именуемой Провинциальною, состоявшей в Санкт-Петербурге, а ни к какому другому тайному обществу, и что на основании последовавшего ныне Высочайшего повеления обязываюсь я отныне и впредь ни к сей, ни к каким другим ложам или тайным обществам, как в империи, так и вне ее, не принадлежать, никаких сношений с ними не иметь. Действительный статский советник и кавалер Сергей Ланской»².

Ни в общем рапорте, ни в личной подписке Ланской не был откровенен. Дело в том, что ВПЛ поддерживала отношения с ложами Польши и Германии. А сам Ланской, кроме ВПЛ, состоял в тайной и явной Шотландской ложе, капитуле «Феникс», ложе «Теоретического градуса» и формально вступил в Союз благоденствия. Часть этой информации уже была известна властям, а о том, что не было известно, мог сообщить сам Ланской в личном докладе. Этим он освобождал себя от возможной ответственности.

В 1826 г. Ланской добавил к своей подписке: «...цель масонского общества, в коем я находился, так равно и тех лож, коими я управлял, была искание чистейшего познания Бога, человека и природы. Меры же к достижению сей цели не были иные, как исполнение законов, духовной и гражданской властью возлагаемых, не из страха казни и не из своекорыстных видов в ожидании наград, но из сердечного и нелицемерного стремления к добру. К сему клонились все упражнения масонов, принадлежащих к Провинциальной ложе, и подведомственных ей лож, о чем правительство ежемесячно было извещено в то время, когда собрания сии не были запрещены им. Все участвовавшие в сих собраниях с искренним желанием точного исполнения возлагаемых обществом сим обязанностей, на правилах христианской веры и верном служении государству и отечеству основанных, конечно, не изменили и не изменяют сим священным обязанностям, от соблюдения коих временное благосостояние и вечное блаженство каждого человека зависит»³.

Несмотря на то, что Ланской много времени и внимания уделял масонским работам, его карьера развивалась, хотя и недолго. 22 января 1815 г. он был переведен в департамент государственных имуществ министерства финансов. 21 июня 1817 г. в том же министерстве он был назначен директором Государственной комиссии погашения долгов. 25 октября 1819 г. он получил чин действительного статского советника. 19 мая 1824 г. Ланской, по прошению, был уволен от службы⁴. К. А. Майкова ссылалась на письмо Ланского к министру финансов Е. Ф. Канкрину от 28 апреля 1824 г. (РГБ. ОР. Ф. 14. Оп 1.

¹ *Пытин А. Н.* Масонство в России. М.: Век, 1997. С. 398–399.

² Подписки министерства финансов // РГИА. Ф. 560. Оп. 10. Д. 145. Л. 327.

³ *Пытин А. Н.* Указ. соч. С. 400–401.

⁴ *Шилов Д. Н.* Государственные деятели Российской империи. СПб.: Д. Буланин, 2002. С. 363.

Д. 494). В нем Ланской просил отставки, так как оказался на плохом счету у правительств¹. Время выхода в отставку Ланского пришлось на серьезный политический кризис, связанный с «Делом И. Госнера». В это время архимандрит Фотий (Спасский) и представители движения русской православной оппозиции подвергли критике политику императора в духовной сфере. Среди объектов нападок оказались и масонские ложи. Имя Ланского в списках масонов, подававшихся Фотием царю, не значилось, но его могли называть во время аудиенций. Среди консультантов Фотия были осведомленные в масонских делах М. Л. Магницкий и А. Б. Голицын. Результатом кризиса 1824 г. стали отставка друга царя князя А. Н. Голицына, расформирование подчиненного ему Министерства духовных дел и народного просвещения, приостановка работ Библейского общества, запрет перевода Библии на русский язык. Было начато расследование по поводу книг, к изданию которых имели отношение масоны. Надо полагать, косвенно гонения затронули и Ланского.

Формально розенкрейцерское посвящение Ланской мог получить только в 20-е гг. XIX в., но к Розенкрейцерской системе он и его друзья приобщились после войны 1812 г. На первое место среди своих друзей-масонов Ланской выдвинулся благодаря честолюбию, энергии и деловым качествам. Он не был теоретиком и с готовностью воспринимал учение, преподававшееся Поздеевым. Кроме управления ВПЛ, Ланской исполнял целый ряд функций. Он занимался финансами союза, организовывал его издательскую деятельность, участвовал в разработке законодательства и осуществлял контакты с представителями других великих лож. Отсутствие видимых успехов в служебной карьере он компенсировал на масонском поприще. Он собирал и упорядочивал масонские материалы: так появились «Альбом Ланского» и «Записные книжки».

Постоянные переезды Ланского между Санкт-Петербургом и Москвой, отвлечение на розенкрейцерские занятия не дали ему сосредоточиться на управлении ВПЛ. Она проигрывала соперничество с ВЛ «Астрея». Повлияло на деятельность Ланского и противостояние в среде розенкрейцеров, сперва между Н. И. Новиковым и И. А. Поздеевым, а затем – с членами ложи «Ищущих манны». Ланской был назначен надзирателем ложи «Теоретического градуса» в Санкт-Петербурге, но уже после того, как две такие ложи открылись в Москве. Ланской принимал участие и в их работе, но там управлял Ф. П. Ключарев, которому Ланской должен был подчиниться. После непродолжительного периода объединения двух групп розенкрейцеров Ланской в 1822 г. примкнул к группе П. И. Шварца, менее многочисленной и редко проводившей собрания. Следует признать, что если на своем масонском пути Ланской и достиг определенных успехов, занял важные руководящие посты, то в лоне розенкрейцерства ему не повезло. Он всегда оставался на периферии, несмотря на свой огромный интерес к этому течению.

Вершиной служебной карьеры Ланского стали пост министра внутрен-

¹ Майкова К. А. Первые декабристские рукописи в Румянцевском музее // Записки отдела рукописей. М., 1975. С. 66.

них дел и участие в отмене крепостного права. Возможно, здесь сыграли некую роль идеи «свободы, равенства, братства». Но нужно принять во внимание, что к этому времени ложи были запрещены уже несколько десятилетий. Розенкрейцеры, в чьих собраниях Ланской принимал участие дольше, ориентировались исключительно на христианскую доктрину и эзотерику, а политические идеи были им чужды. Иначе говоря, Ланской принял участие в активной политической деятельности уже после запрещения лож. В этом отношении его скорее вдохновляли общелиберальные ценности.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

РГБ – Российская государственная библиотека.
РГБ ОР – Российская государственная библиотека. Отдел рукописей.
РГИА – Российский государственный исторический архив.

ЛИТЕРАТУРА

- Диплом С. С. Ланскому, члену ложи Соединенных друзей, о принятии в розенкрейцеры // РГБ. ОР. Ф. 147. Д. 349 (7).
Записная книга С. С. Ланского // РГБ. ОР. Ф. 147. Оп. 1. Д. 3.
Записная книжка С. С. Ланского // РГБ. ОР. Ф. 147. Оп. 1. Д. 99.
Карпачев С. П. Искусство вольных каменщиков. М.: Форпост, 2015.
Кондаков Ю. Е. «Рыцарские» системы масонства в России: 1772–1822. М.: Ганга, 2017.
Кондаков Ю. Е. Орден золотого и розового креста в России. Теоретический градус соломоновых наук. М.: Клуб Касталия, 2018.
Ланской С. С. На стекольном заводе // РГБ. ОР. Ф. 147. Оп. 1. Д. 147.
Майкова К. А. Первые декабристские рукописи в Румянцевском музее // Записки отдела рукописей. М., 1975. С. 62–69.
Письма И. А. Поздеева к С. С. Ланскому // РГБ. ОР. Ф. 147. Д. 82.
Письма Поздеева к Г. МЮВ, ССЛ, ПРК // Записки Виельгорского // РГБ. Ф. 938. Оп. 1. Д. 440.
Подписки министерства финансов // РГИА. Ф. 560. Оп. 10. Д. 145.
Пытин А. Н. Масонство в России. М.: Век, 1997.
Серков А. И. Русское масонство. Энциклопедический словарь. М.: Российская политическая энциклопедия, 2001.
Соколовская Т. О., Лотарева Д. Д. Тайные архивы русских масонов. М.: Вече, 2007.
Шилов Д. Н. Государственные деятели Российской империи. Главы высших и центральных учреждений: 1802–1917. Биобиблиографический справочник. 2-е изд. СПб.: Д. Буланин, 2002.

ДЖОН ЛИЛЛИ И ЕГО КАРТЫ ВНУТРЕННИХ ПРОСТРАНСТВ

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению теории и практики научных исследований Джона Каннингема Лилли – крупного нейрофизиолога, создателя камеры сенсорной депривации, изучавшего границы человеческого сознания. Джон Лилли наряду с другими исследователями открыл новую эпоху в исследовании как человеческого сознания в целом, так и «измененных состояний сознания» в частности. Человеческий мозг рассматривается им как гигантский биокомпьютер, в котором для достижения единения с Абсолютом необходимо отбросить как «программирующего», так и «программу». Результатом исследований является достижение Лилли определенных состояний сознания и разработанная их картография. Схема градации мистических переживаний, модифицированная Лилли, включает положительные состояния: +48, +24, +12, +6, +3 и, соответственно, отрицательные: -24, -12, -6, -3. Он считает наивысшим положительным уровнем измененного сознания «+3», где индивид сливается с Универсальным Умом, с Богом и становится одним из создателей энергий из вакуума.

Ключевые слова: биокомпьютер, измененные состояния сознания, камера сенсорной депривации, градация мистических переживаний.

Жизненный путь Джона Каннингема Лилли (1915–2001) – путь от строгого ученого до мистика, далеко ушедшего от того, что можно назвать академичностью, является, с одной стороны, уникальным, с другой же – типичным для ряда ученых XX в., чьи интересы, так или иначе, касались исследований человеческого сознания.

Свою научную деятельность Лилли начинает в Калифорнийском институте, изучая там с 1933 по 1938 гг. эмбриологию. После окончания – анатомию и физиологию мозга в Дартмутском колледже. В 1942 г. получает степень по медицине и спустя несколько лет публикует статью, где описывает методику регистрации мозговой деятельности при помощи специально изобретенных им электродов, помещаемых в мозг.

Популярность в научных кругах Лилли получает благодаря своим исследованиям мозга дельфинов. На многие годы дельфины становятся его страстью. Его интересовала сложная сигнальная система, используемая ими для коммуникации. Лилли работает в лаборатории, вживляя в мозг животным электроды, изучая их поведение и коммуникацию и даже пытаясь вступить с ними в контакт. В 1958 г. Лилли выступил с докладом, в котором выдвинул довольно смелые тезисы о том, что дельфины являют собой цивилизацию, живущую бок о бок с человечеством, но не замеченную последним из-за своей ограниченности. Дельфины же, в свою очередь, за свою многовековую историю смогли постигнуть многие тайны и законы как Земли, так и Вселенной. Вслед за докладом в 1961 г. выходит книга Лилли «Человек и дельфин». В этой работе тезисы доклада были широко развернуты и дополнены. Книга вызвала широкий общественный резонанс и была переведена на множество языков, включая и русский¹. Во многом благодаря этой работе Джон Лилли

¹ Лилли Д. Человек и дельфин. М.: Мир, 1965.

получил мировую известность, а многие страны под давлением возмущенной общественности отказались от промысла дельфинов.

Если бы интересы Джона Лилли ограничились дельфинами и деятельностью по защите их прав, то он уже занял бы свое место в истории мысли XX в. Однако вскоре Лилли закрывает лабораторию и прекращает исследования дельфинов, утверждая, что это больше не согласуется с его новой этикой. Чтобы понять логику этого решения, необходимо вернуться на несколько лет назад.

Лилли как человека широких интересов и эрудиции интересовало, помимо сознания дельфинов, также и сознание человека. В какой-то момент Лилли решает проверить тезисы бихевиористов о сознании. А именно то, что, не получая внешних сенсорных раздражителей, сознание перестанет работать, и человек быстро заснет. Для эксперимента он конструирует в 1954 г. первую «камеру сенсорной депривации». Камера представляла резервуар с соленой водой температурой +34°, что ощущается телом как нейтральная. Резервуар также был герметичен, не пропуская визуальных и звуковых сигналов. В результате находящийся внутри человек пребывал как бы в невесомости и был лишен внешних раздражителей.

Результаты, полученные в камере, удивили в первую очередь самого Лилли. Человек, находясь в резервуаре, не засыпал, но, сохраняя полное сознание, начинал переживать необычные состояния, видения, иногда даже начинал общаться с некими «сущностями» и путешествовать по иным мирам. В камере Лилии пережил множество состояний: от райских до адских, впоследствии подробно описав их в работе «Центр циклона». Но это будет позже, пока что Лилли полностью поглощен теми возможностями, что дает камера для изучения сознания, и активно предлагает испытать ее своим знакомым и коллегам. Сам же Лилли в то время подходил с некоторой осторожностью к интерпретации своих состояний и видений, хотя они зачастую далеко выходили за пределы рационального.

В тот же период своей жизни Джон Лилли пробует ЛСД. Нужно отметить, что в то время ЛСД не был еще запрещенным наркотиком, напротив, в США существовало множество центров по его изучению. В ходе одной из таких программ, а именно в Национальном институте психического здоровья, Лилли и принимает ЛСД. Приняв его несколько раз, Лилли убеждается в том, что области сознания, открывающиеся под ЛСД и в камере сенсорной изоляции, очень схожи. И спустя некоторое время решается на эксперимент, приняв ЛСД, находясь в камере сенсорной депривации.

В первом же таком опыте он, по его собственным словам, избавился от тела, от «я», от всего, что еще сохранялось в камере от обычной реальности. Его путешествия стали довольно далекими. Он общался с некими сущностями, которых называл «два проводника», вел с ними философские беседы о сознании, природе и цели человека. По всей видимости, именно во время этих разговоров и выработалась та самая этика, заставившая его прекратить эксперименты с дельфинами.

Сам он так описывает свои астральные переживания: «Я двигался в про-

странствах, в которых обитали существа много больше меня, так что я был пылинкой в луче их солнца, маленьким муравьем в их мире, единичной мыслью в огромном уме или маленькой программой в космическом компьютере»¹.

Но какими бы далекими ни были его путешествия, он всегда мог вернуться в место, которое называл точкой полного нуля. Если его переживания становились слишком интенсивными, а события излишне хаотичными и пугающими, он переносил свое сознание в это место. Место это было пустым и не несло какого-либо содержания, кроме тишины и темноты. Именно к этому месту и отсылает название его работы «Центр циклона» – спокойное место во время бури, в центре бури.

С этого момента он начинает свое движение от «Лилли – академического ученого» к «Лилли – мистика и исследователю иных миров».

Этот переход можно наглядно проследить по двум его работам, вышедшим с разницей в 4 года:

1) 1968 г. – «Программирование и метапрограммирование человеческого биокомпьютера» (далее ПИМЧБ);

2) 1972 г. – «Центр циклона».

Если в первой работе Лилли все еще объясняет результаты своих опытов исходя из материалистической парадигмы, то в «Центре циклона» Лилли выступает как человек, твердо уверенный в мистическом характере своих переживаний.

В книге «Программирование и метапрограммирование человеческого биокомпьютера» доктор Лилли использует новую на тот момент, а сейчас ставшую широко употребляемой метафору: *человеческое сознание – это сложнейший компьютер*, превосходящий любой механизм, изобретенный к 1965 г. Внутри сознания-компьютера функционирует множество программ и метапрограмм. В понимании Лилли программа – это базовая установка сознания по обработке и интерпретации сенсорных сигналов и формированию на их основе единицы информации для последующих с ней манипуляций. На бытовом уровне программу можно сравнить с привычкой. Привычка – это приобретенная когда-либо программа, которая накладывает свои ограничения как на восприятие сознанием новой информации, так и на качества и потенциал самого компьютера.

В свою очередь, для управления программами в компьютере существуют метапрограммы. Их функция – это структурирование множества программ в единую, непротиворечивую и, в идеале, последовательную систему. «Я» человека в этой системе выступает руководящим началом над всеми метапрограммами. Одна из проблем заключается в том, что у человека, по Лилли, имеется множество «я», что создает напряжение и конфликт. Для борьбы с этим недугом он разрабатывает процессы программирования и самопрограммирования, результатом чего должно быть подчинение конфликтующих про-

¹ Лилли Д., Дасс Р. Центр циклона: Автобиография внутреннего пространства. Киев: София, 1993. С. 50.

цессов одному администратору. В качестве средства для ускорения процесса самопрограммирования Лилли предлагает в числе прочего работу с ЛСД и камерой сенсорной депривации, разрабатывает подробную систему по работе с ними.

Основная часть книги посвящена тому, как при использовании ЛСД и изоляционной камеры программировать свой биокомпьютер, а также тому, что можно назвать «техникой безопасности». Скорее всего, толчком для формирования этого предостережения явилась формирующаяся в те годы культура хиппи. В отличие от Тимоти Лири, призывавшего к повсеместному употреблению психоделиков, Лилли более осторожен и призывает к такой же осторожности своих читателей. Это отмечает и сам Тимоти Лири, вспоминая, что Лилли не был одним из тех, кого можно было встретить на Вудстоке¹ в цветном галстуке².

Саму работу по программированию он разделяет на два этапа.

Первый он называет «проекционным экраном», второй – более сложный – «чистым экраном». «Проекционный экран» рассматривается как подготовительный: его задача заключается в том, чтобы в ЛСД-состоянии смоделировать переживание при помощи внешних раздражителей, что может помочь при самопрограммировании. Например, религиозная музыка может пробудить религиозные видения, а наблюдение за собой в зеркале – открыть двери к «коллективному бессознательному».

Второй же этап заключается как раз в изоляции сознания от внешних раздражителей (изоляционная камера). Хотя при начале работы с «чистым экраном» еще может использоваться музыка, то лишь как подготовка к «0 уровню внешней реальности».

Помимо ряда любопытных идей, эта книга интересна как переход в работе Джон Лилли от психологии к эзотерике. Точнее, как первый этап этого перехода.

В ПИМЧБ Лилли говорит по большей части о психологии. Хотя для этого он использует необычный язык и предлагает новые методы для работы с сознанием, его выводы осторожны. На протяжении всей книги автор предостерегает читателей от того, чтобы принимать прозрения по поводу природы реальности или Абсолюта, полученные в ходе сеанса самопрограммирования, за объективную действительность. Но в вышедшей через 4 года работе «Центр циклона» мы видим совершенно другого доктора Лилли.

За эти 4 года в жизни Лилли произошло несколько событий, повлиявших на его мировоззрение. Во-первых, стоит упомянуть его продолжительное пребывание в Институте Эсален, бывшем в то время центром неклассических исследований в области психологии и сознания. Там почти всегда можно было встретить пеструю компанию из профессоров разных университетов, поэтов-битников и приехавших с востока гуру. Употребление же психоделиков

¹ Вудсток – знаменитый рок-фестиваль, прошедший летом 1969 г. в США. Считается знаковым событием для движения хиппи и всей американской контркультуры.

² *Leary T. Foreword to The Scientist // Lilly J. C. The Scientist: A Metaphysical Autobiography. Berkeley: Ronin Publishing, 1997. P. 1–5.*

считалось, по всей видимости, чем-то само собой разумеющимся.

В Эсалене Лилли знакомится с Ричардом Альпертом, бывшим профессором Гарварда, уволенным оттуда вместе с Тимоти Лири из-за скандала, связанного с ЛСД. К моменту их знакомства Альперт вернулся из Индии, где принял индуизм и новое имя Рам Дасс. Именно как гуру Рам Дасс он впоследствии и обрел широкую известность. Альперт знакомит Лилли с основами йоги Патанджали, много говорит о мистических идеях индуизма. В Эсалене Лилли знакомится и с другими мистическими системами, практикует медитации.

Скептицизм Лилли уступает место восторженному энтузиазму первооткрывателя. Размышления на тему «Это все правда или только мне кажется?» становятся препятствием. Новым кредо Джона Лилли становится тезис «Границы веры обуславливают границы опыта». Для более глубокого понимания сознания и реальности необходимо оставить в прошлом установки или программы, используемые им ранее. Возможно, теория, предлагаемая в ПИМЧБ, сработала для самого Лилли лучше, чем он сам вначале рассчитывал.

Для примера эволюции подхода Лилли сравним описания устройства «я» из ПИМЧБ и «Центра циклона». В первой работе мы видим формулировку «В этой работе человеческий мозг рассматривается, как гигантский биокомпьютер. Ум определяется, как общая совокупность всех программ и метапрограмм данного человеческого компьютера. Мозг определяется как видимая, осязаемая живая структура, включенная в человеческий биокомпьютер»¹. Во второй работе она сменяется на следующую: «Я не биокомпьютер. Я не программист, я не программирование, я не программированное, я не программа»². Выход за пределы своей собственной системы взглядов, точнее, попытка ее расширить со все большим обращением к мистицизму продолжится с этого момента до конца жизни ученого.

Вторым важным этапом в процессе формирования «Лилли-мистика» является его 8-месячное обучение в Чили у Оскара Ичазо. Ичазо был духовным учителем, своеобразно трактовавшим систему Георгия Гурджиева. Лилли, услышав о ней в Эсалене от одного своего знакомого, начинает интересоваться его идеями. И вскоре он отправляется в Чили, где знакомится с Ичазо и начинает обучаться в его школе. На этом этапе Лилли уже перестает сомневаться. После 8-месячного пребывания в Чили Лилли возвращается в Эсален и пишет там «Центр циклона».

Одним из самых интересных сюжетов в творческом наследии Джона Лилли является подробная картография внутренних пространств, основанная на системе Оскара Ичазо. Последний же использовал для ее основы «Луч творения» Георгия Гурджиева.

Эта система делилась на положительные состояния сознания: +48, +24, +12, +6, +3 и, соответствующие им отрицательные: -24, -12, -6, -3. Лилли

¹ Лилли Д. Программирование и метапрограммирование человеческого биокомпьютера. Киев: София, 1994. С. 13.

² Лилли Д., Дасс Р. Центр циклона. С. 97.

трактует эти состояния следующим образом.

«+48» – это нейтральное состояние: находясь в нем, человек более всего расположен к обучению и усвоению новой информации. Состояние рационального, трезвого ума.

«+24» – это ступень, на которой начинается переживание различных типов просветления. +24 – это «профессиональное сатори», то, что психологи называли состоянием потока. В этом состоянии охваченный энтузиазмом человек выполняет работу, в которой он является профессионалом, получая от процесса истинное удовольствие.

«+12» – это состояние блаженства. Человеку сложно функционировать во внешнем мире, так как он испытывает непрерывное ощущение непрекращающейся радости. Все вокруг кажется живым и наполненным светом. Лилли считает, что о просветлении такого рода говорит дзэн-буддизм. Впоследствии Лилли называл это «состоянием блаженного идиота».

«+6» – в этом состоянии человек покидает тело и становится центром сознания и любви, при этом сохраняя собственное «я». Это пространство астральных путешествий, ясновидения, общения с иными сущностями.

«+3» – это состояние истинного сатори. Состояние единения со вселенной и высшим разумом. Ощущение «я» почти полностью теряется. «Мой эпизод в +3 был единственным, когда я был изъят из вселенной, которую мы знаем, и она была показана мне с ускорением в сотни миллиардов раз»¹.

По схожей логике Лилли располагает и «отрицательные состояния», не существующие сами по себе, а как обратная сторона положительных состояний.

«-24» – состояние, в котором человек испытывает отрицательные переживания от собственной деятельности. Делание того, что нужно, но это сопровождают боль, страх и вина.

«-12» – чрезвычайно негативное состояние. Сознание находится в изолированной от внешнего мироточке ужаса и страха.

«-6» – адоподобное состояние, в котором боль, вина и страх достигают своего максимума. Нет ничего, кроме последних.

«-3» подобно +3 в том, что человек слит с другими существами по всей Вселенной, но все это мертво и бессмысленно. Конечная точка ужаса.

Более подробно эта схема описана в книге «Центр циклона», где Лилли раскладывает по полочкам таблицы и свои собственные переживания и переживания своих коллег. В самом подходе Лилли к сфере мистических переживаний наблюдается методология ученого. С одной стороны, эмпирика, что составляло основную часть его этики – «наиболее приемлемый и этичный эксперимент – это эксперимент над собой». С другой стороны, теоретика, продолжающего развивать описанные выше идеи на протяжении всей жизни.

Таким образом, как было отмечено, путь Джона Лилли, путь от ученого к мистика, с одной стороны – уникален, с другой стороны – типичен для ряда ученых его времени. В их числе можно вспомнить и упомянутых выше Тимо-

¹ Лилли Д., Дасс Р. Центр циклона: Автобиография внутреннего пространства. С. 124.

ти Лири и Ричарда Альперта (Рамм Даса) и многих других. Начиная как вполне академические исследователи, в течение жизни они сталкивались с переживаниями и опытами, уводящими в далекие от классической науки сферы. Иногда они становились пророками, иногда просто продолжали свои исследования без оглядки на научное сообщество. Как пишет исследователь эзотеризма и мистицизма С. В. Пахомов, «Революция в понимании “измененных состояний сознания” (ИСС) и становление научной дисциплины об ИСС совпали со все более часто применяемым способом личного вхождения в ИСС. Станислав Гроф, Тимоти Лири, Рам Дасс, Джон Лилли, Чарльз Тарт и многие другие представители трансперсональной психологии сделали методику самопогружения классической процедурой, а в знаменитом калифорнийском Институте Эсален это стало, похоже, необходимой нормой. Очень возможно, что подобные смелые эксперименты торят путь новой научной парадигме»¹.

Уникальность Джона Лилли, помимо его самобытных идей, определяется тем местом, которое он занял в пестрой истории мысли своего времени. Это место на стыке науки и мистики. Место человека, пускающегося в авантюрные эксперименты по изменению своего сознания и того же человека, подробно расставляющего эти переживания по местам таблицы. Джон Лилли наряду с другими учеными открыл новую эпоху в исследовании как человеческого сознания в целом, так и «измененных состояний сознания» в частности. «И если я больше, чем результат просто ста миллиардов клеток, живущих совместно, то откуда я пришел? Это чудо, что вселенная сотворила часть себя, чтобы изучить все остальное в себе, что эта часть, изучая себя, находит остальную часть вселенной в собственной внутренней реальности»².

ЛИТЕРАТУРА

Лилли Д. Человек и дельфин / Пер. с англ. М.: Мир, 1965.

Лилли Д. Программирование и метапрограммирование человеческого биокомпьютера / Пер. с англ. Киев: София, 1994.

Лилли Д., Дасс Р. Центр циклона: Автобиография внутреннего пространства / Пер. с англ. Киев: София, 1993.

Пахомов С. В. Философско-методологические проблемы исследований измененных состояний сознания // Психотехники и измененные состояния сознания в истории религий. Сб. материалов Первой международной научной конференции (Санкт-Петербург, 14–15 декабря 2012 г.) / Отв. ред. С. В. Пахомов. СПб.: РХГА, 2013. С. 75–88.

Leary T. Foreword to *The Scientist* // *Lilly J. C.* *The Scientist: A Metaphysical Autobiography*. Berkeley: Ronin Publishing, 1997. P. 1–5.

¹ *Пахомов С. В.* Философско-методологические проблемы исследований измененных состояний сознания // Психотехники и измененные состояния сознания в истории религий. Сб. материалов Первой международной научной конференции (Санкт-Петербург, 14–15 декабря 2012 г.) / Отв. ред. С. В. Пахомов. СПб.: РХГА, 2013. С. 75–88.

² *Лилли Д., Дасс Р.* Центр циклона: Автобиография внутреннего пространства. С. 182.

THE ANIMAL IMAGERY OF ALCHEMY AND ITS REPERCUSSION IN THE REALITIES OF UKRAINE: THE HOUSE WITH CHIMERAS IN KYIV

Historically, researchers and intellectuals paid considerable attention to the symbolic meanings of figures decorating old buildings of Europe, particularly religious ones (e. g. Victor Hugo in “Notre-Dame de Paris”, Georges Duby in “The Age of the Cathedrals”, and Umberto Eco, particularly in “Towards the New Middle Ages”).

Moreover, the recent researches discovered that within the Medieval, Renaissance and Baroque eras, the art of architecture was closely connected with ideas of universal knowledge, natural magic, mysticism, and hermetic worldview¹. In turn, the verge of 19th – 20th centuries was a time of “revival of hermetic knowledge”², when intellectuals’ interest to esoteric, hermetic, and particularly alchemical ideas increased significantly, and these ideas permeated a lot of pieces of art.

Also, some surveys dealing with architecture, magic, and alchemy can border with conspiracy theories or bear striking similarities with the hermetic manner of thought. For instance, widely known works of the 20th-century alchemist Fulcanelli³ (1839? – 1952?) are devoted to this topic. The mysterious image of the author enhances the attractiveness of his writings in social perception. Fulcanelli even considered the term “gothic art”, *art goth* as a phonetic analogue of *argot* (secret language)⁴.

One could assume that the topic gained considerable popularity and widespread, since it was raised by Victor Hugo in the novel “Notre-Dame de Paris” (“The Hunchback of Notre Dame”), using expressive means of romantic symbolization. <...> the archdeacon was smitten with a strange passion for the emblematic porch of Notre Dame, that page of conjuration written in stone by Bishop William of Paris <...> But a circumstance which everybody might have remarked was his sitting hours without number on the parapet <...> , contemplating the sculptures of the porch, <...> calculating the angle of the vision of the raven on the left-hand side of the porch, looking at some mysterious spot in the church, where the philosopher’s stone is certainly concealed, if it is not in Nicolas Flamel’s cellar”⁵.

Anyhow, the novel and the cathedral itself were included in the social consciousness as a visual echo of the alchemical myth, the perception of which had

¹ Луна К. Теорія архітектури, містика і війна. Київ: Laurus, 2016; De Bruijn W. From Text to Theatre: An Architectural Reading of Heinrich Khunrath’s Amphitheatrum Sapientiae Aeternae (1595, 1609) // Library Trends. 2012. Vol. 61. N. 2. P. 347–370.

² Винокуров В. В. Алхимия в современном мире – *sol niger* // Magnum Ignotum: Алхимия. Иконология. Схоластика. Москва: Либроком, 2012. С. 35.

³ Fulcanelli. The Mystery of the Cathedrals. Las Vegas: Brotherhood of Life, 1990.

⁴ Ibid. P. 41–42.

⁵ Hugo V. The Hunchback of Notre Dame. New York, London: The Cooperative Publication Society, 1900. P. 145.

undergone significant transformations as a result of refractions within the post-medieval European mind¹.

Considering the specifics of the time and analyzing the rest of the alchemically significant fragments of the novel, one could highly probably assume that Victor Hugo was familiar with the occult, and had some knowledge of the field of hermetic art.

According to a legend given in the novel, the Arab peripatetic philosopher Averroes (Abu l-Walid Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rušd, 1126–1198) had buried a ray of sunlight under the pillar of the mosque in Cordoba believing that it would be turned into gold after the lapse of eight thousand years². This fragment is in harmony with the thoughts of Thomas Aquinas³ (1225–1274), a well-known theologian apocryphally associated with alchemy.

So, Hugo was at least informed of these beliefs which were not-so-popular in the 19th century. That is evidence of his specific interests and studies. Hugo's appeal to alchemical subjects is not unique: examples of interest in this phenomenon in fiction are numerous, such as "The Magician" by Somerset Maugham, "The Pendragon Legend" by Antal Szerb, etc.

The assumptions about hermetic competences could be extended to the architect Władysław Horodecki (Gorodetsky, 1863–1930), who lived in Kyiv on the verge of 19th – 20th centuries, an era of great interest in spiritualism and occult knowledge even amongst scientific and technological elite⁴. Horodecki certainly knew the heritage of the European "Age of the Cathedrals", which is convincingly testified by his architectural works, in particular the St. Nicholas Roman Catholic Cathedral in Kyiv (75 Velyka Vasylkivska st.), built in a fine neo-Gothic style. The symbolic decoration of many of Horodecki's buildings, including the St. Nicholas Cathedral and the House with Chimeras, was engaged by the Italian sculptor Elio Sala (1864–1920).

Symbolism was long inherent in the Ukrainian socio-cultural environment. It was associated with sacred mysteries and traditionally embodied in a variety of forms, including architectural ones.

To confirm this, it is worth mentioning the opinion of the Ukrainian philosopher Hryhorii Skovoroda (1722–1794), whose philosophy, according to D. Chyzhevsky, also bears a resemblance with "the mystical interpretation of alchemy"⁵: "the figures that mysteriously form eternity <...> had been depicted on seals, rings, <...> walls of temples; for this reason they are called HIEROGLYPHICA, that is, sacred sculpture, <...> and the interpreters are called HIEROPHAN-

¹ Рабинович В. Л. Алхимический миф и химеры Собора Парижской богородицы // Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания / Под ред. И. Т. Касавина. М.: Политиздат, 1990. С. 97–116.

² Hugo V. The Hunchback of Notre Dame. P. 216.

³ Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 3 a. 1 ad 5 (*Thomas Aquinas. Scriptum super Sententii. Lib. 2, d. 5–7* // *Corpus Thomisticum* // [URL]: <https://www.corpusthomisticum.org/snp2005.html>).

⁴ Волгин И. Л., Рабинович В. Л. Достоевский и Менделеев: Антиспиритический диалог // Вопросы философии. 1971. № 11. С. 103–116.

⁵ Чижевський Д. І. Філософія Г. С. Сковороди. Харків: Прапор, 2004. С. 53.

TES <...>, or Mystagogi, mystery guides”¹. An important Skovoroda’s dialogue “The Alphabet” contains numerous images similar to those described in the well-known alchemical work “Mutus Liber”, composed solely of engravings devoid of text but bound by common ideas. “For smart people, a wise picture is an outline that represents the breadth of the whole book. A picture is a silent book. But ... they are not silent here, everyone is talking”². Thus, the search for motives echoing the socio-cultural existence of the alchemy phenomenon, within symbolic manifestations in the Ukrainian territory seems to be a promising and informative study.

The purpose of this study is to find and interpret the manifestations of alchemical worldview in the exterior decoration figures of the House with Chimeras by architect W. Horodecki and to conduct their comparative analysis within the context of the European hermetic tradition.

The building known as the House with Chimeras (hereinafter the House) was erected by Horodecki in Kyiv, at the present address 10 Bankova st., in 1902–1903. The plentiful sculptural decoration of the building facades, which is usually interpreted as a display of Horodecki’s hunting enthusiasm and his dreams of a safari in the African savanna, constantly draws observers’ attention. However, according to the complex of visual features, the sculptural compositions of the House allow us to interpret them in terms of alchemical imagery as well as to draw analogies with ancient symbolic figures including those of the Notre Dame de Paris Cathedral.

The sculptural groups of the Horodecki House are represented by zoomorphic figures and mythological characters. At the same time, Fulcanelli focused on the alchemical content of the plots presented mostly by anthropomorphic images.

Let us consider some of the sculptural groups of the House, which include a lot of statues (see Fig. 1).

¹ *Сковорода Г. Кольцо // Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. Харків: Видавця Савчук О. О., 2016. С. 576–577.*

² *Сковорода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Сковорода Г. Найкраще. Львів: Terra Incognita, 2017. С. 198.*

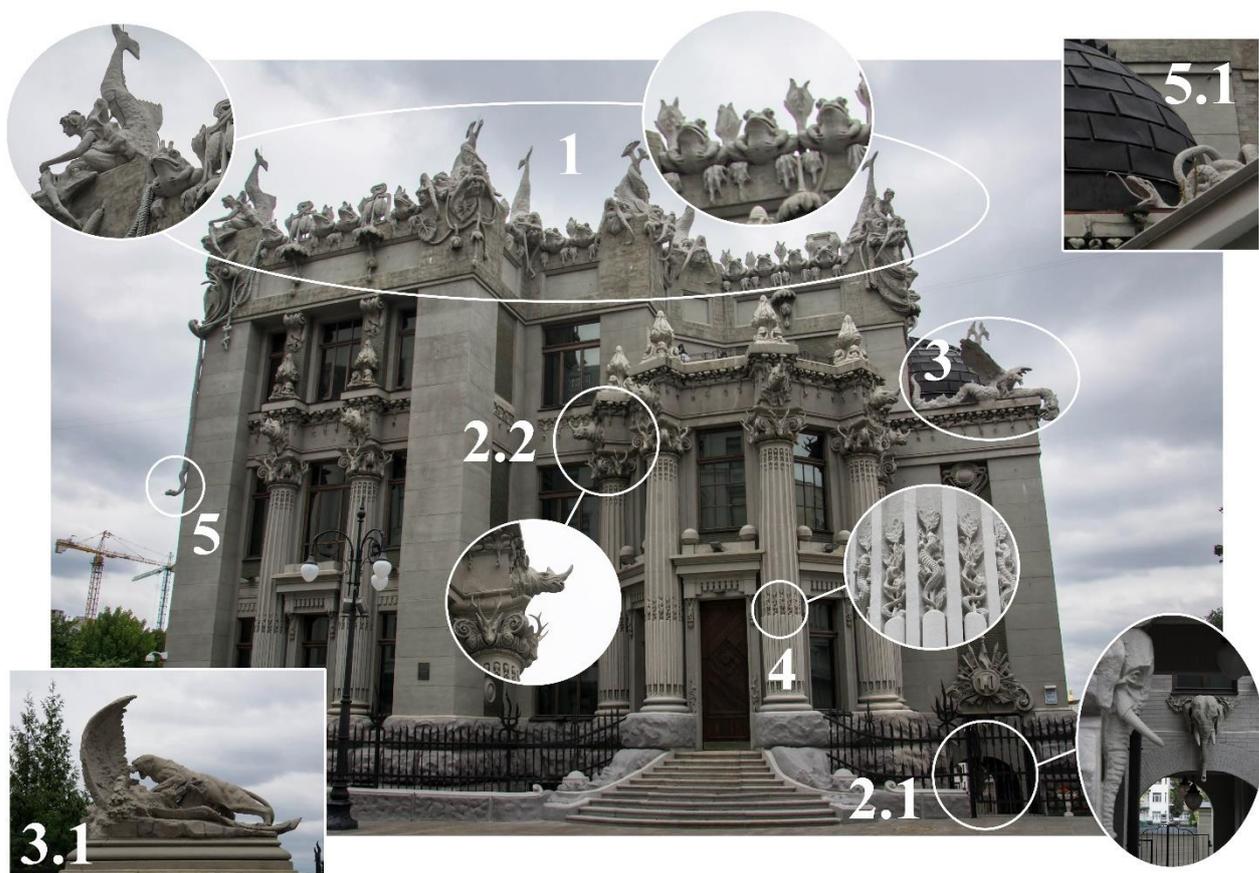


Fig. 1. General view of the facade of the House with Chimeras from Bankova st.

Firstly, it should be noted that, according to Dr. C. G. Jung (1875–1961), the concept of “statue”, in the sense of generalized abstraction, occupies one of the leading positions in the alchemical worldview, and allows numerous multi-vector, sometimes mutually exclusive, interpretations. A separate paragraph in “*Mysterium Coniunctionis*” deals with this topic¹. As a result of a comparative analysis of the content and form of fragments of numerous alchemical treatises, the researcher concluded that in the alchemical sense, a term “statue” or “pillar” means a perfect First human, or at least his body at the beginning of Creation and at the end of time. In turn, in the Hellenistic era, the “statue” was understood to mean the final product of the Great Work – the Philosopher’s Stone or its equivalents. In terms of late European alchemy, the concept not only became synonymous with Prima Materia but also obtained features of a vital principle, possibly related to Egyptian mummies and their sarcophagi, which were usually portrait statues. After all, the treatise of the eminent Arabic alchemist Senior (Muhammed ibn Umail al-Tamimi, 10th century) contains a statement fundamentally justifying the expediency and necessity of the careful study of statues for the next generations of alchemists. In the best fantasy traditions of Arabic fairytale, the author tells about an underground statue of Hermes Trismegistus, into which the sage had reportedly embodied the secret knowledge of alchemy, but it can be discovered only by the most careful and

¹ Jung C. G. *Mysterium Coniunctionis* // Jung C. G. *The Collected Works*. In 20 vols. London, New York: Routledge, 1970. Vol. 14. P. 390–396.

persistent researchers¹. Dom Pernety's (1716–1796) interpretations of (Pseudo-) Raymond Lully's (1235? – 1315?, considered as one of the “pillars of alchemy”) thought regarding the “statues”, the meaning of this term and its role in the hermetic art, appear somewhat vague, but allow a scholar to expand the scope of research and to get these statements “practical”: a “removal” of the proper from the statues’ hearts using a moist water bath and a dry fire bath². Thus, the study of sculptural compositions appears not as an eccentricity of the learned Archdeacon Claude Frollo but as an important component of alchemical research. The purpose of such research is defined by Pernety in a way similar to that of the Book of Proverbs: “A wise man will hear, and will increase learning; and a man of understanding shall attain unto wise counsels: To understand a proverb, and the interpretation; the words of the wise, and their dark sayings” (Proverbs 1:5–6).

The first sculptural group (Fig. 1, group 1) of the Horodecki House appears to be similar to many fragments of the exterior decoration of the Notre-Dame de Paris, representing clusters of creatures, both real and fantastic. Alchemists’ tendency to use animal symbolism is convincingly illustrated by the numerous alchemical engravings of a variety of directions, featuring not only multicolored lions and dragons but also less sophisticated animals. For example, in an engraving from John Isaac Holland (15th – 16th cent.), an unsuccessful alchemical procedure is for some reason personified by a turkey and two pigs emerging from an unsealed reaction vessel instead of an expected king with monarchic regalia (Fig. 2).

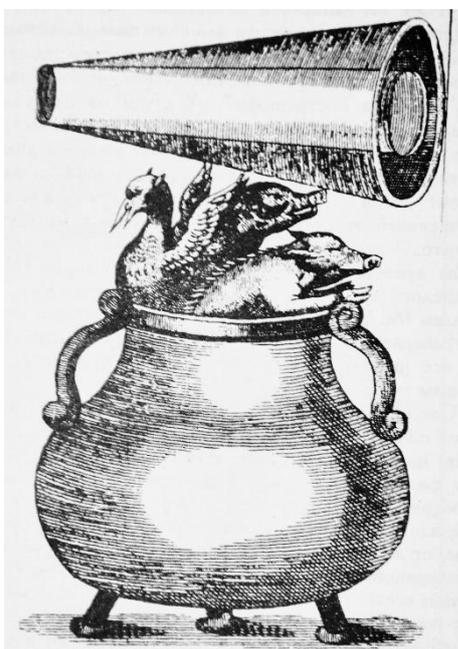


Fig. 2. An example of animal imagery in John Isaac Holland's alchemical treatise

¹ Ibid. P. 390–391.

² *Pernety A.-J. Dictionnaire mytho-hermétique: dans lequel on trouve les allégories fabuleuses des poètes, les métaphores, les énigmes et les termes barbares des philosophes hermétiques expliqués* Paris 1758. P. 472–473.

According to Dom Pernety, an “animal” can have very different meanings in the alchemical symbolism, including the synonym of the Philosopher’s Stone¹. Thus, these sculptures of the House allow interpretation in the wide scope of alchemical and hermetic symbolism.

It is worth mentioning that a lot of huge frogs (or toads) are located at the edge of the roof. In popular beliefs, a toad is an embodiment of the ugliness, so, certain associations with evil spirits seem not surprising. According to legends, sorcerers prepare their devilish mixtures and potions namely from toads and snakes. In literature and cinematography, mentions of amulets such as dried paw of a toad or a batwing, probably have an emotional basis and are intended to emphasize the disgust of such a magical accessory and its use. Even the devil’s mother is represented in legends as a fat disgusting toad². However, it is unlikely that this is the meaning of this sculptural group meant by its creators.

Thompson gives an illustration to the treatise of the 16th century, where the course of the alchemical process is represented by an allegorical depiction of a toad below and a bird at the top; the middle position is possessed by a snake under the rain³. From the standpoint of operational practice, this allegory is likely devoted to the distillation process. At the level of natural philosophical generalization, a possible interpretation of the content of such a composition is an ontologically significant variation of the Avicenna’s Emblem by Michael Maier (1566(68?) – 1622) (Fig. 3).



Fig. 3. The Avicenna’s Emblem (in Michael Maier’s “Symbola aurea”)

¹ *Pernety A.-J.* Op. cit. P. 34.

² *Винничук Ю. П.* Легенди Львова. Харків: Фоліо, 2018. С. 114.

³ *Thompson C. J. S.* Alchemical Symbols and Secret Alphabets. Edmonds: The Alchemical Press, 1988. P. 10.

An eagle flies in the sky, embodying the volatility or an element of air, the philosophical Mercury in alchemical representations¹. The crawling toad is an opposite symbol: the embodiment of stable non-volatility or an element of earth². Alchemical interpretations of “earth” are numerous and varied. The most significant is the identification of the “philosophical earth” concept with the Sulfur of philosophers, one of the defining principles of the alchemical worldview³.

In the history of natural science, the Sulfur-Mercury theory of Geber (Abu Musa Jabir ibn Hayyan, 721–813) is considered as the first effective attempt at a theoretical generalization of the structure of matter. It allowed a fundamental transition from the philosophical abstract elements of Antiquity to the embodiment of characteristic qualities of the matter into medieval concepts close to practical operating activities of a master. At the same time, in a purely alchemical sense, the concept of “earth” symbolizes the principle of *Materia Prima* – the first matter – a necessary prerequisite for carrying out the Great Work⁴.

Considering the issue in another perspective, the toads on the roof of the House acquire signs of a symbolic illustration of the position of Hermes Trismegistus’ “The Emerald Tablet” on the unity of opposites in the Universe: “That which is below is like that which is above and that which is above is like that which is below to do the miracles of one only thing” (translation by Isaac Newton).

The legitimacy of such an interpretation is indirectly confirmed by the presence, along with the “frogs”, of sculptures that uniquely represent the water element. By the way, frogs belong to the class of amphibians (from the Greek “amphi” – twofold, and “bios” – life), and turn out to be a visual illustration of the natural combination of earth and water elements. Thus, on the roof of the House, symbolic embodiments of “earth” and “water” meet with the element of air. According to the fourth thesis of “The Emerald Tablet”, “the wind hath carried it in its belly, the earth is its nurse”.

The correctness of alchemical interpretations of the symbol “frog on the top of a rock” is additionally confirmed by other examples. For example, Fulcanelli regarded one of the bas-reliefs in the chapel of the 16–17th century Lallemand mansion in Bourges as a representation of the Golden Fleece plot⁵. In an alchemical interpretation, the Argonauts’ expedition symbolizes the course of the Great Work. The Golden Fleece hidden in Colchis could be interpreted as a metaphor for

¹ According to Dom Pernety, an eagle (*Aquila*) symbolizes Mercury after sublimation [apparently, distillation. – Authors.]: firstly, because of its volatility, and secondly, because it, like an eagle, devours other birds” (*Pernety A.-J.* Op. cit. P. 11–12). An eagle attacking a lion or biting the liver of Prometheus symbolizes an effect of the volatile on a fixed matter; it “flies and took away immovable” (*Ibid.*).

² *Jung C. G.* Op. cit. P. 3–4.

³ *Pernety A.-J.* Op. cit. P. 488.

⁴ *Gessmann G. W.* *Die Geheimsymbole der Alchymie, Arzneikunde und Astrologie des Mittelalters: Eine Zusammenstellung der von den Mystikern und Alchymisten gebrauchten geheimen Zeichenschrift, nebst einem kurzgefassten geheimwissenschaftlichen Lexikon.* Berlin: Verlag von Karl Siegismund, 1922. S. 42.

⁵ *Fulcanelli.* Op. cit. P. 152.

the Philosopher's stone, or a parchment scroll containing alchemical secrets¹. In particular, John of Antioch (7th – 8th centuries) adhered to this view in his chronicle². Followers of Fulcanelli's phonetic cabala drew attention to the consonance of the name of the ship Argo with the word "argot" which means a secret language. According to the legend, one of the owners, Jean Lallemand, was fond of esoteric knowledge and was probably a member of the alchemical brotherhood of the "Knights of the Round Table"³.

The bas-relief of the Lallemand mansion contains many figures of animals, among them a frog sitting on the top of a rock⁴. Fulcanelli did not give an unambiguous interpretation to this particular character, but its resemblance to the frogs on the roof of the Kyiv House is obvious while the overall alchemical context of the composition implies numerous interpretations.

Eugene Canseliet (1899–1982) considered the idea of an "alchemical frog" more widely⁵. Contrary to the widespread association of this creature with water and humidity, he associated this symbol with the operation of drying (desiccation), with a reference to Michael Maier's treatise "Atalanta fugiens": "Put a Toad to the Woman's breast, that she may suckle him 'till she dies, & he becomes gross with her milk"⁶. At the same time, Canseliet pointed out that this amphibian absorbing the moist heat of summer nights demonstrates remarkable resistance to drying⁷. In turn, Dom Pernety defined desiccation as coagulation and fixation of mercurial moisture, the fixation of matter by circulation to the perfection of sulfur or stone⁸.

In "The Last Testament" of Basil Valentine, toad preparations appear in quite real medical recipes, for example, of a compress for the abscesses of bubonic plague, which should extract toxins, and a remedy for fever⁹.

Except for the frogs, the roof of the House is decorated by statues of water nymphs with giant fantastic fish-like sea creatures. This image resembles the engraving from Johann Daniel Mylius' (1583 (?) – 1642) "Azoth"¹⁰ (Fig. 4).

¹ *Battistini M.* Astrology, Magic, and Alchemy in Art. Malibu: J. Paul Getty Museum, 2007. P. 259.

² *Gessmann G. W.* Op. cit. S. 9.

³ *Fulcanelli.* Op. cit. P. 148.

⁴ *Ibid.* P. 152.

⁵ *Канселье Э.* Алхимия. Несколько очерков по Герметической символике и Философской Практике. Москва: Энигма, 2012. С. 261.

⁶ *Maier M.* Atalanta fugiens. Emblems 1–5 // [URL]: <https://www.alchemywebsite.com/atl1-5.html>.

⁷ *Канселье Э.* Указ. соч.

⁸ *Pernety A.- J.* Op. cit. P. 109–110.

⁹ *Василий Валентин.* Последнее завещание // *Василий Валентин.* Алхимические трактаты. Киев: Автограф, 2008. С. 465.

¹⁰ Engravings from Mylius Azoth 1622 // [URL]: https://www.alchemywebsite.com/Emblems_Azoth_Mylius1622.html.



Fig. 4. A water nymph and a sea creature

Also, according to Fulcanelli, the fish is the hieroglyph of the philosopher's stone in its first state, because the stone, like the fish, is born and lives in water¹. Moreover, the symbolism of the sea in alchemy is a vast topic deserving of a particular research.

It seems interesting that among the mythological monsters of the Notre Dame de Paris, there is an elephant – a real creature, although, apparently quite exotic as for medieval France. Probably, the perception of the image of an elephant by those times might not differ fundamentally from fantastic chimeras and gargoyles. The walls of the Kyiv House are decorated with numerous reliefs depicting elephant heads (Fig. 1, group 2.1), which can be interpreted as evidence of the owner's hunting hobby. A certain confirmation of that may be another sculptural group (Fig. 1, group 2.2) consisting of deer² and rhinoceros figures, whose profile is visually similar to the gargoyles of the southwestern part of the Notre Dame Cathedral and similar figures of many other Gothic cathedrals.

However, considering the polysemantism and wide spread of the image, the “hunting” interpretation of an elephant theme is not the only possible one. For example, the bas-reliefs of this animal decorate the facade of an old house in the historical center of Lviv (26 Brativ Rohatyntsyv st.), but it is unlikely a consequence of the owner's African hobbies. Civilized Europeans knew these animals since at least Roman times. An elephant, more precisely its image, was a figurehead of medieval bestiaries, where it acquired many fictional features. Also, it could be found in the imagery of alchemical treatises (Fig. 5). However, the question of how long it has been present in the mass consciousness or subconscious of Europeans is con-

¹ Fulcanelli. Op. cit. P. 149–150.

² Hryhorii Skovoroda's “Alphabet” (*Сковорода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру. С. 177*) features a widespread emblematic image “an eagle sitting on deer antlers” (“*Symbola et emblemata*”, emblem № 211), but the interpretation “*Instante Victoria*” – “Victory is coming” (or “By the coming victory”) (*Symbola et emblemata. Amsterdam, 1705. P. 72–73*) is transformed into a warning for the blind deer: “blessed are those who listen to the word of God and keep it” (*Сковорода Г. Указ. соч.*). This plot is reminiscent of the motif of the winged and wingless fight, and the image of a deer may be a reference to the myth of Acteon.

troversial. In some Asian countries, an elephant is a “symbolic animal” and an object of worship. An “elephant” is a chess piece commonly associated with Indian culture and wisdom, which in turn are linked to its own ancient alchemical tradition.



a)



b)



c)

Fig. 5. a) The elephant and the dragon from Michael Maier’s “Viatorium”; b) The image of an elephant in a medieval bestiary; c) The elephant emblem from “Symbola et emblemata”

In Ukraine, during the 18th – 20th centuries, this figure acquired many meanings, which is probably a consequence of a fantasy rethinking of its impressive size and specific body structure. A belief widespread at the turn of 19th – 20th centuries concerning seven elephant statuettes preserving peace in the family and prosperity in the home is probably a consequence of the assimilation of oriental occult manifestations, and now it is regaining popularity.

Sometimes the interpretations of the character are sophisticated. For example, in Skovoroda’s “Alphabet” there are several drawings with a symbolic meaning related to hermetic outlook. In particular, the emblem № 4 depicts an elephant and gives reasons for the frankly legendary nature. According to Skovoroda, every morning an elephant raises its trunk to salute the rising sun, so, it is a living image of a godly person¹.

¹ *Сковорода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру. С. 200.*

The picture was created based on the emblem № 422 from the 18th-century picture book “*Symbola et emblemata*” that was popular in Masonic circles of those times. In this source, the image has the caption “*Pura placet pietas*” – “Pure piety is [God] pleasing”¹, which depicts the image in an unexpected perspective, but according to alchemical authorities, in the emblems mysteries of adepts “are seen almost as well as in the mirror”².

The key features of the Great Work pathway are a struggle – suffering – death and rebirth in the new perfect quality. Therefore, a battle of creatures, often terrifying ones or mythological figures of medieval bestiaries, is a popular alchemical plot that can be widely used to illustrate a wide variety of principles, processes, and transformations. Such battles are represented in the sculpture group 3 on the facade of the House, and group 3.1 on its garden fence. Notably, in both cases one of the participants in the duel is winged, that is, personifying the volatility or “that which is above” of the Emerald Tablet.

Dr. Jung noted that one of the alchemists’ favorite theriomorphic images was two birds or dragons, one of which was winged and the other wingless³. That is an obvious resemblance to engravings of double Ouroboros, which often happens in alchemical treatises (Fig. 6). According to Dom Pernety, to obtain the Magisterium successfully, one must spiritualize the bodies and give corporeality to the spirits. A symbol of that is a winged dragon that carries a wingless one away with itself, and the latter, in turn, brings a winged dragon to the earth⁴.

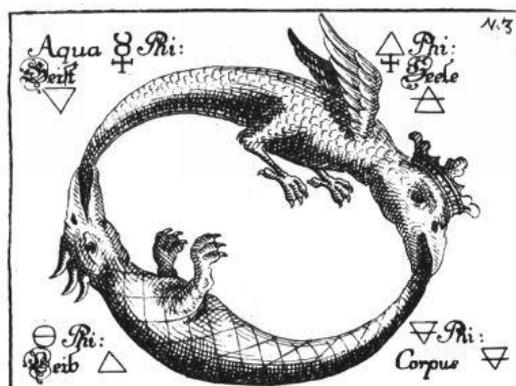


Fig. 6. The double Ouroboros. From “*Donum Dei*” by Samuel Baruch

An alternative version of the confrontation of winged and wingless entities of the principles could be found in the third of the “*Twelve Keys*” of Basil Valentine (15th (16th?) century): a fox devours a cock, and vice versa⁵ (Fig. 7). This picture can be interpreted as an allegorical representation of the dissolution of a substance and its subsequent recovery from a solution. A variation of this plot was detected by Fulcanelli in one of the bas-reliefs of the Amiens Cathedral: the cock had fled to

¹ *Symbola et emblemata*. P. 142–143.

² *Pernety A.-J. Op. cit.* P. 134.

³ *Jung C. G. Op. cit.* P. 3–4.

⁴ *Pernety A.-J. Op. cit.* P. 117–119.

⁵ Engravings of Basil Valentine’s “*Twelve Keys*” 1625 // Alchemy Web Site // [URL]: https://www.alchemywebsite.com/Emblems_valentine1625.html.

the oak branch, and the fox could not reach it. Fulcanelli correlated the cock and the fox with the volatile and non-volatile states of the same matter, noting that only the uninitiated see this plot merely as a medieval folk fable. The cock can become the Phoenix, but it must first assume a state of provisional fixity, characterized by the symbol of hermetic fox¹.



Fig. 7. The Third Key of Basil Valentine. On the background: the cock and the fox

Another popular variant of an alchemical duel featuring an eagle attacking a lion is found, for example, in Abraham Eleazar's treatise² (Fig. 8, a).



Fig. 8. a) The eagle attacks the lion. Abraham Eleazar, "Uraltes chymisches Werk";
b) The salamander; the combat of the eagle and the lion. Johann Daniel Mylius.

¹ Fulcanelli. Op. cit. P. 128–129.

² R. Abraham Eleazar. Uraltes chymisches Werk. Leipzig, 1760. S. 86.

According to Pernety, the phrase “Aquila devorantis leonis” – “an eagle devouring a lion” means flying away the fixed with the volatile, e. g. such of sulfur with mercury of the Wise¹. In the description of the sublimation operation, Fulcanelli mentioned eagles that must devour the lion, and “the fewer the eagles used, the fiercer the combat and the greater the difficulty in gaining the victory”. According to Fulcanelli, “no less than seven eagles are needed and even nine should really be used”². The lion and the eagle on one of the engravings of “Kabbalah” by Stephan Michelspacher were interpreted by Canseliet as symbols of the volatile and fixed, the beginning and the end of the matter³. In G. Gessmann’s alchemical lexicon, the lion is an alchemical symbol of strength and energy⁴. In the Pernety’s “Mytho-Hermetic dictionary”, it is considered as one of the Magisterium components or a synonym of “projection powder” or proper gold⁵. In turn, in Fulcanelli’s “Mystery of the Cathedrals”, the lion is a sign of a solid body or, additionally, a sign of gold, both alchemical and natural; in such an interpretation it appears on the shield of a knight figure in one of the bas-reliefs of the porch of the Notre Dame Cathedral⁶.

The engraving of Johann Daniel Mylius’ “Philosophia Reformata”⁷ (Fig. 8, b) shows another combat between the alchemical eagle and the lion, which is also considered in the undefined scope of hermetic considerations for the coexistence of the volatile and the fixed⁸. As animals equal in power but of contrary natures, the eagle and the lion fight; as a result, the eagle loses its wings and the lion its head, and together they form a single body designated by Fulcanelli as animated mercury⁹. Pernety interpreted a struggle of the volatile and the fixed in terms of life and death: “to take away the life from the living” means making the volatile fixed, and “to bring the dead back to life” – making the fixed volatile. The Myth prescribes these properties to Mercury. Thus, life is associated with Mercury the wise, and the death with the philosophical Sulfur¹⁰.

Interestingly, on the said Mylius’ engraving, the struggle and union of the alchemical Mercury and Sulfur take place in a flame where the salamander, a fiery spirit, dwells (Fig. 8, b). The image of salamander in the context of symbolic battles (of snakes, dragons, eagle and lion, cock and fox, mythological and religious characters of all times, cultures and peoples against fantastic monsters such as Hydra, Gorgon, Minotaur, etc.) looks completely organic. The hermetic philosophical

¹ Pernety A.-J. Op. cit. P. 12.

² Fulcanelli. Op. cit. P. 90.

³ Канселье Э. Указ. соч. С. 85–86.

⁴ Gessmann G. W. Op. cit. S. 47.

⁵ Pernety A.-J. Op. cit. P. 249–250.

⁶ Fulcanelli. Op. cit. P. 93–94.

⁷ Engravings from Mylius “Azoth” 1622 // Alchemy Web Site.

⁸ Pernety A.-J. Op. cit. P. 12, 251.

⁹ Fulcanelli. Op. cit. P. 91.

¹⁰ Pernety A.-J. Op. cit. P. 468–469.

interpretation of the real physical and chemical process of amalgamation of gold leads to an idea of the procedure of mystical conjunction and the formation of primary Chaos as a result of the specific union of opposite elements. According to Fulcanelli, the best essence of this case is reflected by the allegory of an uncompromising duel between the remora¹ and the salamander. According to alchemical legends, these images and interpretations were given by Hercule Savinien Cyrano de Bergerac (1619 – 1655), who allegedly belonged to the circle of great adepts of the hermetic art². The legend stated that Cyrano de Bergerac saw this striking picture of the unity and struggle of opposites when, according to the classical alchemical mythology, he had been traveling with Tommaso Campanella (1568–1639) to the Land of Philosophers³.

Salamander is a popular symbol. It appears in Michael Maier’s “Scrutinium chymicum” (Fig. 9, left) and in Jean de Vries’ alchemical engraving depicting Raymond Lull, who had the reputation of an adept (Fig. 9, right).

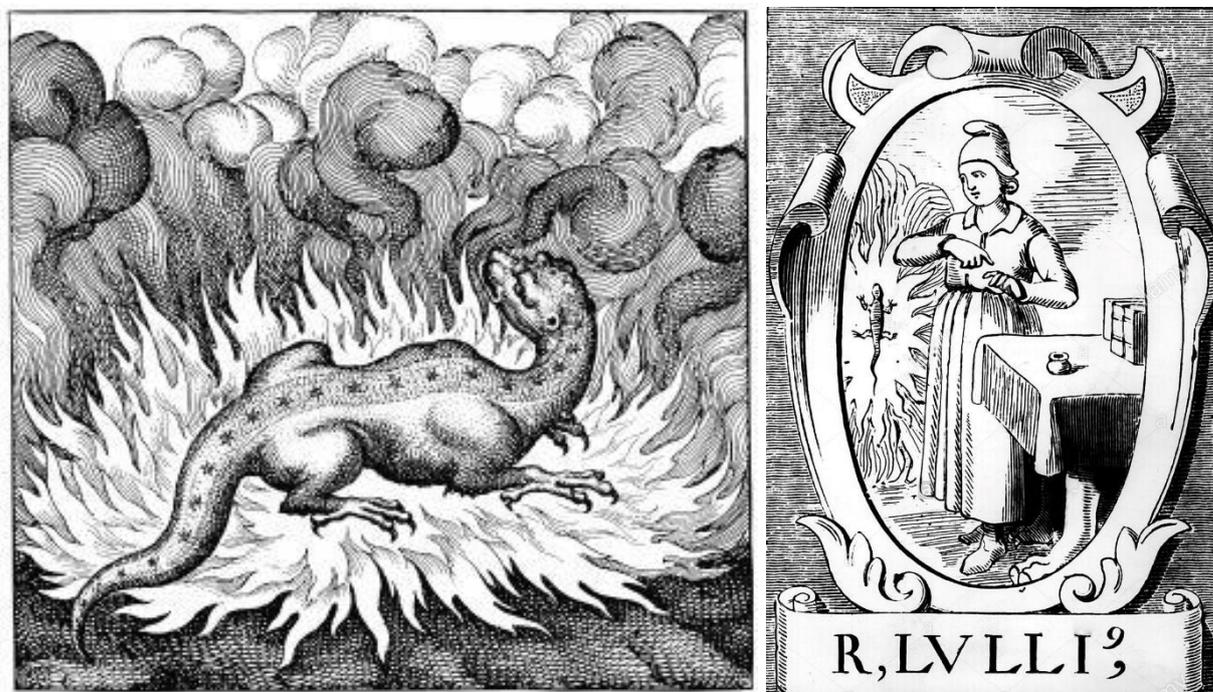


Fig. 9. The salamander on alchemical engravings

In the illustrations to a pseudepigraph treatise “Geber, The Arabian Prince and Philosopher, His Book, The Invention of Verity, or, Perfection”⁴, the salamander erupts a flame inside an alchemical vessel. It is quite natural that the symbol of sal-

¹ The remora as Neptune’s attribute appears on the title engraving of Barent Coendras van Helpen’s alchemical treatise “l’Escalier des Sages”, which particularly gives an interesting transcript of the name “alchemy”: ALCHIMIA = Ars Laboriosa Convertens Humiditate Ignea Metalla In \oplus – a difficult art of converting metals, using fiery moisture, into Mercury (Latin) (Канселье Э. Указ. соч. С. 26–27).

² Fulcanelli. Op. cit. P. 102.

³ Канселье Э. Указ. соч. С. 268.

⁴ Geber, The Arabian Prince and Philosopher, His Book, of the Invention of Verity, or, Perfection. Edmonds: The Alchemical Press, 1989.

amanders has reached a wider than a purely alchemical circle of cultural sources. So Johann Wolfgang Goethe (1749–1832) following the established European mythology presents a salamander as an embodiment of the spirit of fire: “First, to encounter the beast, // The Words of the Four be addressed: // Salamander, shine glorious! // Wave, Undine, as bidden! // Sylph, be thou hidden! // Gnome, be laborious! // Who knows not their sense // (These elements), – // Their properties // And power not sees, – // No mastery he inherits // Over the Spirits”¹ (“Faust”, Act I, scene III).

The legend of salamander was highly skeptically valued by Ukrainian philosopher Theophan Prokopovych (1681–1736) who referred to Galen’s reasoning. He wrote that a belief that salamanders or other small animals can live in the fire was no more than a fable, which was easy to believe only because of its strangeness. Meanwhile, this element is completely unsuitable for life because of its hotness and destructive ability². In 2003, the National Bank of Ukraine issued a commemorative gold coin depicting the salamander, although this was more likely to have rather zoological than mythological sense (salamanders are non-trivial representatives of Ukraine’s fauna).

Obviously, the images of the numerous reptiles surrounding the columns of the House with Chimeras (Fig. 1, group 4) belong to the salamanders. This gives the building a hermetic coloring and allows for some historical extrapolations. Fulcanelli wrote that in the 14th century, under the peripheral Red Gate or the St. Marcell Portal of the Notre-Dame Cathedral which was decorated with the salamanders, there were scientific meetings and disputes of the Paris alchemists. According to Denys Zachaire (1510–1556), this situation persisted for several centuries, at least until 1539, so it gave reasons to consider such practice an established tradition³.

Fulcanelli gave an image of a bas-relief from the central porch of Notre Dame called “Salamander” with an interpretation of “calcination”⁴ and the following description. A woman with long, flame-like wavy hair personifies the Calcination process and holds a shield depicting Salamander “which lives in the fire and feeds on fire”⁵. The Calcination was considered one of the twelve basic operations of alchemy⁶, however, the author warned against a literal understanding of the essence of the procedure, focusing on the spagyric one, that could be achieved by the use of not common but secret fire. Salamander acts here as the embodiment of “central salt” or “metallic seed”, which is flame resistant. Substances are decomposed by fire: imperfect components are destroyed; only perfect ones remain unalterable⁷.

¹ *Goethe J. W.* Faust. The first part. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1872. P. 45–46.

² *Прокопович Ф.* Натурфілософія або фізика // *Прокопович Ф.* Філософські твори. В 3-х т. Київ: Наукова думка, 1980. Т. 2. С. 307.

³ *Fulcanelli.* Op. cit. P. 40.

⁴ *Fulcanelli.* Op. cit. P. 82.

⁵ *Fulcanelli.* Op. cit. P. 82.

⁶ *Thompson C. J. S.* Op. cit. P. 12–13.

⁷ *Fulcanelli.* Op. cit. P. 82.

It is noteworthy that these newest “spiritual alchemy” abstractions appear to be consonant with the preparatory notes of the High Middle Ages. In “*Libellus de Alchimia*” by Albertus Magnus (1193–1280), Chapter 31 was devoted to the question “What is calcification and how many ways can it be done?” According to the author, calcination is pulverizing substances by fire. The calcination procedure is carried out to remove the corruption from the imperfect bodies¹. So, Fulcanelli’s and Albertus’ views on the essence of calcination differ only in their emphasis on the use of the fire, a secret philosophical or ordinary physical one.

Finally, Canseliet summarized the previous statements and finally brought them into the realm of the imaginary, recalling the mythological plot with Jason’s seeding of the Mars field with dragon teeth. Canseliet argued that using double fire, both ordinary and philosophical, in the path of the Great Work, could allow the alchemist to open up mineral land and sow a sulfurous embryo that would have germinated and developed there; so, he called alchemy the “celestial agriculture” (one should recall carefully researched by Mircea Eliade (1907–1986) alchemical ideas of the growth and maturation of substances in the bowels of the earth, which were thought of as a uterus that should be fertilized according to archaic tendencies of “sexualization of the world”². Canseliet argued that the removal of teeth from the mouth of a defeated monster by Jason was an allegorical comparison with the process of delicately removing from the substance the metallic seeds or true Salamander, living amid the ashes and slag of living alchemical calcination³. Thus, the multidimensional image of Salamander of the hermetic art is recalled again.

The sculpture groups 3, 5, and 5.1 (on the other side of the building) consist of snakes, another common multi-variant alchemical symbol. Perhaps the most famous is reminiscent of the Biblical one (Genesis 3:5) gnostic serpent, which is the embodiment of knowledge and chaos, temptation and evil. The serpent symbol in alchemy may be a designation of the philosophical Mercury, Saturn, and a matter of the Work during decay⁴. In Samuel Baruch’s “*Donum Dei*”, we find the image of a great serpent entangling the body of a dead or sleeping king (Fig. 10, left). One of the figures of the central porch of the Notre Dame with “a snake coiled around a golden wand” was interpreted by Fulcanelli as an image of philosophical mercury⁵. The symbolic engraving of the Basil Valentine’s “*Twelfth Key*” depicts a lion devouring a snake (Fig. 10, right). In general, this means unity and struggle of the opposites: one body absorbs another, distinct one, and makes it similar.

¹ *Albertus Magnus*. *Libellus de Alchimia*. Berkeley & Los Angeles: Cambridge University Press, 1958. P. 42–43.

² *Eliade M*. *The Forge and the Crucible*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1978. P. 34.

³ *Канселье Э*. Указ. соч. 170.

⁴ *Pernety A.-J*. Op. cit. P. 461.

⁵ *Fulcanelli*. Op. cit. P. 81.



Fig. 10. Alchemical engravings featuring the serpent imagery

The difference between an alchemical flying serpent and a legendary dragon seems omissible: in the Pernety's interpretation, these names are used synonymously. A dragon usually means the matter of Great Work or Mercury. Being wingless, a dragon can symbolize a fixed principle, the philosophical Sulfur. The previously mentioned plot featuring a winged dragon fighting a wingless one is typical. The dragon devouring its tail (Ouroboros) is interpreted by Pernety as a matter of Stone that suffers circulation in a philosophical vessel¹.

Numerous researches, both relatively modern and from a long-standing historical past, are devoted to the study and socio-cultural understanding of the images of snakes and dragons. Thus, it does not seem strange that these characters appear in the exterior decoration of the Horodecki House more often than others – in three distinct episodes, which open up a wide space for interpretations of their symbolic meaning.

To sum up, the imagery of the House with Chimeras could be interpreted as corresponding to four ancient elements: serpents (earth), frogs (earth and water), sea creatures (water), eagles (air), salamanders (fire), etc.

Finally, it should be noticed that namely Chimera of ancient Greek mythology – a beast with a lion head, a goat body, and a dragon tail, – is absent in the decoration of the House with Chimeras. Obviously, when defining an object, the term was used figuratively. Encyclopedia Britannica states that “The word is now used generally to denote a fantastic idea or fiction of the imagination”². The probable derivatives of the word *chimera* (*chimaera*) in the Ukrainian language are also remarkable: *khymoroda* “weirdness, fiction, or sorcery”, *khymorodnyi* “capricious, obtained by magic”³. All of these meanings can be applied to alchemy, an amazing

¹ Pernety A.-J. Op. cit. P. 118–119.

² Chimera // Encyclopedia Britannica // [URL]: https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Chimaera.

³ Новий тлумачний словник української мови. Т. 3. П–Я. Київ: Аконт, 2006. С. 694.

and whimsical phenomenon where unfulfilled dreams coexist organically with sorcery, fiction, and oddity.

Conclusion

The comparison of the sculptural compositions of the architect W. Horodecki's House with Chimeras in Kyiv of and gothic sacral architecture of the European Middle Ages reveals numerous common features with the symbolism of alchemical treatises. This fact opens wide possibilities for interpretation of the subject in terms of hermetic philosophy. Such echoes of the phenomenon of alchemy in the modern socio-cultural realities are numerous. In essence and form, they have both a conscious and a subconscious basis. The combination of these factors testifies to the social relevance of the phenomenon and the visualization of the mechanisms of its historical reproduction, which are now functioning mainly in the fantasy realm. The loss of monolithic integrity by alchemical outlook is not a sign of the destruction of a phenomenon as a result of losing the historical relevance, but a testimony to the acquisition of new forms of artistic reality that have enormous potential for socio-cultural adaptation.

The further development of this topic could include broadening the scope of research with encompassing wider historical context as well as a detailed study of a possible influence of esoteric knowledge and hermetic discourse on the architects and artists of the period in question.

BIBLIOGRAPHY

Albertus Magnus. *Libellus de Alchimia* / Tr. by V. Heines. Berkeley & Los Angeles: Cambridge University Press, 1958. P. 42–43.

R. Abraham Eleazar. *Uraltes chymisches Werk*. Leipzig, 1760.

Battistini M. *Astrology, Magic, and Alchemy in Art*. Malibu: J. Paul Getty Museum, 2007.

Chimera // Encyclopedia Britannica // [URL]: https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Chimaera (accessed on June 10, 2020).

De Bruijn W. *From Text to Theatre: An Architectural Reading of Heinrich Khunrath's Amphitheatrum Sapientiae Aeternae (1595, 1609)* // *Library Trends*. 2012. Vol. 61. N. 2. P. 347–370.

Eliade M. *The Forge and the Crucible*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1978.

Engravings from Mylius "Azoth" 1622 // Alchemy Web Site // [URL]: https://www.alchemywebsite.com/Emblems_Azoth_Mylius1622.html (accessed on June 10, 2020).

Engravings of Basil Valentine's "Twelve Keys" 1625 // Alchemy Web Site // [URL]: https://www.alchemywebsite.com/Emblems_valentine1625.html (accessed on June 10, 2020).

Fulcanelli. *The Mystery of the Cathedrals*. Las Vegas: Brotherhood of Life, 1990.

Geber, *The Arabian Prince and Philosopher, His Book, of the Invention of Verity, or, Perfection*. Edmonds: the Alchemical Press, 1989.

Gessmann G. W. *Die Geheimsymbole der Alchymie, Arzneikunde und Astrologie des Mittelalters: Eine Zusammenstellung der von den Mystikern und Alchymisten gebrauchten geheimen Zeichenschrift, nebst einem kurzgefassten geheimwissenschaftlichen Lexikon*. Berlin: Verlag von Karl Siegmund, 1922.

Goethe J. W. *Faust. The first part* / Tr. by B. Taylor. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1872.

- Hugo V.* The Hunchback of Notre Dame. New York, London: The Cooperative Publication Society, 1900.
- Jung C. G.* Mysterium Coniunctionis // *Jung C. G.* The Collected Works. In 20 vols. Vol. 14. London, New York: Routledge, 1970.
- Maier M.* Atalanta fugiens. Emblems 1–5 // Alchemy Web Site // [URL]: <https://www.alchemywebsite.com/at11-5.html> (accessed on June 10, 2020).
- Pernety A.-J.* Dictionnaire mytho-hermétique: dans lequel on trouve les allégories fabuleuses des poètes, les métaphores, les énigmes et les termes barbares des philosophes hermétiques expliqués. Paris, 1758.
- Symbola et emblemata.* Amsterdam, 1705.
- Thomas Aquinas.* Scriptum super Sententii. Lib. 2, d. 5–7 // Corpus Thomisticum // [URL]: <https://www.corpusthomisticum.org/snp2005.html> (accessed on June 10, 2020).
- Thompson C. J. S.* Alchemical Symbols and Secret Alphabets. Edmonds: The Alchemical Press, 1988.
- Василий Валентин.* Последнее завещание // *Василий Валентин.* Алхимические трактаты / Пер. с нем. В. фон Эрцен-Глерона. Киев: Автограф, 2008. С. 433–476.
- Винничук Ю. П.* Легенди Львова. Харків: Фоліо, 2018.
- Винокуров В. В.* Алхимия в современном мире – sol niger // Magnum Ignotum: Алхимия. Иконология. Схоластика / Под ред. И. П. Давыдова. Москва: Либроком, 2012. С. 27–196.
- Волгин И. Л., Рабинович В. Л.* Достоевский и Менделеев: Антиспиритический диалог // Вопросы философии. 1971. № 11. С. 103–116.
- Канселье Э.* Алхимия. Несколько очерков по Герметической символике и Философской Практике / Пер. с франц. К. Векова. Москва: Энигма, 2012.
- Лука К.* Теорія архітектури, містика і війна. Київ: Laugus, 2016.
- Новий тлумачний словник української мови. Т. 3. П–Я. Київ: Аконіт, 2006.
- Прокопович Ф.* Натурфілософія або фізика // *Прокопович Ф.* Філософські твори. В 3-х т. Київ: Наукова думка, 1980. Т. 2. С. 113–502.
- Рабинович В. Л.* Алхимический миф и химеры Собора Парижской богоматери // Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания / Под ред. И. Т. Касавина. М.: Политиздат, 1990. С. 97–116.
- Сковорода Г.* Кольцо // *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. Харків: Видавець Савчук О.О., 2016. С. 558–606.
- Сковорода Г.* Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // *Сковорода Г.* Найкраще. Львів: Terra Incognita, 2017. С. 136–211.
- Чижевський Д. І.* Філософія Г. С. Сковороди. Харків: Прапор, 2004.

ПЕРВОИСТОЧНИКИ

Рене Генон

ЗАБЛУЖДЕНИЯ СПИРИТОВ (продолжение¹)

Глава V. Спиритизм и оккультизм

Оккультизм также представляет собой совсем недавнее явление, возможно, он возник даже чуть позже, чем спиритизм. Кажется, этот термин впервые использовал Альфонс-Луи Констан, более известный под псевдонимом Элифас Леви², и нам представляется вполне вероятным, что именно он его и придумал. Если само слово является неологизмом, то феномен, для обозначения которого оно служит, также не стар: до сих пор существовали «тайные науки», впрочем, тайные в той или иной степени и обладающие разной степенью значимости. Магия была одной из этих наук, а не их совокупностью, как утверждали некоторые современные люди³. Кроме того, к их числу принадлежали алхимия, астрология и еще многие другие; но их никогда не объединяли в рамках единой доктрины, то, что, по сути, подразумевает обозначение «оккультизм». По правде говоря, эта так называемая доктрина сформирована из совершенно разрозненных элементов. Элифас Леви хотел составить ее прежде всего из еврейской каббалы, герметизма⁴ и магии; эти элементы после него придадут оккультизму достаточно отличный характер. Труды Элифаса Леви, хотя они и гораздо менее глубоки, чем стремился показать их автор, оказали исключительно большое влияние. Они послужили источником вдохновения для глав самых различных школ, например, для г-жи Блаватской, основательницы Теософского общества, особенно в эпоху, когда она публиковала «Разоблаченную Изиду», а также для американского масон-

¹ Начало перевода – в девятом номере журнала «Aliter» (2018. №9. С. 81–98). Система ссылок, использованная Р. Геноном, приведена в соответствие с формальными нормами настоящего издания. – *Прим. ред.*

² Леви Элифас (Elifas Levi), настоящее имя Альфонс-Луи Констан (Alphonse Louis Constant; 1810–1875) – французский оккультист. В молодости готовился к духовной карьере, затем увлекся утопическим социализмом, а в зрелом возрасте стал изучать работы Беме, Сведенборга и Луи-Клода де Сен-Мартена и других мистиков. Автор нескольких крупных работ по оккультизму. В 1861 г. вступил в ложу «Великий Восток Франции», но вскоре разочаровался в франкмасонстве. Оказал некоторое влияние на Е. П. Блаватскую. – *Прим. пер.*

³ *Rapus. Traité méthodique de Science occulte.* P. 324.

⁴ Герметизм – магико-оккультное учение эпохи эллинизма и поздней античности, изучавшее тексты с сокровенными знаниями, приписываемые мифической личности – олицетворению древнеегипетского бога мудрости и знаний Тота, звавшегося у греков богом Гермесом, – мудрецу Гермесу Трисмегисту, от имени которого и произошло название течения. – *Прим. пер.*

ского писателя Альберта Пайка¹ и английских неорозенкрейцеров. Впрочем, теософисты достаточно охотно продолжили использовать термин «оккультизм» для обозначения своей собственной доктрины, которую в самом деле вполне можно рассматривать как особую разновидность оккультизма, так как нет никаких препятствий для того, чтобы сделать из этого обозначения общее название для многочисленных школ, каждая из которых обладает своей особой концепцией. Однако дела не обстоят таким образом, как обычно принято считать. Элифас Леви умер в 1875 г., и в том же самом году было основано Теософское общество. В течение ряда лет об оккультизме во Франции ничего более не было слышно. Лишь приблизительно в 1887 г. д-р Жерар Анкосс, взявший псевдоним Папюс, снова воспользовался этим обозначением, стараясь собрать вокруг себя всех людей, имевших сходные устремления. И именно после 1890 г., когда Анкосс отмежевался от Теософского общества, он намеревался каким-то образом установить монополию на термин «оккультизм» в пользу своей школы. Так появился французский оккультизм. Иногда утверждают, что этот оккультизм, в общем, представляет собой лишь «папюсизм», и это во многих отношениях правда, так как добрая часть его теорий на самом деле оказывается только продуктом индивидуального фантазирования. Также данные теории просто-напросто объясняются желанием противопоставить ложной «восточной традиции» теософистов не менее воображаемую «западную традицию». Нам не следует здесь ни описывать историю оккультизма, ни излагать набор его учений. Но, прежде чем говорить о его связях со спиритизмом и о том, что их отличает, эти краткие пояснения были необходимы, дабы ни у кого не вызвало удивление то, что мы относим оккультизм к числу «неоспиритуалистических учений».

Как и теософисты, оккультисты в общем полны презрения к спиритам. До определенной степени это понятно, так как у теософизма и оккультизма есть, по крайней мере, поверхностная видимость интеллектуальности, чего даже нет у спиритизма, и они могут быть предназначены для чуть более развитых умов. Поэтому Папюс, намекая на тот факт, что Аллан Кардек являлся бывшим учителем начальной школы, называл спиритизм «примитивной философией»². Сами же спиритические круги он оценивал следующим образом: «Найдя лишь горстку сторонников в научной среде, это учение довольствовало множеством приверженцев, которые ему поставили средний класс и особенно простонародье. “Группы изучения”, одни “научнее” других, состоят из людей всегда очень честных, всегда очень искренних, бывших чиновников, мелких коммерсантов или служащих, чье научное и особенно философское образование оставляет желать лучшего. Учителя начальной школы для этих групп настоящие светочи»³. Эта посредственность в самом деле очень бросается в глаза, но разве самого Папюса, столь живо критиковавшего

¹ Пайк Альберт (Albert Pike; 1809–1891) – видный деятель американского масонства, реформатор Древнего и принятого Шотландского устава. Участвовал в гражданской войне в США на стороне Конфедерации. – *Прим. пер.*

² Ibid. P. 324, 909.

³ Ibid. P. 331.

отсутствие отбора среди приверженцев спиритизма, никогда нельзя было совершенно упрекнуть в этом касательно его собственной школы? Мы в достаточной мере ответим на этот вопрос, когда заметим, что он, прежде всего, выступал в роли «популяризатора». Эта позиция, очень отличная от позиции Элифаса Леви, совершенно несовместима с его претензиями на эзотеризм, и налицо противоречие, которое нам не нужно объяснять. В любом случае, несомненно, что оккультизм, так же, как и теософизм, не имеет ничего общего с подлинным эзотеризмом, серьезным и глубоким. Надо не иметь никакого представления об этих феноменах, чтобы позволить себя соблазнить тщетным миражом мнимой «инициатической науки», которая в действительности оказывается лишь совершенно поверхностными знаниями, взятыми из вторых или третьих рук. Только что указанное нами противоречие в спиритизме отсутствует, ведь его приверженцы полностью отвергают любой эзотеризм, и в высшей степени «демократический» характер спиритизма совершенно согласуется с настоящими потребностями пропаганды. Это более логично, чем позиция оккультистов, но критика с их стороны тем не менее сама по себе справедлива, и нам случится при возможности цитировать их.

Поскольку мы уже в другой работе приводили многочисленные выдержки¹, мы не часто будем возвращаться к критике, иногда очень яростной, которую спиритизму адресовали лидеры теософистского движения, некоторые из которых, однако, прошли через эту школу. Критика со стороны французских оккультистов, как правило, облекается в более умеренные выражения. В начале, однако, происходили достаточно активные взаимные нападки сторон. Спириты особенно обижались, когда их называли «профанами» люди, среди которых оказывались некоторые из их бывших «братьев». Но затем можно было заметить тенденции к примирению, прежде всего со стороны оккультистов, так как их «эклектизм» предрасполагал к уступкам, скорее достойным сожаления. Первым шагом стало проведение в 1889 г. в Париже «Конгресса спиритов и спиритуалистов», где были представлены все эти школы. Естественно, это не привело к исчезновению раздоров и соперничества, но мало-помалу оккультисты дошли до того, что все большее место в рамках их бесвязного синкретизма стали занимать теории спиритов, что было, впрочем, достаточно напрасно, так как спириты никогда не соглашались на то, чтобы на них смотрели как на правоверных (*vrais «croyants»*). Однако имелись индивидуальные исключения: в то время, когда происходил тот сдвиг, оккультизм все более и более «популяризировался», и группы его приверженцев, намного более открытые, чем вначале, принимали людей, которые, вступая в них, вовсе не отказывались от спиритизма. Именно они представляли, возможно, элиту спиритизма, но элиту в весьма относительном значении, и уровень оккультистских кругов постоянно снижался. Может быть, мы как-нибудь опишем эту «эволюцию» наоборот. Мы уже говорили по поводу теософизма об этих людях, которые принадлежат одновременно к школам, чьи теории противоречат друг другу, и которых это почти не беспокоит, потому что они

¹ *Guénon R. Théosophisme: Histoire d'une Pseudo-Religion. P. 124–129.*

являются, прежде всего, сентиментальными натурами. Добавим, что во всех этих группах преобладают женщины, и что многих в оккультизме интересует лишь изучение «искусств, относящихся к гаданию», что дает подлинную оценку их интеллектуальным способностям.

Прежде чем идти дальше, мы дадим объяснение факту, на который указывали с самого начала: среди спиритов имеется множество одиночек и изолированных малых групп, в то время как оккультисты примыкают почти всегда к какой-либо организации, устойчивой и имеющей органы управления, но позволяющей тем, кто входит в нее, называть себя «посвященными» в нечто или внушая им иллюзию быть таковыми. Дело в том, что у спиритов нет никакого посвящения, и они даже не хотят слушать какие-либо разговоры, близко или отдаленно напоминающие о нем, так как одной из главных черт их движения является открытость всем без различия и недопущение какого-либо типа иерархии. Вот почему некоторые из их противников избрали совершенно неверный путь, полагая, что можно говорить о «спиритическом посвящении», которого нет и в помине. Необходимо к тому же добавить, что с различных сторон много злоупотребляли этим словом – «посвящение». Оккультисты, напротив, претенциозно ссылаются на традицию, безосновательно, правда, но все-таки они это делают. Именно поэтому они полагают, что им необходима соответствующая организация, посредством которой можно непрерывно вести распространение учения. И если оккультист выходит из одной такой организации, то это обыкновенно ради того, чтобы основать другую рядом с ней и стать в свою очередь «главою школы». По правде говоря, оккультисты заблуждаются, когда они полагают, что передача традиционных знаний должна производиться посредством организации, принимающей форму «общества» в четко определенном смысле, в котором это слово обычно воспринимается современными людьми. Их группы представляют собой лишь карикатуру на настоящие инициатические школы. Чтобы показать несерьезность так называемого посвящения оккультистов, достаточно, не вдаваясь в другие рассуждения, упомянуть обычную у них практику «посвящений по переписке». В этих условиях нетрудно стать «посвященным», и это только формальность, лишенная ценности и значения, но, по крайней мере, оккультисты стремятся сохранять определенную видимость. По этому поводу нам следует добавить, дабы наши намерения не были неверно поняты, что наш главный упрек оккультизму заключается именно в том, что он не является по сути тем, за что себя выдает. И наша позиция в этом отношении весьма отлична от позиции большинства других его противников, она даже в некотором роде носит обратный характер. Университетские философы, например, обвиняют оккультизм в желании выйти за узкие рамки, которыми ограничены их собственные концепции, в то время как для нас лучше действительно выйти за эти рамки, кроме некоторых особых случаев, где оккультизм лишь принимает прежние представления, не всегда их вполне понимая. Таким образом, для других его критиков оккультизм идет или хочет идти слишком далеко, для нас, напротив, он не идет достаточно далеко, и тем более, добровольно или нет, он обманывает своих приверженцев относительно природы и качества

знаний, которые он им предоставляет. Другие критики остаются по эту сторону, а мы встаем по противоположную; и отсюда проистекает это следствие: в глазах оккультистов университетские философы и официальные ученые являются простыми «профанами», точно так же, как и спириты, и как раз мы с этим не спорим. Но в наших глазах оккультисты, равным образом, – это лишь «профаны», и никто из людей, знающих, что представляют собой подлинные традиционные учения, не может думать иначе.

После этих слов мы можем вернуться к вопросу об отношениях оккультизма и спиритизма, и нам следует уточнить, что в дальнейшем речь будет идти исключительно о папюсовом оккультизме, весьма отличном, как мы уже говорили, от оккультизма Элифаса Леви. Этот последний был решительным антиспиритом и, кроме того, он никогда не верил в реинкарнацию. Если иногда он делал вид, что считает сам себя перевоплощенным Рабле¹, то с его стороны это была простая шутка. У нас в этом отношении есть свидетельство кое-кого, кто его лично знал. Этого человека, который к тому же являлся приверженцем реинкарнации, совершенно нельзя заподозрить в данном случае в предвзятости. Между тем теория реинкарнации является одним из заимствований, которые оккультизм, так же, как и теософизм, принял у спиритизма. Поскольку такие заимствования имеют место, и эти школы на самом деле подверглись влиянию им предшествовавшего спиритизма, несмотря на все неприятие, которое они демонстрируют в его отношении. Что касается реинкарнации, здесь все ясно: мы уже показали в другом месте, как г-жа Блаватская взяла эту идею у французских спиритов и перенесла ее в англосаксонские круги. С другой стороны, Папюс и некоторые из первых приверженцев его школы начали с того, что были теософистами, и почти все остальные пришли прямо из спиритизма, стало быть, нет необходимости вести дальнейшие поиски. Что касается менее важных моментов, у нас уже был пример влияния спиритов в той принципиальной важной области, в которой оккультизм придает роли медиумов для производства определенных феноменов. Другой можно отыскать в представлениях об «астральном теле», где не обошлось без заимствования представления о «перисприте» с его множеством особенностей, но с той разницей, однако то, что дух, как предполагается, оставляет «астральное тело» спустя более или менее долгое время после смерти, точно таким же образом, как он оставил «физическое тело», в то время как «перисприт», как считается, сохраняется неограниченное время и сопровождает дух во всех его перевоплощениях. Еще один пример представляет то, что оккультисты называют «состоянием тревоги». Речь идет о состоянии неосознанности, в которое дух оказывается будто бы погружен непосредственно после смерти: «В течение первого времени этого отделения, – утверждает Папюс, – дух не отдает себе отчета в том состоянии, в котором он находится. Он в тревоге, он не верит, что он умер, и это только постепенно,

¹ Рабле Франсуа (François Rabelais; предположительно 1494–1553) – один из крупнейших французских писателей эпохи Ренессанса, наиболее известен как автор романа «Гаргантюа и Пантагрюэль». – *Прим. пер.*

часто через несколько дней и даже месяцев он осознает свое новое положение»¹. Здесь лишь изложение теории спиритов, но в другом месте Папюс вновь относит эту теорию на свой счет и уточняет, что «состояние тревоги тянется от начала агонии до освобождения духа и исчезновения коры»², т. е. низших элементов «астрального тела». Спириты постоянно рассказывают о людях, несколько лет не знавших, что они мертвы, сохраняя все занятия их земного существования и воображая, что они еще выполняют привычные для них действия. Некоторые среди спиритов возлагают на себя даже причудливую миссию «просвещения духов» на эту тему. Эжен Ню³ и другие авторы рассказывали истории этого рода задолго до Папюса, так что источник, откуда этот последний почерпнул свою идею о «состоянии тревоги», никоим образом не является неясным. Следует упомянуть еще то, что касается последствий, приписываемых действиям, совершенным в серии сменяющих друг друга существований, – теософисты называют это «кармой». Оккультисты и спириты соперничают в описании неправдоподобных подробностей этих вещей, и мы вернемся к этому, когда снова будем говорить о реинкарнации; в этом спириты могут претендовать на приоритет открытия. Продолжая это исследование, можно было бы обнаружить еще немало других моментов, где сходство можно объяснить лишь заимствованиями, сделанными у спиритизма, которому оккультизм обязан, таким образом, намного большим, чем он признает. Правда, все то, чем он обязан, не представляет большой ценности, но самое важное – это увидеть, как и в какой мере оккультисты принимают основополагающую гипотезу спиритизма, т. е. возможность общения с умершими.

В оккультизме можно отметить очень заметное стремление придать своим теориям видимость «научности», в том смысле, как ее понимают современные люди. Когда оккультисты отвергают, и часто с полным правом, компетентность обычных ученых по определенным категориям вопросов, возможно, для них было бы более логично воздержаться от подражания их методам и не вдохновляться их духом, но, в конце концов, мы лишь констатируем факт. К тому же необходимо заметить, что врачи, за счет которых пополняются в очень большой части ряды «психистов», о которых мы поговорим впоследствии, также составили и значительный контингент приверженцев оккультизма, на который явно оказали влияние умственные привычки, связанные с их образованием и профессиональной практикой. Именно таким образом можно объяснить огромное место, занимаемое, особенно в трудах Папюса, теориями, которые мы можем называть «психофизиологическими». С тех пор доля опытных исследований равным образом станет значительной, и оккультисты, чтобы их позиция была «научной» или слыла таковой, главным образом сосредоточат свое внимание на феноменах, которые подлинными инициатическими школами всегда рассматривали, напротив, как нечто совершенно

¹ *Papus. Traité méthodique de Science occulte. P. 327.*

² *Papus. L'état de trouble et l'évolution posthume de l'être humain. Paris: Chamuel, 1894. P. 17.*

³ *Nus E. À la recherche des destinées. Paris: E. Flammarion, 1891.*

не заслуживающее внимания. Добавим, что этого оказалось совершенно недостаточно, чтобы снискать оккультизму благосклонность или хотя бы симпатию со стороны официальных ученых. Впрочем, привлекательность феноменов не действовала на тех, кто был движим «научными» интересами. Были такие, кто использовал их с совершенно другими намерениями, но не с меньшим пылом, так как именно эта сторона оккультизма наряду с «искусством предсказания» интересовала почти исключительно большую часть его приверженцев, к которой необходимо естественно причислить всех тех, кто в меньшей или большей степени являлся спиритами. По мере того как этот последний элемент возрастал, все более и более ослабевала «научная» строгость, афишируемая вначале. Но, независимо от этого отклонения, экспериментальный и «феноменистский» характер оккультизма предрасположил его уже к тому, чтобы поддерживать со спиритизмом отношения, которые, не всегда будучи милыми и любезными, тем не менее оказывались компрометирующими. Мы возражаем здесь не против того, что оккультисты признали реальность феноменов, которую мы нисколько не оспариваем, и даже не против того, что они их специально изучали, и ниже мы вернемся к «психизму». Мы не согласны с тем, что они придали этим исследованиям чрезмерную важность, учитывая их претензии на более высокий интеллектуальный уровень, и в особенности то, что они полагали необходимым частично признать объяснение, предлагаемое спиритами этим феноменам, стремясь только сократить число случаев, к которым оно будто бы применимо.

«Оккультизм, – утверждает Папюс, – признает совершенно реальными все спиритические феномены. Однако он значительно ограничивает влияние духов на производство этих феноменов и приписывает их множеству других влияний, действующих в невидимом мире»¹. Само собой разумеется, что спириты энергично возражают против этого ограничения, не меньше чем против утверждения, «что человеческое существо разделяется на несколько сущностей после смерти, и что в контакт вступает не целое существо, но осколок существа, астральная скорлупа», и к тому же они добавляют, что вообще говоря «оккультная наука слишком трудна для понимания и слишком сложна для обычных читателей спиритических книг»², что точно не свидетельствует в пользу этих последних. Со своей стороны, заметим, что с тех пор как в некоторой степени оккультисты допускают «влияние духов» как причину происхождения феноменов, в их среде не очень-то заметен интерес к ограничению числа случаев, в которых это влияние проявляется, и категорий «духов», которых в действительности можно вызвать. Вот, что касательно этого последнего момента вдобавок утверждает Папюс: «Кажется бесспорным, что души умерших, которых при жизни любили, могут быть вызваны и могут являться в определенных условиях. Исходя из этого подлинного момента, экспериментаторы с буйным воображением не промедлили с утверждением, что души всех людей, умерших сейчас и в былые времена, способ-

¹ *Papus. Traité méthodique de Science occulte.* P. 347.

² *Ibid.* P. 344.

ны подвергнуться действию мысленной эвокации»¹. Есть что-то по-настоящему необычное в этой манере делать исключение для «душ умерших, которых при жизни любили», как если бы сентиментальные соображения были способны подчинить себе законы природы! Или эвокация «душ умерших» в духе спиритов возможна или же нет. В первом случае весьма произвольным является утверждение об определении границ для этой возможности и, вероятно, было бы нормальнее просто-напросто примкнуть к спиритизму. В любом случае, достаточно мало оснований в таких условиях ставить ему в упрек этот сентиментальный характер, которому он обязан, конечно, наибольшей долей своего успеха, и почти нет причин делать заявления этого рода: «Наука должна быть правдивой и чуждой сентиментальности, вот почему неприемлем для нее этот аргумент, заключающийся в том, что возможность общения с умершими нельзя обсуждать, потому что она составляет очень утешительную идею»². Это, впрочем, совершенно справедливо, но для того чтобы иметь право так сказать, необходимо самому быть чуждым всякой сентиментальности, чего в данном случае не засвидетельствовано. В этом отношении между спиритизмом и оккультизмом в сущности есть только разница в степени, и в этом последнем сентиментальные и псевдомистические тенденции только лишь усиливаются в ходе того стремительного упадка, на который мы уже указывали. Но с самого начала и не выходя за рамки темы об общении с умершими, эти тенденции уже в очень достаточной мере проявлялись во фразах наподобие следующей: «Когда заплаканная мать видит свою дочь, являющуюся к ней зримым образом, когда дочь, оставшаяся одна на земле, видит усопшего отца, пришедшего к ней и обещающего ей свою поддержку, есть двадцать пять шансов из ста, что эти феномены производятся “духами”, “я” умерших»³. Причина, по которой этим случаям здесь отдается предпочтение, кажется, заключается в следующем: «чтобы дух, чтобы сама сущность вступала в контакт, нужно, чтобы между вызываемым и вызывающим существовали какие-либо флюидические отношения». Стало быть, следует полагать, что чувство следует рассматривать как нечто «флюидическое». Разве у нас нет основания говорить о «перенесенном материализме»? Впрочем, все эти истории о «флюидах» происходят от гипнотизеров и спиритов: еще и здесь, в своей терминологии, как и в своих концепциях, оккультизм подвергся влиянию этих школ, которые его приверженцы пренебрежительно именуют «примитивными».

Представители оккультистов иногда отказывались от своей неприязненной позиции по отношению к спиритам, и авансы, которые они им делали в некоторых обстоятельствах, не могут не напомнить немного речь, произнесенную г-жой Анни Безант перед Спиритуалистическим альянсом Лондона в 1898 г., в которой она заявила, что два движения, «спиритуалистическое» и теософистское, имеют общий источник происхождения. Оккультисты даже

¹ Ibid. P. 331.

² Ibid. P. 324.

³ Ibid. P. 847.

пошли дальше в этом отношении, поскольку им случалось утверждать, что их теории не только родственны теориям спиритов (что является бесспорным), но они им в сущности тождественны. Папюс выразил это в своих словах в заключении доклада, представленного им на «Конгрессе спиритов и спиритуалистов» в 1889 г.: «Как легко заметить, теория спиритизма – это то же самое, что и теория оккультизма, только она носит менее обстоятельный характер. Следовательно, учение спиритизма обладает большим значением, поскольку оно доступно для восприятия намного большего количества людей. Учение оккультизма даже в теоретической форме из-за той же своей сложности предназначено для умов, приученных ко всем трудностям восприятия абстрактных концепций. Но в сущности одна и та же доктрина питает эти две великие школы»¹. Налицо некоторое преувеличение, и возможно мы могли бы назвать эту позицию «политической», не приписывая все же оккультистам намерений, сравнимых с намерениями г-жи Безант. Впрочем, спириты поостереглись и почти не отвечали на эти авансы, кажется, они скорее опасались, что их хотят принудить к попыткам слияния с другими движениями. Как бы то ни было, позволительно полагать, что «эkleктизм» французских оккультистов особенно обширен и совершенно несовместим с их претензией на обладание серьезной доктриной, опирающейся на достойную уважения традицию. Мы пойдем даже дальше и скажем, что всякая школа, имеющая что-либо общее со спиритизмом, теряет из-за этого всякое право представлять свои теории в качестве выражения подлинного эзотеризма.

Несмотря на все это, было бы самой большой ошибкой путать оккультизм и спиритизм. Если эту путаницу создают малосведущие люди, причиной тому служит, по правде говоря, не только их невежество, но отчасти, как мы только что видели, отсутствие осторожности у самих оккультистов. Однако, вообще говоря, между двумя движениями существует скорее нечто вроде антагонизма, проявляющегося более резко со стороны спиритов и более сдержанно со стороны оккультистов. К тому же, чтобы задеть убеждения и коснуться больных мест спиритов, было достаточно, что оккультисты акцентируют внимание на некоторых из их сумасбродств, что не мешает им самим при случае допускать подобные вещи. Можно понять теперь, почему, согласно нашему утверждению, чтобы быть спиритом, недостаточно только признавать возможность общения с умершими в более или менее исключительных случаях. Кроме того, спириты не за что не хотят слышать разговоров о других элементах, которые оккультисты включают в производство феноменов, и к теме которых мы вернемся, если не считать, что некоторые из них, чуть менее ограниченные и менее фанатичные, чем остальные, допускают, что иногда имеет место бессознательные действия медиума и присутствующих. Наконец, оккультизму присущ ряд теорий, не имеющих никаких соответствий в спиритизме. Каковой бы не была их реальная ценность, они свидетельствуют, по крайней мере, о том, что их интересы носят менее ограниченный характер, и в итоге оккультисты в некотором роде клеветали на самих себя, когда они с

¹ Ibid. P. 359–360.

большей или меньшей долей искренности делали вид, будто обсуждают эти две школы на равных основаниях. По правде говоря, для того чтобы превосходить спиритизм, любой доктрине нет нужды быть очень основательной или свидетельствовать об очень высоком интеллектуальном уровне.

Глава VI. Спиритизм и психизм

Мы уже прежде заявляли, что даже если мы полностью отрицаем все теории спиритизма, то не оспариваем этим реальности феноменов, на которых спириты основывают свои теории. Теперь нам следует дать более подробное объяснение. Мы хотели лишь сказать, что не собирается оспаривать а priori реальность ни одного феномена, раз этот феномен кажется нам возможным, и нам следует допустить возможность всего того, что не является по своей сущности абсурдным, то есть всего того, что не подразумевает противоречия. Другими словами, мы допускаем в принципе все то, что отвечает представлениям о признанной возможности в смысле, который является одновременно метафизическим, логическим и математическим. Теперь, если речь идет об осуществлении такой возможности в определенном и особом случае, необходимо, естественно, рассмотреть другие условия: сказать, что мы допускаем в принципе все феномены, о которых идет речь, совсем не означает, что мы допускаем без какого-либо исследования все примеры, о которых сообщают с более или менее серьезными обоснованиями. Но нам не следует подвергать их критике, это дело экспериментаторов, и с точки зрения, на которой мы находимся, это не имеет никакого значения. В самом деле, если определенный род явлений возможен, для нас не представляет интереса, истинно или ложно то или другое отдельное явление, относящееся к нему. Единственная вещь, могущая нас интересовать, это знать, каким образом явления этого порядка могут быть объяснены, и если у нас есть удовлетворяющее объяснение, всякая другая дискуссия кажется нам излишней. Для нас очевидно, что это не позиция ученого, собирающего факты для того, чтобы прийти к какому-либо убеждению и рассчитывающего лишь на результат своих наблюдений для выработки теории. Но наша точка зрения очень далека от этой, и к тому же мы не думаем, что одни лишь факты в самом деле могут послужить основой теории, так как они могут почти всегда быть равным образом объяснены при помощи нескольких разных теорий. Нам известно, что факты, о которых идет речь, возможны, потому что мы можем их связать с определенными известными нам принципами. И поскольку это объяснение не имеет ничего общего с теориями спиритов, у нас есть право заявить, что существование феноменов и их изучение являются вещами, совершенно независимыми от спиритизма. Тем более, нам известно, что такие феномены действительно существуют. К тому же мы располагаем в этом отношении свидетельствами, на которые спиритизм не мог оказать никакого влияния, потому что одни из них значительно предшествовали ему по времени, а другие происходили из кругов, куда он никогда не проникал, из стран, где само его название также неизвестно, как и его учение. В феноменах, как мы уже гово-

рили, нет ничего ни нового, ни свойственного исключительно спиритизму. А значит, у нас нет никаких оснований поставить под сомнение существование этих феноменов, и напротив, многое побуждает нас рассматривать их как реальные, но разумеется, речь идет при этом всегда об их существовании, рассматриваемом в общем. И к тому же для цели, которую мы себе здесь поставили, любые прочие соображения совершенно бесполезны.

Если мы полагаем необходимым принять эти меры предосторожности и сформулировать эти оговорки, то это потому, что, не говоря о рассказах, которые могли быть целиком выдуманы любителями глупых шуток или ради особой цели, имеют место бесчисленные случаи мошенничества, как это вынуждены признать сами спириты¹. Но мы очень далеки от того, чтобы на этом основании утверждать, будто все является лишь обманом. Мы тем более не понимаем, что люди, отрицающие реальность феноменов из предвзятого мнения, останавливаются, настолько, насколько они это делают, на установленных фактах мошенничества и полагают, что отыскали твердый аргумент в свою пользу. Мы тем менее это понимаем, что, как мы говорили об этом по другому случаю², любой обман всегда является лишь имитацией действительности. Эта имитация может быть, без сомнения, в той или иной степени искаженной, но все-таки невозможно представить себе имитацию того, что не существует, и это означало бы сделать слишком большую честь мошенникам – признать их способными осуществить нечто целиком новое, чего человеческое воображение не достигнет, впрочем, никогда. Кроме того, на спиритических сеансах имеют место случаи мошенничества нескольких категорий: самый простой случай, но не единственный, это случай профессионального медиума, который, когда он не в силах произвести настоящие феномены по той или иной причине, вынужден из соображений выгоды их имитировать. Именно поэтому любого оплачиваемого медиума следует держать под подозрением и следить за ним очень пристально. Даже за неимением выгоды, одно лишь тщеславие может также побудить медиумов к мошенничеству. Большинству медиумов, даже самым знаменитым, случалось быть застигнутыми на месте преступления. Это доказывает, конечно, не то что они не обладают весьма реальными способностями, но только то, что они не всегда в состоянии использовать их по желанию. Спириты, будучи часто импульсивны, не правы, бросаясь в таких случаях из одной крайности в другую и считая полным псевдомедиумом того, кого постигла подобная неудача, если только она не случалась более одного раза. Медиумы вовсе не святые, как хотелось бы заставить в это поверить некоторым фанатичным спиритам, окружающих их настоящим культом, но они являются больными людьми, что совсем другое дело, вопреки нелепым теориям некоторых современных психологов. Необходимо всегда принимать во внимание это ненормальное состояние, позволяющее объяснять случаи мошенничества другого рода: медиум, как и ис-

¹ Медиум Данглас Хоум, совсем не щадя своих коллег, взялся за обличение и объяснение большего числа случаев мошенничества (*Home D. D. Les Lumières et les Ombres du Spiritualisme*. P. 186–235).

² *Guénon R. Théosophisme: Histoire d'une Pseudo-Religion*. P. 50–52.

терик, испытывает непреодолимую потребность во лжи, даже без причины, что все гипнотизеры констатируют также у своих клиентов, и в подобном случае он несет очень небольшую ответственность, если даже вообще несет. Тем более, он в высшей степени способен не только к самовнушению, но и к тому, чтобы подвергаться внушению со стороны своего окружения и совершать, как следствие, неосознанные поступки: достаточно, что от него ждут производства определенного феномена, для того чтобы он был вынужден его автоматически имитировать¹. Таким образом, имеются случаи мошенничества, являющиеся лишь полусознательными, и другие, которые совершенно неосознаваемы, когда медиум часто засвидетельствует наличие умения, от обладания которым он весьма далек в своем обычном состоянии. Все это относится к области патопсихологии, которая, впрочем, никогда не изучалась так, как следовало бы. Многие люди не догадываются, что даже в этой области имитации есть тема исследований, которая была бы вовсе не лишена интереса. Мы оставим теперь в стороне эту тему мошенничества, но не обойдется без выражения сожаления, что обычные концепции психологов и их методы исследования столь узко ограничены, что упомянутые только что нами вещи ускользают от них почти полностью, и что даже когда они хотят ими заниматься, то в этой области почти ничего не понимают.

Мы не одиноки в мысли, что изучение феноменов может быть предпринято совершенно независимым образом от спиритических теорий. Таково также мнение тех, кого называют «психистами», и которые являются или хотя бы являются в общем экспериментаторами, чуждыми предвзятых представлений (мы говорим «в общем», потому что здесь также следовало бы провести несколько различий), и которые даже воздерживаются часто от формулировки какой-либо теории. Мы оставим термины «психизм» и «психические феномены», поскольку они чаще всего используются, и также потому, что мы не имеем ничего лучшего в своем распоряжении. Но здесь нельзя не дать повод для некоторой критики: таким образом, если подходить со всей строгостью, «психический» и «психологический» должны бы являться полными синонимами, однако их понимают не таким образом. Феномены, именуемые «психическими», находятся целиком вне сферы классической психологии, и если даже предполагается, что они могут иметь с ней какие-нибудь связи, эти связи в любом случае крайне далекие. Впрочем, по нашему мнению, экспериментаторы обманывают себя, когда полагают, будто в силах втиснуть все эти явления без разбора в то, что принято называть «психофизиологией». Правда в том, что здесь налицо явления многих видов, которые не могут быть сведены к одному-единственному объяснению. Но большинство ученых не настолько чужды предвзятости, как они себе воображают, и прежде всего, когда речь идет о «специалистах», которым присуща невольная тенденция сводить все к тому, что является предметом их обыкновенных исследований. Это

¹ Мы напомним также случай псевдомедиумов, которые, сознательно или нет и, вероятно, по крайней мере под частичным влиянием внушения, кажется, являлись орудиями достаточно таинственной деятельности. По этому поводу мы отошлем к тому, что мы говорили о манифестациях мнимого «Джона Кинга», описывая происхождение теософизма.

означает, что выводы «психистов», когда они их представляют, следует принимать лишь при условии проверки. Предубеждения могут оказать влияние даже на наблюдения. Занимающиеся экспериментальной наукой обладают обычно достаточно своеобразными представлениями о том, что возможно и что нет, и самым искренним образом образом они вынуждают факты согласовываться с этими представлениями. С другой стороны, они сами, будучи самыми яркими противниками спиритических теорий, могут, тем не менее, без своего ведома и не по своей воле подвергаться некоторому влиянию спиритизма. Как бы то ни было, несомненно, что феномены, о которых идет речь, могут составлять предмет экспериментальной науки, как и другие. Да, эти феномены отличаются от остальных, без сомнения, но они принадлежат к той же области, не представляя в итоге ни большей и ни меньшей важности и ни большего и ни меньшего интереса. Нам совершенно непонятно, отчего есть люди, которым нравится называть эти феномены «трансцендентными» или «трансцендентальными», что немного смешно¹. Это последнее замечание вызывает другое: дело в том, что термин «психизм», несмотря на его неудобства, в любом случае гораздо предпочтительнее по сравнению с термином «метапсихика», изобретенным д-ром Шарлем Рише и принятым впоследствии д-ром Гюставом Желе² и некоторыми другими. «Метапсихика», очевидно, является калькой с «метафизики», что не оправдывает никакая аналогия³. Какого бы мнения ни придерживались о природе и причине обсуждаемых феноменов, их можно рассматривать как «психические», тем более, что это слово, в конце концов, стало иметь для современных людей очень неопределенный смысл, а не как то, что находится «за пределами психического»: некоторые, возможно, находятся даже скорее по эту сторону. Кроме того, изучение не важно каких феноменов составляет часть «физики» в очень общем смысле, в котором ее понимали древние, т. е. знаний о природе, и это изучение происходит без всякой связи с метафизикой, т. е. того, что находится «по ту сторону природы», и в силу этого же по ту сторону любого возможного опыта. Не существует ничего, что может быть сопоставлено с метафизикой, поэтому все те, которым известно, чем она по-настоящему является, могут лишь активно протестовать против подобных отождествлений. Правда, в наши дни ни ученые, ни даже философы, кажется, не имеют о ней ни малей-

¹ Существует даже «Общество исследований трансцендентальной фотографии», основанное Эммануэлем Воше и возглавляемое д-ром Фово де Курмеля. Общество имеет своей целью «поощрение и вознаграждение фотографирования существ и излучений пространства». Любопытно видеть, до какой степени может быть искажено обычное значение некоторых слов. – *Прим. авт.* (Позднее рерихианцы и другие неоспиритуалисты совершенно безосновательно стали связывать «фотографирование ауры» с эффектом Кирлиана. – *Прим. пер.*).

² Гюстав Желе (Geley Gustave; 1868–1924) – французский врач, исследователь психики, первый директор Международного метапсихического института (Париж). – *Прим. пер.*

³ Совершенно недавно д-р Рише, представляя свой «Трактат о метафизике» в Академии наук, заявил буквально следующее: «Подобно тому, как Аристотель над физикой ввел метафизику, над психикой я помещаю метапсихику». Нельзя ли вести себя скромнее?

шего представления.

Мы только что сказали, что существует много видов психических феноменов, и сразу добавим в этом отношении, что сфера психизма, как нам кажется, может быть расширена за счет многих других феноменов, чем феномены спиритизма. Правда, что спириты очень всеядны: они стараются использовать в интересах своих идей множество явлений, которые должны бы оставаться им совершенно чужды, поскольку они не являются следствием их практики и не имеют никакого прямого или косвенного отношения к их теориям, ибо невозможно связать эти явления с «духами умерших». Не говоря о «мистических феноменах» в собственном, теологическом смысле этого выражения, которые к тому же целиком ускользают от внимания обычных ученых, мы упомянем только о явлениях вроде тех, которые объединяют под названием «телепатия», что бесспорно выступают последствием действий живущих в настоящее время существ¹. Немыслимые претензии спиритов на присвоение самых разнообразных вещей приводят к тому, что они способствуют созданию и поддержанию в общественном мнении достойной сожаления путаницы: нам неоднократно представлялся случай констатировать, что есть люди, которые доходят до того, что смешивают спиритизм с магнетизмом и даже с гипнотизмом. Это, возможно, не происходило бы так часто, если бы спириты не вмешивались в случаи, которые их никак не касаются.

По правде говоря, среди феноменов, происходящих на спиритических сеансах, есть действительно относящиеся к области магнетизма или гипнотизма, когда медиум ведет себя лишь как обычная сомнамбула. А именно, мы намекаем на феномен, называемый спиритами «инкарнацией» и являющийся, в сущности, ничем иным, как случаем «ненормальных состояний», которые именуется неподходящим термином «множественные личности». Подобное часто имеет место также у больных и у подвергаемых гипнозу, но естественно, спириты дают совершенно иную интерпретацию. Внушение играет равным образом большую роль во всем этом, и все, что относится к внушению и передаче мыслей, связано, очевидно, с гипнотизмом или с магнетизмом (мы не останавливаемся на различии, которое можно обоснованно проводить между этими двумя вещами. Это различие достаточно трудно уточнить, и оно не имеет здесь значения). Но раз к этой сфере отнесли какой бы то ни было феномен, спиритизма это более совершенно не касается. Напротив, мы не видим никакого неудобства в том, чтобы связывать такие феномены с психизмом, границы которого являются очень неопределенными и нечеткими. Возможно, современные экспериментаторы не возражают против того, чтобы заниматься в рамках одной науки вещами, могущими быть предметом нескольких различных наук для тех, кто изучает их иным образом и кто, не побоимся

¹ Большое количество этих фактов были собраны Гурнеем, Майерсом и Подмором, членами лондонского Общества психических исследований, в труде, озаглавленном «Phantasms of the Living». Существует французский перевод этого труда, но переводчик счел должным дать ему такое причудливое название: «Телепатические галлюцинации», что совершенно не соответствует намерению авторов, потому что речь идет о реальных феноменах, и что примечательным образом выдает уозсть взглядов официальной науки.

сказать об этом открыто, знает лучше, о чем в действительности идет речь.

Это приводит нас к тому, чтобы немного поговорить о трудностях, с которыми сталкивается психизм: если ученым не удастся в этой сфере добиться несомненных и удовлетворительных результатов, это не только потому, что они имеют дело с малоизвестными им силами, но прежде всего потому что эти силы не действуют таким же образом, как те, которыми они привыкли заниматься, и почти не подчиняются методам наблюдения, успешно используемым для этих последних¹. В самом деле, ученые не могут похвастаться уверенным знанием подлинной природы электричества, например, однако это не препятствует им изучать его с своей «феноменистской» точки зрения и особенно использовать его на практике. Итак, в нашем случае необходимо нечто другое, чем это невежество, которому экспериментаторы достаточно легко уступают. Важно заметить, что сфера компетенции ученого «специалиста» очень ограничена. Помимо его привычной области, он не может утверждать что-либо с большей степенью авторитета, чем первый встречный, и каковой бы ни была его ценность, у него не будет другого преимущества, чем то, которое может ему дать некоторая точность в наблюдениях, хотя это преимущество лишь несовершенным образом компенсирует определенные профессиональные искажения. Именно поэтому психические опыты Крукса², если взять один из самых известных примеров, на наш взгляд, вовсе не обладают исключительной важностью, которую многие полагают необходимым им приписывать. Мы весьма охотно признаем компетентность Крукса в областях химии и физики, но не видим никакого основания распространять ее на совершенно иную область. Даже самые серьезные научные звания не страхуют экспериментаторов от достаточно обычных неприятных случаев, как, например, просто-напросто позволить себя обмануть медиуму: возможно, это и произошло с Круксом. Наверняка это же случилось с д-ром Рише, и чересчур известные истории о вилле Кармен в Алжире³ делают достаточно мало чести проницательности этого последнего. Впрочем, этому есть оправдание, так как эти вещи вполне способны сбить с толку физика или физиолога, даже психо-

¹ Заметим, что Е. И. Рерих причину кризиса парапсихологии видела в том, что к опытам их устроители, не обладая чистотой намерений («Надземное», 363. Надземное. В 3-х т. Самара: Агни, 2000. Т. 2. С. 130), привлекают, как правило, «малообразованных медиумов», в то время как нужно подбирать людей, обладающих высоким духовным «синтезом» (Рерих Е. И. Письма. Т. 1. 1929–1938. Минск: Белорусский фонд Рерихов; ПРАМЕБ, 1992. С. 315. Письмо от 12 декабря 1934 г.). При этом она ссылалась на мнение Дж. Райна, что медиумы являются далеко не лучшими телепатами (Рерих Е. И. Письма. Т. 2. 1929–1938. Минск: Белорусский фонд Рерихов; ПРАМЕБ, 1992. С. 109. Письмо от 7 февраля 1936 г.). – *Прим. пер.*

² Уильям Крукс (William Crookes; 1832–1919) – английский химик и физик, президент Лондонского Королевского общества (1913–1915). Увлекался изучением спиритизма и паранормальных явлений, сам считал себя спиритом. – *Прим. пер.*

³ На вилле Кармен в Алжире медиум Ева Бери (1886–1922) провела ряд спиритических сеансов с материализацией духа индийского брахмана, на которых присутствовал Шарль Рише. Как выяснилось впоследствии, эта материализация была мистификацией, а роль «материализованного духа» играл местный житель. – *Прим. пер.*

лога и из-за неприятного последствия специализации нет никого более наивного и более лишенного всякого средства защиты, чем некоторые ученые, после того как они покидают привычную им сферу: мы не знаем лучшего примера в этом отношении, чем пример вымышленной коллекции автографов, которую знаменитый фальсификатор Врэн-Люка заставил принять за настоящие математика Мишеля Шаля¹; ни один психист не достиг еще подобной степени сумасбродной наивности².

Однако, не только сталкиваясь с мошенничеством, экспериментаторы оказываются безоружными вследствие незнания специфической психологии медиумов и других лиц, к которым они обращаются; их поджидают еще и многие другие опасности. Вначале, что касается манеры проведения опытов, столь отличных от тех, к которым они привыкли, эти ученые оказываются иногда в самом большом затруднении, хотя они не желают это ни признавать, ни, возможно, признаваться самим себе. Таким образом, они не понимают, что имеются явления, которые нельзя воспроизвести по собственному усмотрению, и что эти явления, однако, столь же реальны, как и другие. Ученые также считают себя вправе устанавливать произвольные или невозможные условия, словно требуя производства при полном освещении феноменов, для которых темнота может быть необходимой. Они смеялись бы, конечно, и с полным правом, над невеждой, который в области физико-химических наук демонстрировал бы такое же полное непризнание всех законов и хотел бы, тем не менее, во что бы то ни стало вести какие-либо наблюдения. Затем, с более теоретической точки зрения, эти же самые ученые склонны к игнорированию границ опытного исследования и к требованию от него того, что оно не в состоянии дать. Поскольку ученые поглощены исключительно экспериментами, они охотно воображают, что это единственный источник всякого возможного знания. Впрочем, специалист менее расположен, чем кто-либо, определить границы, за пределами которых привычные для него методы теряют ценность. Наконец, вот то, что, возможно, является самым серьезным: всегда крайне неблагоприятно, как мы говорили, вводить в игру силы, о которых ничего не знаешь. Между тем в этом отношении самые «научные» психисты не обладают особыми преимуществами над обычными спиритами. Есть вещи, которых нельзя безнаказанно касаться, когда отсутствует необходимое теоретическое направление, чтобы быть уверенным, что никогда не заблудишься. Мы никогда не перестанем это повторять, тем более что в области, о которой идет речь, такое блуждание является одним из самых обычных

¹ Дени Врэн-Люка (Denis Vrain-Lucas; 1818–1881) – французский фальсификатор. Прославился тем, что за 8 лет сумел в одиночку создать 27 тысяч подложных писем, приписав их великим людям прошлого. Весь этот огромный корпус был приобретен математиком и коллекционером старинных рукописей Мишелем Шалем за сумму в 140 тысяч франков. – *Прим. пер.*

² Анри Пуанкаре, более благоразумный, чем многие другие, или в большей степени сознающий недостаточность своей подготовки, отказался от попытки провести опыт с Эвсапией Паладино, будучи заранее чересчур уверен, как он писал, что «его обманут» (статья г-на Филиппа Пагу в: *Entretiens Idealistes*. 1914, juin. P. 387).

и самых губительных последствий действия сил, над которыми проводится эксперименты. Число людей, теряющих на этой почве рассудок, подтверждает это как нельзя лучше. Между тем обычная наука совершенно не способна предоставить хоть какой-нибудь теоретический ориентир. Нередко можно увидеть психистов, которые, не дойдя до того, чтобы говорить вздор в собственном смысле слова, блуждают, однако, плачевным образом: мы понимаем в этом случае всех тех, кто, начав с чисто «научных» намерений, в конце концов полностью и открыто порвали со спиритизмом. Мы скажем даже больше: уже неприятно, что обязанные обладать способностью к размышлению люди допускают то, что гипотеза спиритов может быть верной. Однако имеются ученые (мы могли бы даже сказать, что почти все ученые), которые не видят, отчего ее нельзя допускать и, которые, даже отбрасывая ее «a priori», словно опасаются отсутствия беспристрастности, которой они связаны. Они не верят в нее, разумеется, но все-таки не отвергают ее совершенным образом и держатся только настороже, занимая позицию чистого и простого сомнения, одинаково далекого как от отрицания, так и от подтверждения. К несчастью, имеются большие шансы, чтобы начинающий психические исследования с таким расположением духа не останется на этой позиции, и что он незаметно встанет скорее на сторону спиритов, нежели чем на противоположную. Вначале его образ мышления уже имеет, по крайней мере, одну точку соприкосновения с образом мышления спиритов: и здесь, и там царит «феноменизм» (мы не берем это слово в том смысле, в котором оно прилагается к философской теории, но обозначаем им просто нечто вроде чрезмерного пристрастия к феномену, которое лежит в основе «научного» духа). Кроме того, присутствует влияние самой спиритической среды, с которой психист неизбежно вступает в контакт, по крайней мере, косвенно, хотя бы посредством медиумов, с которыми он будет работать, а эта среда представляет собой страшный центр коллективного и взаимного внушения. Экспериментатор бесспорно воздействует на медиума, что к тому же искажает результаты, как только он обнаруживает малейшую предвзятую мысль, какой бы туманной она ни была. Но без сомнения, экспериментатор, в свою очередь, сам может находиться под влиянием медиума. То было бы еще ничего, если бы здесь имелся только медиум, но здесь также присутствуют все влияния, которые он приносит с собой и о которых самое малое, что можно сказать, что они являются крайне вредными. В этих условиях психист оказывается во власти какого-либо случая, чаще всего совершенно сентиментального уровня: Ломброзо¹ Эвсапия Палладино² показала призрак его матери, сэр Оливер Лодж получает «сооб-

¹ Чезаре Ломброзо (Cesare Lombroso; 1835–1909) – итальянский тюремный врач-психиатр, родоначальник антропологического направления в криминологии и уголовном праве, основной мыслью которого стала идея о врожденных преступных наклонностях. – *Прим. пер.*

² Эвсапия Палладино (Eusapia Palladino, настоящее имя – Eusapia Raphael Delgaiz, 1854–1918) – медиум эпохи расцвета спиритуализма из Неаполя (Италия). Неоднократно уличалась в мошенничестве. – *Прим. пер.*

щения» от сына, убитого на войне¹, и больше ничего не нужно, чтобы привести к «обращению» в спиритизм. Эти случаи, возможно, еще более часты, чем думают, так как, несомненно, имеются ученые, которые, опасаясь вступить в конфликт со своим прошлым, не осмелились бы признать свою «эволюцию» и откровенно назвать себя спиритами или хотя бы просто проявить в отношении спиритизма слишком подчеркнутую симпатию. Есть даже и такие, которые не любят, чтобы знали об их занятиях психическими исследованиями, как если бы это дискредитировало их в глазах коллег и общественности, слишком привычных к тому, чтобы отождествлять эти вещи со спиритизмом. Именно таким образом г-жа Кюри² и г-н д'Арсонваль, например, скрывали на протяжении долгого времени, что они ставили опыты этого рода. Интересно процитировать по этому поводу несколько строк из статьи, которую «Revue Scientifique» посвятил когда-то книге д-ра Жибье, о которой мы уже говорили: «Г-н Жибье высказывает пожелания основать общество для изучения этой новой отрасли психологической физиологии. Кажется, он полагает, что у нас он единственный, если не первый, среди компетентных ученых, кто интересуется этим вопросом. Пусть г-н Жибье успокоится и будет доволен. Определенное число очень компетентных исследователей, в том числе тех, которые занимались этим изначально и привнесли некоторый порядок в хаос сверхъестественного (sic), исследуют этот вопрос и продолжают свою деятельность <...> не вынося ее на публику»³. По-настоящему удивительно, что сходную позицию занимают люди, обычно столь любящие публичность и заявляющие беспрерывно, что все то, чем они занимаются, может и должно быть разглашено настолько широко, насколько это возможно. Добавим, что редактором «Revue Scientifique» в этот период был д-р Рише; он-то, по крайней мере, если не другие, все-таки не удержится в рамках этой благоразумной сдержанности. Есть еще и другое замечание, которое полезно сделать: дело в том, что некоторые психисты, которых нельзя заподозрить в приверженности спиритизму, имеют странные точки соприкосновения с «неоспиритуализмом» вообще или с той или с иной из его школ. В особенности теософисты хвастались, что они привлекли многих из них в свои ряды. Один из их печатных органов когда-то утверждал, что «всех занимавшихся спиритизмом ученых, которых цитируют как классиков, это совершенно не привело к вере в спиритизм (за исключением одного или двух), что почти все они дали истолкова-

¹ Сэр Оливер Джозеф Лодж (Sir Oliver Joseph Lodge; 1851–1940) – английский физик и изобретатель, один из изобретателей радио. Лодж известен также по его исследованиям жизни после смерти. Он начал изучать психические феномены (в основном, телепатию) в конце 1880-х гг. С 1901 по 1903 гг. был президентом Общества психических исследований. Написал книгу «Раймонд, или жизнь и смерть» о спиритических контактах со своим сыном Раймондом Лоджем после того, как тот в 1915 г. в 25-летнем возрасте погиб на фронте во Фландрии. – *Прим. пер.*

² Имеется в виду Мария Склодовская-Кюри (Marie Curie; 1867–1934) – польский ученый-экспериментатор (физик, химик), педагог, общественный деятель. Активно интересовалась спиритизмом, несмотря на то, что поначалу принимала его за шарлатанство. – *Прим. пер.*

³ Revue Scientifique. 1886, 13 novembre. P. 631–632.

ние, сходные с истолкованием теософов, и что самые знаменитые из них являются членами Теософского общества»¹. Несомненно, что спириты слишком легко берут на себя многое, как вместе с ними все те, кто в разной степени замешан в этих исследованиях, хотя и не являются их открытыми противниками. Теософисты, со своей стороны, возможно слишком поспешно придают значение приему в Общество некоторых людей, которые не задерживаются там. Им, однако, следовало помнить в таком случае пример Майерса² и различных других членов Общества психических исследований Лондона, а также пример д-ра Рише, лишь мимоходом заглянувшего в их организацию и во Франции оказавшегося не в числе последних, кто откликнулся на разоблачение мошенничеств Блаватской со стороны вышеупомянутого Общества психических исследований³. Как бы то ни было, только что процитированная нами фраза, возможно, содержала намек на г-на Фламариона, который тем не менее все же был ближе к спиритизму, чем к любой другой концепции. Определенно она содержала намек и на Уильяма Крукса, в действительности вступившего в Теософское общество в 1883 г. и даже состоявшего членом Руководящего совета Лондонской ложи. Что касается д-ра Рише, его роль в пацифистском движении показывает, что он все же вполне сохранил нечто общее с «неоспиритуалистами», у которых гуманистические тенденции имеют не менее яркое проявление. Для тех, кто хорошо знаком с этими движениями, совпадения, такие как это, представляют знак намного более явный и специфичный, чем другие склонны были бы полагать. В том же плане мы уже указывали на антикатолические тенденции некоторых психистов, таких как д-р Жибье. В том, что касается его, мы бы могли даже говорить в более общем плане об антирелигиозных тенденциях, по крайней мере, если только речь не идет о «светской религии», следуя выражению, дорогому для Шарля Фовети, одного из первых апостолов французского спиритизма. Вот несколько строк, взятых нами из его заключения и представляющих собой достаточный при-

¹ Le Lotus. 1887, octobre.

² Фредерик У. Майерс (Frederick W. H. Myers; 1843–1901) – британский поэт, эссеист, филолог; автор философских доктрин; активист первой волны спиритизма и один из основателей Общества психических исследований (ОПИ). Книга Майерса «Человеческая личность и ее жизнь после смерти тела» (англ. Human Personality and Its Survival of Bodily Death), опубликованная в 1903 г. (через два года после его смерти) считается классикой спиритической литературы. – Прим. пер.

³ В письме, которое мы процитировали в другом месте (*Guénon R. Théosophisme: Histoire d'une Pseudo-Religion*. P. 74), д-р Рише утверждает, что он знал г-жу Блаватскую через г-жу де Баро. Эта же самая личность играла определенную роль в окружении д-ра Жибье, как видно из этой заметки, идущей вслед за хвалой в адрес «великого и добросовестного ученого» Бюрнуфа: «Мы должны также особо упомянуть важную деятельность г-на Луи Леблуа из Страсбурга, знакомству с которым мы обязаны даме великих достоинств, г-же Каролин де Баро, матери одного из наших бывших учеников, а ныне нашего друга, д-ра Эмиля де Баро» (*Gibier P. Le Spiritisme ou Fakirisme occidental: étude historique, critique et expérimentale*. P. 110). Работа Леблуа «Библия и религиозные наставники человечества» («Les Bibles et les Initiateurs religieux de l'humanité») способствовала наряду с книгами Жаколио внушению д-ру Жибье ложных представлений, которые он высказывал об Индии и ее учениях, и на которые мы прежде указывали.

мер его пафосных речей: «мы имеем веру в Науку, и мы верим твердо, что она навсегда избавит человечество от паразитизма всех разновидностей брахманов (автор имеет в виду священников), и что религия или, скорее, мораль, ставшая научной, однажды будет представлена особой секцией в академиях наук будущего»¹. Мы не хотели бы останавливаться на подобных глупостях, которые, к несчастью, вовсе не безобидны. Следовало бы, однако, предпринять любопытное исследование образа мышления людей, призывающих таким образом «Науку» по любому поводу и намеревающихся примешивать ее к тому, что более всего чуждо ее сфере. Налицо еще одна из форм, которые интеллектуальная неуравновешенность охотно принимает у наших современников и которые, возможно, менее отдалены друг от друга, чем кажется. Разве не существует «сциентистский мистицизм» и даже «материалистический мистицизм», являющиеся, подобно «неоспиритуалистическим» заблуждениям, несомненным извращением религиозного чувства?²

Все то, что мы говорили об ученых, мы также можем сказать о философах, занимающихся подобным образом психизмом. Они гораздо малочисленнее, но все-таки имеются. В другом месте³ у нас была возможность упомянуть между прочим случай Уильяма Джеймса⁴, к концу своей жизни проявившего резко выраженные тенденции в сторону спиритизма. На этом необходимо остановиться, тем более что некоторые нашли «немного грубым» то, что мы назвали этого философа спиритом и особенно «бессознательным сатанистом». На эту тему мы сразу предупредим наших возможных оппонентов, с какой бы стороны они не выступали, что мы оставляем про запас много гораздо более «грубых» вещей, что не мешает им быть суровой правдой. К тому же, если бы оппонентам было известно, что мы думаем про огромное большинство современных философов, обожатели тех, кого принято называть «великими людьми», без сомнения пришли бы в ужас. Касательно того, что мы называем «бессознательным сатанизмом», мы дадим объяснение в другой части, но что касается спиритизма Уильяма Джеймса, то следовало бы заметить, что речь идет лишь о последнем периоде (мы бы сказали «итоге» его жизни, так как взгляды этого философа были подвержены сильным изменениям). Между тем известен факт: Уильям Джеймс обещал сделать после своей смерти все, что будет в его силах, чтобы установить контакт со своими друзьями и с другими экспериментаторами. Это обещание, сделанное, конечно, «в интересах науки», тем не менее подтверждает, что он допускал воз-

¹ *Gibier P.* Op. cit. P. 383.

² Изобретенная Огюстом Контом «религия человечества» является одним из примеров, иллюстрирующих наилучшим образом то, что мы хотим здесь сказать. Но искажение может вполне существовать, не доходя до таких сумасбродств.

³ *Guénon R.* *Théosophisme: Histoire d'une Pseudo-Religion.* P. 35, 130.

⁴ Джеймс Уильям (William James; 1842–1910) – американский философ и психолог, один из основателей и ведущий представитель прагматизма и функционализма. Согласно Джеймсу, религиозное переживание подобно всякому другому опыту, а религиозная вера, поскольку ее можно считать полезной, прагматически оправдана. Р. Генон подвергал взгляды Джеймса резкой критике, см.: *Генон Р.* Царство количества и знамения времени. С. 226–233. – *Прим. пер.*

возможность того, что гипотеза спиритов может быть верной¹, а это серьезно для философа (или это было бы серьезно, если философия была бы тем, чем она хочет быть), и у нас есть основания предполагать, что он зашел еще дальше в этом смысле. Впрочем, само собой разумеется, множество американских медиумов записало «послания» от него. Эта история побуждает нас вспомнить случай с другим не менее известным американцем, изобретателем Эдисоном², который недавно утверждал, что открыл средство общения с умершими³. Нам неизвестно, что из этого вышло, так как об этом умолчали, но мы все-таки были вполне спокойны за результаты. Этот эпизод поучителен в том, что показывает еще, что ученые с самым неоспоримым авторитетом и те, которых можно было бы считать за самых «позитивистских», совершенно не застрахованы от спиритической заразы. Но вернемся к философам: помимо Уильяма Джеймса, мы называли г-на Бергсона. Касательно него, мы ограничимся воспроизведением уже процитированной нами фразы, потому что она достаточно значима сама по себе: «Это было чем-то, это было даже больше, чем возможность установить на основе опыта вероятность продолжения существования души в час X»⁴.

Это утверждение является, по крайней мере, тревожным знаком, и оно свидетельствует нам, что его автор, уже столь близкий «неоспиритуалистическим» идеям во многих отношениях, по-настоящему встал на весьма опасный путь. Мы сожалеем больше всего о тех, которые, выражая ему свое доверие, рискуют быть увлечены на этот путь вслед за ним. Очевидно, для того чтобы предохранить от вздора худшего толка, философия годится не более, чем наука, потому что она даже не способна, мы не скажем подтвердить (нам хорошо известно, что это означало бы слишком много от нее требовать), но хотя бы побудить к пониманию или просто предчувствию, сколь бы смутным оно не было, что гипотеза спиритов не имеет под собой никаких оснований.

Мы могли бы привести еще немало других примеров, до какой степени психисты, которым присущи «неоспиритуалистические» тенденции, кажутся наиболее многочисленными, даже оставляя в стороне тех, которых можно в той или иной степени заподозрить в спиритизме. Во Франции прежде всего оккультизм, в смысле, в котором мы его понимали в предыдущей главе, оказал сильное влияние на большинство из них. Таким образом, теории д-ра Грассе, хоть он и католик, не обходятся без того, чтобы продемонстрировать

¹ Этой позиции также придерживается французский университетский философ г-н Эмиль Буарак (Boigac), который в докладе «Научное исследование спиритизма», представленном на 1911 г., заявил, что гипотеза спиритов представляет «одно из возможных философских объяснений психических фактов» и ее нельзя отвергать «a priori» как «антинаучную». Возможно, она не является ни антинаучной, ни антифилософской, но она несомненно антиметафизична, что намного более серьезно и важно.

² Томас Альва Эдисон (Thomas Alva Edison; 1847–1931) – всемирно известный американский изобретатель и предприниматель. Увлекался спиритизмом. – *Прим. пер.*

³ Уже достаточно давно два голландских спирита, г-да Заальберг ван Зельст и Матла, сконструировали «динамистогрaф», или «аппарат, предназначенный для общения с потусторонним миром без медиума» (Le Mond Spirituel, 1912, mars).

⁴ Bergson H. L'Énergie Spirituelle. Essais et conférences. Paris: Alcan, 1919.

определенную связь с теориями оккультистов. Теории д-ра Дюрана де Гро, д-ра Дюпо, д-ра Барадюка, полковника де Роша, еще в большей степени близки к ним. Мы приводим здесь несколько имен, выбранных почти наудачу. Что же касается того, чтобы представить подтверждающие тексты, это было бы не очень трудно, но мы не можем помыслить о том, чтобы сделать это здесь, поскольку это бы слишком увело нас от нашей темы. Итак, мы ограничимся несколькими упомянутыми констатациями и спросим, объясняется ли это в достаточной мере фактом, что психизм представляет мало изученную и не имеющую четкого определения сферу. И не является ли это именно потому, что известно слишком много совпадающих случаев, представляющих собой неизбежный результат рискованных исследований в этой сфере, более опасной, чем какая-либо другая, предпринятая людьми, не знающими самых элементарных мер предосторожности, которые следует предпринять, приступая к данным исследованиям. В завершение добавим следующее: по правде говоря, психизм совершенно независим не только от спиритизма, но также от любого вида «неоспиритуализма», и даже, если он желает быть чисто экспериментальным, то может выступать независимым от любой теории. На деле психисты чаще всего являются одновременно в той или иной степени сознательными и явными «неоспиритуалистами». Такое положение дел тем более достойно сожаления, что оно по сути своей дискредитирует эти исследования в глазах серьезных и умных людей, и в конце концов полностью освободит это поле для шарлатанов и психопатов.

ЛИТЕРАТУРА

Книги, упоминаемые в тексте Р. Генона

- Bergson H.* L'Énergie Spirituelle. Essais et conférences. Paris: Alcan, 1919.
Gibier P. Le Spiritisme ou Fakirisme occidental: étude historique, critique et expérimentale. Paris: O. Doin, 1897.
Guénon R. Théosophisme: Histoire d'une Pseudo-Religion. Paris, 1921.
Home D. D. Les Lumières et les Ombres du Spiritualisme.
Leblois L. Les Bibles et les Initiateurs religieux de l'humanité. Paris: Fischbacher, 1884.
Nus E. À la recherche des destinées. Paris: E. Flammarion, 1891.
Papus. L'état de trouble et l'évolution posthume de l'être humain. Paris: Chamuel, 1894.
Papus. Traité méthodique de Science occulte. Paris: G. Carré, 1891.

Периодические издания, упоминаемые в тексте Р. Генона

- Entretiens Idealistes.
Le Lotus.
Le Mond Spirituel
Revue Scientifique.

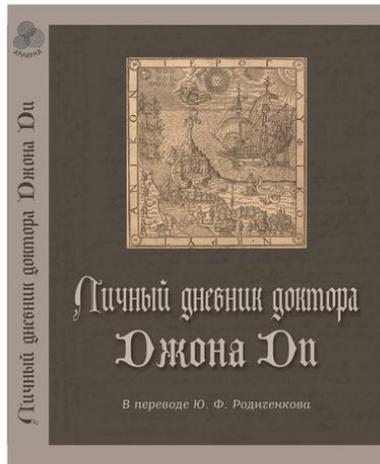
РЕЦЕНЗИИ

О. Ю. Юдина
v¹

Рецензия на книгу: Личный дневник доктора Джона Ди / Пер. Ю. Ф. Родиченкова. – СПб.: РХГА, 2020. – (Серия «Ариадна». Научные исследования эзотеризма и мистицизма. Вып. 4).

Аннотация. До издания этой книги перевод «Личного дневника» Джона Ди на русском языке отсутствовал. За основу взят текст, изданный Кемденовским обществом: *Dee J. The Private Diary of Dr. John Dee / Ed. by J. O. Halliwell. London: John Bowyer Nichols and Son, 1842.* Этот дневник не имеет отношения к енохианским дневникам Джона Ди, изданным под редакцией Мерика Казобона. Джон Ди имел в своей домашней библиотеке «Оккультную философию» Агриппы Неттесгеймского и хорошо знал этот источник (эти источники – точнее). Возможно, принцип деления Вселенной на три уровня мира самой важной работы Агриппы Джон Ди использовал при составлении записей, составивших впоследствии его личный дневник.

Ключевые слова: Агриппа Неттесгеймский, П. Акرويد, алхимия, «Ангел западного окна», астрология, «Иероглифическая монада», «Личный дневник доктора Джона Ди», Г. Майринк, «Оккультная философия», Ю. Ф. Родиченков.



Издан отсутствовавший до сих пор на русском языке перевод «Личного дневника доктора Джона Ди», 1527–1608/09 (*The Private Diary of Dr. John Dee*)². Перевод выполнен к. филос. н. Ю. Ф. Родиченковым, хорошо известным заинтересованному читателю по книге «Двадцать веков алхимии от псевдо-Демокрита до наших дней»³.

Существенным в отношении этого дневника является обозначенное в аннотации к переводу замечание о том, что «Личный дневник доктора Джона Ди» не имеет отношения к енохианским дневникам Джона Ди, изданным под редакцией Мерика Казобона. По мнению Фрэнсис Йейтс, из предисловия Казобона к дневникам возникает ощущение, что его целью при издании той книги «была умышленная дискредитация самого Ди и косвенно всех энтузиастов его собственного времени»⁴.

Фигура Джона Ди интригующая, легендарная, о нем написаны много-

¹ В. А. Т., с благодарностью.

² Личный дневник доктора Джона Ди / Пер. с англ. Ю. Ф. Родиченкова. СПб.: РХГА, 2020.

³ Родиченков Ю. Ф. Двадцать веков алхимии от псевдо-Демокрита до наших дней. СПб, 2019.

⁴ Йейтс Ф. Театр Мира / Пер. с англ. и комм. А. Дементьева. М.: Циолковский, 2019. С. 39.

численные статьи и книги. Тем не менее, достоверных сведений мало, на русском языке научно-исследовательской или хотя бы просто выверенной информации недостаточно. Поэтому ценность настоящего издания не вызывает сомнений. Перевод текста дневника Джона Ди Ю. Ф. Родиченков выполнил с особой тщательностью: в качестве базовых взяты записи, изданные Кемденским обществом¹; при каждом спорном моменте приводится вариант со ссылкой на второй, дублирующий источник под редакцией Эдварда Фентона²; упоминаемые Джоном Ди имена снабжены краткими биографическими справками; обозначены возможные погрешности при транскрибировании; даны пояснения некоторым понятиям и терминам. В настоящее издание также включено подробное и убедительное (с комментариями и ссылками на источники), объемом более пятидесяти страниц исследование фигуры Джона Ди в виде отдельной статьи «Кто вы, Доктор Ди?», в которой Ю. Ф. Родиченков самым пристальным образом рассмотрел значимость и содержание титульных листов прижизненных изданий работ Джона Ди (сопровождаются соответствующими иллюстрациями). Также он снабдил перевод «Личного дневника» краткой биографической хронологией, поскольку сам Джон Ди не ставил перед собой задачи последовательно занести в дневник все события своей жизни.

Помимо прочего, строгий подход к выполнению перевода дает одно «косвенное» преимущество: читатель может составить представление о том, каким образом Ди определяет те области знаний, к которым относил свои профессиональные интересы. Так, 23 мая 1582 г. Ди сообщил: «Роберт Гарднер <...> объявил мне один великий философский секрет, <...> полученный от духовного существа»³, а в сообщении от 16 декабря 1590 г. он объединил в одной фразе близкие, в соответствии с комментарием Ю. Ф. Родиченкова («Во времена Джона Ди “философией” часто называли алхимию»)⁴, философию и алхимию (Джон Ди: «...я без колебаний могу делать в философии и алхимии то, что пожелаю...»)⁵, но упомянул во фразе обе, посредством союза «и» их дифференцировал, следовательно, Ди отличал философию от алхимии.

В предисловии к книге д. филос. н., профессор П. Г. Носачев вспоминает мысль Льва Шестова о том, что дневник нельзя писать для себя: «Если бы человек писал для себя, его бы никто не понимал»⁶. И Джон Ди, считает П. Г. Носачев, писал эти дневники не только для себя.

Дневник Ди поверхностно прост, по сути – загадочен. Начало записей относится к августу 1554 г. Джону Ди двадцать семь лет. Он использует поля

¹ *Dee J. The Private Diary of Dr. John Dee / Ed. by J. O. Halliwell. London: John Bowyer Nichols and Son, 1842.*

² *Dee J. The Diaries of John Dee / Ed. by E. Fenton. Charlbury: Oxfordshire, 1998.*

³ Личный дневник доктора Джона Ди. С. 41.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 80.

⁶ *Шестов Л. На весах Иова. М.: АСТ, 2001. С. 208–209.*

астрологических альманахов, пишет «мелким неразборчивым почерком»¹. До 1577 г. дневник представляет собой немногочисленный набор сведений о времени рождения называемых им персон. Записи с именами ведутся на английском языке, время рождения указывается на латыни. Вероятно, Ди заготавливает таким образом формы для последующего составления гороскопов.

Первое упоминание о себе Джон Ди считает необходимым сделать лишь в январе 1577 г. В это время ему – почти пятьдесят.

Как таковой, дневник начинается с 1577 г. Заполняет его Ди нерегулярно, с пропусками, до апреля 1601 г. (в 1584–1585 гг. и в 1599 г. записей не ведет). С 1577 г. Джон Ди охотно говорит о себе, часто употребляет формулировку: пришел или пришли в мой дом (и звучит это примерно так же, как в устоявшемся речевом обороте: поехали ко двору – в официальном смысле приглашения ко двору королевскому). Складывается впечатление, что собственное «я» появляется в дневнике Ди как знак принадлежности не столько к себе, сколько к внешним событиям, государственной службе, исполнению обязательств. Сама манера изложения позволяет быстро заметить, что сообщения Джона Ди лишены эмоциональной окраски. Он исключительно фиксирует и ни в чем не откровенничает. подача материала сдержанная, Ди не говорит ничего избыточного, нередко не договаривает. Зато обращает на себя внимание склонность методично сообщать о полученных обидах и всяческих несправедливостях. Не резко, скорее нейтрально.

Такие наблюдения дают возможность предположить, что собственно дневник Ди не требовался, и делал записи он не с целью фиксации личных воспоминаний. Вероятно, он готовил себе защитное средство на разные возможные случаи: если придется в последующем писать какие-либо объяснительные записки, приводить аргументы и доводы, разъяснять возникшие сложности в конкретных ситуациях.

В сущности, Джон Ди является автором нового жанра или подвида: подложного дневника или дневника сокрытого. И ведет его Ди с соблюдением тех же принципов, что и в своих трудах. «*Vulgaris, Nic, Oculus Caligabit, Dif-fidetque plurimum*»², т. е. «Здесь грубый глаз не различит ничего кроме Тьмы и придет в великое отчаянье», сказано в завершение «Иероглифической монады»³. «*Plura latent, quam patent*», т. е. «Больше скрыто, чем явлено», обозначено на титульном листе первого тома «Общие и замечательные заметки, имеющие отношение к превосходному искусству навигации», 1577 г.⁴. Таким образом, принцип действий Джона Ди в работах следующий: ничто, даже кажущееся явным, не будет открыто в полную силу.

После прочтения «Личного дневника доктора Джона Ди» далеко не обо всем останется четкое представление. Скорее всего, даже внимательный чи-

¹ *Halliwell J. O. Foreword // Dee J. The Private Diary of Dr. John Dee / Ed. by J. O. Halliwell. London: John Bowyer Nichols and Son, 1842. P. VII.*

² *Dee J. Monas Hieroglyphica. Antwerpen: Guliel. Silvius Typog. Regius, 1564. P. 28.*

³ *Ди Дж. Иероглифическая монада / Пер. Г. Бутузова // Teurgia.org // [URL]: <https://teurgia.org/tajnye-obshchestva/rozenkrejtserstvo/40-ieroglificheskaya-monada-dzhon-di>.*

⁴ Личный дневник доктора Джона Ди. С. 198.

татель так и останется в круге сомнений, и почти ничего для него не будет очевидным или определенным. Но не лучшее ли это состояние? И не способствует ли оно заданному движению вперед, которое закреплено в выражении «*Qui non intelligit aut taceat aut discat*»¹, т. е. «Не понимающий пусть хранит молчание или учится»² на титульном листе «Афористических начал»?

В «Личном дневнике» используется система занесения информации тремя способами (на двух языках: английском и на латыни (с 25 августа 1554 г. по 29 ноября 1579 г., затем с 28 марта 1594 г. по 6 апреля 1601 г.) и в промежутке также и на английском языке буквами греческого алфавита (с 9 декабря 1579 г. по 23 марта 1594 г.), что наводит на мысль о присутствии в изложении некоей скрытой логики.

В «Театре мира» Фрэнсис Йейтс преследует цель выбрать из каталога библиотеки Джона Ди (составленного им самим), рукописи и книги которого он тщательно изучал, те «труды, которые позволят взглянуть на Джона Ди как единое целое и нарисовать картину контекста, в котором он сам видел свою научную деятельность»³. Среди прочего, Ф. Йейтс рассказывает об «Оккультной философии» Агриппы Неттесгеймского: «Эта книга дает представление о том, как один и тот же человек может быть одновременно ученым-математиком и «колдуном». Агриппа делит вселенную на три каббалистических мира: природный или элементарный, в котором маг оперирует с помощью естественной магии, небесный, где он действует с помощью магии математической, и интеллектуальный, в котором работают числовые заклинания». Затем Ф. Йейтс говорит ключевую фразу: «Это и была схема, по которой мыслил Ди»⁴.

В статье «Кто вы, Доктор Ди?» Ю. Ф. Родиченков приводит в своем переводе отрывок текста Джона Ди из предисловия к «Началам» Евклида: «В нем Джон Ди сообщает “возлюбившим истину и неустанно изучающим Благородные науки” то, как он видит устройство мира: “Есть три основные категории всех существующих вещей: Сверхъестественное, Естественное и третий вид. Сверхъестественные вещи нематериальны, просты, неделимы, нетленны и неизменны. Сверхъестественные вещи можно постичь только разумом. Естественные вещи могут быть восприняты чувствами. Естественные вещи могут трактоваться вероятностью и предположением, но для Сверхъестественных вещей требуется совершенная наука. Сравнивая свойства двух видов, мы можем лучше описать состояние, обстоятельства, природу и свойства третьего, которое я упомянул. Этому третьему виду дается специальное название: математические вещи”»⁵.

Интересно, что и Юлиус Эвола в XX в., словно придерживаясь схожих

¹ *Dee J. Propaedeumata Aphoristica*. London: Reginaldum Vuolfium in Latinis Typographum, 1568. P. Title.

² Личный дневник доктора Джона Ди. С. 172.

³ *Йейтс Ф.* Театр Мира. С. 30.

⁴ Там же. С. 31.

⁵ *Родиченков Ю. Ф.* Кто вы, Доктор Ди? // Личный дневник доктора Джона Ди. С. 187.

принципов, правда, в несколько ином контексте и опосредованном отношении к Джону Ди (в «Предисловии» к итальянскому изданию романа Густава Майринка «Ангел западного окна»), делал замечание о том, что не следует, даже талантливо, смешивать в произведении «такие полярно далекие принципы, как фантазия и реальность»¹. То есть важен акцент на том, чтобы не смешивать.

Вероятно, Джон Ди стремился в дневнике к чему-то подобному. Никакой уверенности в предложенной трактовке нескольких последующих примеров у меня нет – их и не может быть; тем не менее, посмотреть некоторые особенности на примерах, произвольно выбранных, пожалуй, все-таки стоит:

«23 марта 1563. М-р Уильям Феннар a meridie inter horam undecimam et duodecimam poste. (Здесь: некое имя, человек из ежедневной, будничной жизни; имя указано по-английски. Но момент его рождения известен почти точно – и это уже предмет, обладающий достоверностью – короткий промежуток времени: ночью между одиннадцатью и двенадцатью – указан на латыни – *О. Ю.*)»²;

«23 июня 1563. Джейн Купер, сейчас миссис Келли, ближе к вечеру. (Предложение на английском языке; обладательница имени отношения к наукам не имеет, час не установлен – в предложении латынь не используется – *О. Ю.*)»³;

«28 сентября 1563. <...> Элизабет Монсон, circa horam 9 mane, soror magistri Thomae Mownson et uxor magistri Brown. (Как и в предыдущем примере, обладательница имени отношения к наукам не имеет, ее имя указано по-английски, но в качестве сестры магистра Томаса Монсона и жены магистра Брауна, из-за того, что они оба принадлежат научному миру, причастность к нему распространяется также и на нее; час определен почти точно (около 9 часов утра) – за исключением имени, запись на латыни – *О. Ю.*)»⁴;

«12 сентября 1565. Джон Понтуа, inter 9 et 10 ante meridiem prope Stony Stratford; puto potius hora 8 min. 43. (В данной записи (Джон Понтуа, между 9 и 10 утра близ Стоуни Стрэтфорда; считаю, что, скорее всего, в 8 часов 43 мин.) все в соответствии с предыдущими примерами, за исключением указания названия города: в подавляющем количестве случаев Джон Ди указывает географические наименования на английском языке, но имеется ряд записей с указанием названий на латыни. Потому ли для данного случая выбрана латынь, что само название города обладает уточняющим, определяющим свойством? Или в городе существовала научная кафедра? – подтвердить пока нечем – *О. Ю.*)»⁵;

«17 октября 1565. Томас Келли hora quarta a meridie в Вустере. (За исключением указания времени (в четыре после полудня), на английском,

¹ Эвола Ю. Предисловие к итальянскому изданию романа // *Майринк Г. Ангел западного окна* / Пер. с итал. В. Владимировского. М.: Энигма, 2019. С. 559.

² Личный дневник доктора Джона Ди. С. 13.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 14.

включая название города – *О. Ю.*)»¹;

«21 декабря 1565. М-р Томас Монсон в 11 часов утра. (Выдвинуть более или менее обоснованную версию указания часа на английском не представляется возможным – *О. Ю.*)»²;

«30 декабря 1577. *Inexplissima illa calumnia de R. Edwardo, iniquissime aliqua ex parte in me denunciabatur: ante aliquos elapsos dies, sed ... sua sapientia me innocentem.* («Та необъяснимая и несправедливейшая клевета на короля Эдуарда, обвинение в которой отчасти пало и на меня: до того, как пройдет время, но ... своей мудростью, что я невиновен» – пер. с лат. *Ю. Р.*). (Вероятно, смысл сказанного следует связывать с областью научной деятельности Ди; имя короля Эдуарда на латыни также обращает на себя внимание – *О. Ю.*)»³;

«5 февраля 1578. *Sponsalia cum Jana Fromonds horam circiter primam.* («Обручился с Джейн Фромондс около часа дня» – пер. с лат. *Ю. Р.*). (Один из немногочисленных примеров женского имени на латыни – но это имя супруги Джона Ди (версия по аналогии с примером от 28 сентября 1563) – *О. Ю.*)!»⁴;

«15 июня 1579. Моя мать отказалась от дома и земли в Мортлейке и передала владение *in plena curia ad terminum vitae*, и права были переданы мне *per virgam* в Уимблдоне... (Терминология из области права: в открытом судебном заседании, до конца жизни; веткой – символом передачи права владения землей (использую пояснение к переводу) – *О. Ю.*)»⁵;

«28 декабря 1579. Я открыл Роджеру Куку великий секрет эликсира соли (далее следует английский греческими буквами – *О. Ю.*) (*acetels* [в пропорции] один к ста). (Вспомним пропорциональный ряд теории Креста из Теоремы XVI в составе «Иероглифической монады»: «Исследование теорий Креста, каковы есть наиболее совершенные из всех, склоняет нас к использованию данной прогрессии, т.е. один – десять – сто, и это являет собой десятичную пропорцию Креста, как он предстает перед нами» (в переводе Глеба Бутузова с сайта *Teurgia.Org* по изд. 1564, Антверпен) – *О. Ю.*)»⁶;

«25 мая 1581. Я взглянул в (далее следует английский греческими буквами – *О. Ю.*) (хрусталь, хрустальный шар), предложенный мне, и я увидел»⁷;

«12 июля 1581. Около 10,5 часов утра (далее следует английский греческими буквами – *О. Ю.*) (невероятное упрямство и неблагодарность Роджера по отношению ко мне, глядя мне в глаза, он готов был поднять на меня руку; магистр Хенрик может отчасти подтвердить). (Как и в случае записи от 30 декабря 1577, можно предположить, что смысл произошедшего и упомянутого следует связывать с областью алхимической деятельности Джона Ди. Вре-

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же. С. 18.

⁴ Там же. С. 19.

⁵ Там же С. 22.

⁶ Там же. С. 26.

⁷ Там же. С. 33.

мя в данном примере дано по-английски – О. Ю.)»¹.

Нужно оговорить то, что Ди не переходит на греческий язык, хотя владел им. Записи третьего уровня – на том же английском, но буквами иного алфавита. Следовательно, в дневнике не ставилась задача коснуться истинных метафизических глубин. Записи на английском, только лишь греческим буквами, и иногда они о той же, вполне приближенной к бытовой стороне жизни.

В целом трудно не согласиться с мнением П. Г. Носачева о том, что допустимыми применениями подобных шифрований английского греческими буквами могла быть цель сокрытия или поиска важных моментов. Допустим, чтобы свериться с ними в будущем, поскольку даже в рукописном тексте такие предложения или части предложений хорошо выделяются в составе остального текста, они визуальны заметны.

В остальном же не все построения «Личного дневника доктора Джона Ди» поддаются очевидному объяснению и систематизации, остаются сложности и загадки, но определенный результат может быть обнаружен: мы видим три уровня языка – обиходный (английский), язык с использованием устоявшейся в научном мире терминологии (латынь) и маскировочный язык (английский греческими буквами), что в общем отдаленно соответствует градациям «Оккультной философии» Агриппы Неттестеймского и предисловия к «Началам» Евклида самого Доктора Ди.

«Личный дневник доктора Джона Ди» – живая часть его наследия, к которой обращаются не только исследователи, но и авторы художественных произведений. Для них – как теперь, после выхода русского перевода, и для нас – является очевидным, что говорить о Джоне Ди и не знать содержания его личного дневника означает примерно то же, что не иметь понятия об образе мысли этого человека и о структуре построения его идей, но пытаться рассуждать о нем самом.

Что же касается авторов художественных произведений, то сейчас под рукой у меня два совершенно разных романа: «Ангел западного окна» Густава Майринка и «Дом доктора Ди» Питера Акройда. Коротко остановлюсь на них.

«Ангел западного окна» Г. Майринка² многократно переиздавался, широко известен и популярен среди читающей публики. Майринк несомненно знал личный дневник Джона Ди и ссылался на него на страницах романа самым причудливым образом. Приведем в подтверждение сказанному два произвольных примера, которые демонстрируют связь исторического источника и художественного вымысла.

Первый пример. «На форзаце обнаруживаю надпись, сделанную незнакомым бисерным почерком ... Должно быть, весь ужас этого предостережения поздний неизвестный (!) владелец рукописи испытал на себе. Вот откуда следы огня. <...> Но кто же, кто в таком случае выхватил рукопись из пламе-

¹ Там же. С. 34.

² *Майринк Г.* Ангел западного окна / Пер. с нем. В. Крюкова. М.: Энигма, 2019.

ни и не дал сгореть дотла?»¹.

Упоминание бисерного почерка отсылает к уже упомянутому «Предисловию» Джеймса Орчада Хэллиуэлла, под редакцией которого был издан «Личный дневник», в котором Хэллиуэлл называет почерк Джона Ди мелким и неразборчивым. Приведенный выше отрывок, скорее всего, возник у Майринка на основе записи «Личного дневника» от 12 декабря 1587 г.: «Вскоре после полудня лампа м-ра Эд. Келли перевернулась, рядом же разлился винный спирт, сосуд с которым не был обложен кирпичами, как обычно, упал, спирт выплеснулся, и загорелось все, что было на столе, на котором он стоял; холст и рукописные книги – такие, как книга Захарии с Алканором <...> ; третья книга о философских водах Роулаши; книга под названием «*Angelicum opus*» <...> ; копия «Выводов о трансмутации металлов» человека из Будвайза, а также 40 листов 4°, озаглавленные «*Extractiones Dunstani*», которые он сам извлек из книги Дунстана, сама же книга Дунстана была сброшена на кровать, стоявшую совсем рядом со столом»².

Второй пример. У Майринка говорится: «... мертвенно-зеленоватое, окольцованное красной аурой сияние воцарилось над городом. Пока я в изумлении рассматривал это сумрачное свечение, не в силах отделаться от образа сочащейся кровью раны, странная неуверенность вновь овладела моей душой»³.

Приведенный выше отрывок, скорее всего, основан на записи из «Личного дневника» от 8 марта 1582 г.: «*Coelum ardere et instar sanguinis in diversis partibus rubere visum est circa horam nonam noctis, maxime versus septentrionalem et occidentalem partem: sed ultra capita nostra versus austrum frequenter miles quasi sanguineus* («Ночью около девяти часов казалось, что небо горит кровавым светом, в разные стороны, но больше всего к северу и западу, над нашими головами, будто кровью разливаясь к югу» – пер. с лат. Ю. Р.)»⁴.

Второй роман – это «Дом доктора Ди» Питера Акройда. Он переиздавался в России не менее трех раз⁵. Также приведу два произвольно выбранных примера очевидной связи двух авторов.

Первый пример из Акройда: «В третьем сне я понял, что умер, и, когда мои внутренности были вынуты, беседовал с разными людьми будущего <...> Я взглянул на самого себя, и увидел, что весь я испещрен буквами и словами, и понял, что обратился в книгу»⁶.

Приведенный выше отрывок из двух отдельных частей, наиболее вероятно, скомпилирован на основе двух записей «Личного дневника» Ди:

1) записи от 10 сентября 1579 г.: «Мой сон: я голый, вся моя кожа, подобно мокаду, покрыта шитьем – синими и красными крестами; на моей же левой руке я прочитал такую, идущую по кругу, надпись: *sine me nihil potestis*

¹ Там же. С. 74.

² Личный дневник доктора Джона Ди. С. 60–61.

³ Майринк Г. Ангел западного окна. С. 103.

⁴ Личный дневник доктора Джона Ди. С. 39.

⁵ Акройд П. Дом доктора Ди / Пер. В. Бабкова. М.: Иностранка; Б.С.Г.-ПРЕСС, 2000.

⁶ Там же. С. 107.

facere («без меня не можете делать ничего», цитата из Евангелия от Иоанна – *О. Ю.*)» и

2) записи от 24 ноября 1582 г.: «В субботу ночью мне приснилось, что я умер, после чего из меня извлекли мои внутренности. Я ходил и разговаривал с разными людьми, а среди прочих с лордом-казначеем, который пришел в мой дом, чтобы сжечь мои книги после моей смерти; я подумал, что он грустно смотрит на меня»¹.

Второй пример: «Насколько мы поняли, он не рассказывал ему о методах черной магии, которые были пущены в ход. Только о том, что, когда они начали говорить, небо пересек странный метеор в форме облака; он сказал, что затем это облако раздвоилось и, хотя небеса вокруг были чисты и звезды светили ясно, пребывало наверху во все время речений»².

Приведенный выше отрывок скорее всего возник в связи с записью в дневнике от 26 августа 1581 г.: «Около 8,5 (ночью) странный метеор в форме белого облака, пересекающего Млечный путь. Располагаясь к северу и югу над зенитом, это облако протянулось с S. E. (юго-востока – *О. Ю.*) на S. W. (юго-запад – *О. Ю.*), острое с обоих концов, а с западного конца в некоторой степени разветвлялось. Оно было около шестидесяти градусов высотой, продолжалось все час, все небо было ясным, с прекрасным звездным светом»³.

В завершение хотела бы остановиться на нескольких оставшихся после знакомства с книгой нерешенных моментах. Поиск ответов не будет иметь принципиального характера, скорее, это всего лишь желание найти опору в зыбкой почве рассматриваемой темы. Странным образом, эти вопросы связаны с одной датой – днем рождения Джона Ди 13 июля по юлианскому календарю.

Запись от 12 июля 1595 г.: «М-р Гудайер из Манчестера приехал ко мне. Dies natalis (День рождения). (Согласно гороскопу Джона Ди, найденному среди его рукописей, он родился не ранее 4 часов пополудни 13 июля 1527 – *О. Ю.*)»⁴.

По записи от 13 июля 1579 г. PD: «Arthurus Dee natus puer mane hor. 4 min. 30 fere, vel potius min. 25, in ipso ortu solis, ut existimo («Родился мальчик Артур Ди утром, по моим расчетам, ближе к 4 часам 30 мин., или 25 мин. на самом восходе солнца» – пер. с лат. *Ю. Р.*). (Несмотря на то, что для Джона Ди, вероятно, уже в то время была несомненной необходимостью изменения дат по юлианскому календарю на григорианский, исчисление в «Личном дневнике» по 1579 г. по всем признакам идет по стилю юлианского календаря. Не приходилось встречать ни одного упоминания об очевидном в таком случае совпадении дней рождения обоих Ди. Интересно это потому, что именно Артур из всех детей Джона Ди будет потом связан с алхимией, станет врачом – *О. Ю.*)»⁵.

¹ Личный дневник доктора Джона Ди. С. 24 и 46, соответственно.

² *Акройд П.* Указ. соч. С. 220.

³ Личный дневник доктора Джона Ди. С. 35.

⁴ Там же. С. 105.

⁵ Там же С. 23.

Ссылаясь на эту же дневниковую запись от 13 июля 1579 г., Юрий Федорович в своей сопроводительной статье «Кто Вы, доктор Ди?» приводит полную формулировку записи и говорит о нескольких минутах (25-30 минут) между указанными в записи событиями: *Arthurus Dee natus puer mane hor. 4 min. 30 fere, vel potius min. 25, in ipso ortu solis, ut existimo.* (Ночью после 10 часов отец моей жены м-р Фромондс потерял речь. Он умер во вторник (14 июля) в 4 часа утра» – пер. с лат. Ю. Р.). (Судя по записи в «Личном дневнике доктора Джона Ди», между рождением и смертью прошло около суток – О. Ю.)»¹.

ЛИТЕРАТУРА

Сочинения Джона Ди

Dee J. Monas Hieroglyphica. Antwerpen: Guliel. Silvius Typog. Regius, 1564.

Dee J. Propaedeumata Aphoristica. London: Reginaldum Vuolfium in Latinis Typographum, 1568.

Dee J. The Private Diary of Dr. John Dee / Ed. by J. O. Halliwell. London: John Bowyer Nichols and Son, 1842.

Dee J. The Diaries of John Dee / Ed. by E. Fenton. Charlbury: Day Books, 1998.

Ди Дж. Иероглифическая монада / Пер. Г. Бутузова // *Teurgia.org* // [URL]: <https://teurgia.org/tajnye-obshchestva/rozenkrejtserstvo/40-ieroglificheskaya-monada-dzhon-di>. (дата обращения: 28.06.2020).

Другие издания

Акройд П. Дом доктора Ди / Пер. с англ. В. Бабкова. М.: Иностранка; Б.С.Г.-ПРЕСС, 2000.

Йейтс Ф. Театр Мира / Пер. с англ. и комм. А. Дементьева. М.: Циолковский, 2019.

Личный дневник доктора Джона Ди / Пер. англ. и лат. Ю. Ф. Родиченкова. СПб.: РХГА, 2020. (Серия «Ариадна». Научные исследования эзотеризма и мистицизма. Вып. 4).

Майринк Г. Ангел западного окна / Пер. с нем. В. Крюкова. М.: Энигма, 2019.

Родиченков Ю. Ф. Двадцать веков алхимии от псевдо-Демокрита до наших дней. СПб.: РХГА, 2019.

Родиченков Ю. Ф. Кто вы, Доктор Ди? // Личный дневник доктора Джона Ди / Пер. Ю. Ф. Родиченкова. СПб.: РХГА, 2020. С. 160–211.

Шестов Л. На весах Иова. М.: АСТ, 2001.

Эвола Ю. Предисловие к итальянскому изданию романа / Пер. с итальянск. В. Владимирского // *Майринк Г.* Ангел западного окна / Пер. с нем. В. Крюкова. М.: Энигма, 2019. С. 551–559.

Halliwell J. O. Foreword // *Dee J. The Private Diary of Dr. John Dee / Ed. by J. O. Halliwell.* London: John Bowyer Nichols and Son, 1842. P. VII–VIII.

¹ *Родиченков Ю. Ф.* Кто Вы, Доктор Ди? // Личный дневник доктора Джона Ди. С. 206.

SUMMARIES

Olga P. Vecherina. The Role and Meaning of Pañcākṣara in Tamil Śaiva Siddhānta.

The article explores the changes in the role and meaning of *pañcākṣara* (five-syllable mantra) «Na-Ma-Si-Vā-Ya» in the Tamil tradition of Śaiva Siddhānta and its component Śaiva bhakti poetry. The author shows how gradually *pañcākṣara* gets the value of the sound expressions of the totality of the homologous series Śiva – the Universe thus allowing the adept to achieve a *darśan* of Śiva and then *mukti* or to fulfil his other desires (e.g., obtain *siddhi*) through its correct recitation provided by the teacher. This *japa yoga* is an important part of the Hindu psychotechnics of daily God worship in the modern Śaivism, allowing and guaranteeing the adept to achieve the desired state of consciousness quickly, transporting him to another reality in any actual location, thereby interiorizing the sacred space in his mind.

Keywords: mantra, *pañcākṣara*, Śaiva Siddhānta, Śaiva bhakti.

Aleksei V. Dmitriev. Influence of State-law Ideas of Russian Freemasons on the Political and Legal Worldview of Russian Monarchs – Paul I and Alexander I.

The object of the study is the ideas of the Russian Freemasons and the political and law worldview of the Russian monarchs – Paul I and Alexander I, and the subject of the study is the intellectual connection between the views of the Russian Masons and Russian monarchs (Paul I, Alexander I) on the state and law. The article first shows the connection between the political and law worldview of Russian Masons and Russian monarchs in the late XVIII – first quarter of the XIX century on the basis of the theory of the common good. The common good includes the provision by the monarchs of the good of all and everyone through the establishment of indispensable and immutable laws that should correct the morals of people. To ensure the benefit of each and fundamental laws, the integrity and unity of state power is necessary. In the case of non-fulfillment of mutual obligations, a decline in the morale of people and the collapse of the state occur. The article demonstrates the continuity of state-legal ideas of Paul I and Alexander I. The desire for the common good led Paul I to autocracy, and Alexander I the theory of the common good was modernized into the theory of “common Christian state”.

Keywords: Russian Freemasonry, the doctrine of state and law, the common good, Paul I, Alexander I, the well-being of all and everyone, secret societies.

René Guénon. The Spiritist Fallacy (continuance) / Tr. from French by A. Ignatiev.

Nowadays the spiritualism (spiritism) is almost forgotten, but in 1840s-1930s this movement was very popular. Many famous writers and scientists (for example, Victor Hugo, Thomas Edison, Marie Curie) took part in the spiritualist seances. That is why the study of spiritualism is useful for exploration of cultural life of Europe and America in this period. Besides, modern New Age is deeply influenced by

the spiritualism. In his book “The Spiritist Fallacy” (“L’erreur spirite”, 1923) French traditionalist René Guénon examines the main theories and the history of spiritualist movement. Guénon does not deny a real character of many phenomena of spiritualism, but he thinks that spiritualists are incapable to give them the correct explanation. First of all, he rejects the possibility of communication with the deceased. Guénon gives a convincing demonstration that the spiritualism is modern phenomenon pointing out such its traits as the faith in progress, the moralist tendencies, the sentimentalism and the claim for scientific methodology.

Keywords: René Guénon, Spiritism, Traditionalism, esoteric criticism, occultism.

Yury E. Kondakov. Masonic Activity of the Minister of the Interior S. S. Lansky.

Minister of the Interior S. S. Lansky was a member of the Masonic movement. Throughout his life, he was in the boxes of the “French”, “Swedish” and “Rosicrucian” systems of Freemasonry. He consistently headed all levels of the Masonic administration and became the last Great Master of the Great Provincial Lodge. The Rosicrucian system of freemasonry had the greatest influence on Lansky. There he was attracted by I. A. Pozdeev after the war of 1812. Even after the banning of the lodges in 1822, Lansky continued to attend secret meetings of the Rosicrucians and headed their Petersburg group. The work of the Great Provincial Lodge Lansky rebuilt on the principles of the Rosicrucian. Tough discipline was introduced, strict subordination to superiors, elections were canceled. The education of the Freemasons was based on Christian doctrine. The struggle between the two Rosicrucian leaders led Lansky and his friends to join the Order of the Golden and Pink Cross only after the ban of Freemasonry. Lansky did not have time to join the alchemy, which was a component of the highest degrees of the “Rosicrucian” system. He became acquainted with the general Rosicrucian philosophy taught in the degree of Theoretical Solomon Science.

Lansky’s Freemasonry was known to the authorities and in 1824 he was forced to leave the service. Later he managed to prove his loyalty and continue his career again. The pinnacle of his career was the post of Minister of the Interior and participation in the abolition of serfdom. Lansky’s Freemasonry had little influence on his official activities. He was inspired by the general liberal values for participation in the reforms. In the period of the Great reforms, Lansky already lost the Masonic contacts. His archive did not get to the Rosicrucians, but entered the Imperial Public Library.

Keywords: Great provincial lodge, lodge, masonic system, Masons, Order of the Olden and Pink Cross, Rosicrucians, “Theoretical degree of Solomonian sciences”.

Semen S. Petrukhin. John Lilly and his Maps of the Interior.

The article is devoted to the theory and practice of scientific research of John Cunningham Lilly – a major neurophysiologist, creator of the sensory deprivation chamber, who studied the boundaries of human consciousness. John Lilly, along

with other researchers, ushered in a new era in the study of both human consciousness in general and altered states of consciousness in particular. The human brain is seen by him as a giant biocomputer, in which to achieve unity with the absolute it is necessary to discard both the “programmer” and the “program”. The result of the research is the achievement of certain states of consciousness of Lilly and developed their cartography. Lilly’s modified gradation scheme of mystical experiences includes positive states: +48, +24, +12, +6, +3 and, respectively, negative: -24, -12, -6, -3. He considers the highest positive level of altered consciousness “+3”, where the individual merges with the Universal Mind, with God and becomes one of the creators of energies from the vacuum.

Keywords: biocomputer, altered states of consciousness, sensory deprivation chamber, gradation of mystical experiences.

Kostiantyn M. Rodyhin, Mykhailo Yu. Rodyhin. The Animal Imagery of Alchemy and its Repercussion in the Realities of Ukraine: the House with Chimeras in Kyiv.

The sculptural compositions of the exterior decoration of W. Horodecki’s House with Chimeras in Kyiv turn out to have numerous common features with the alchemical symbolism of the European Middle Ages. This fact gives great opportunities for the interpretation of this imagery in terms of hermetic outlook. Such echoes of the historical existence of the alchemy phenomenon are not uncommon in the realities of contemporary socio-cultural space. The complex of such manifestations testifies that the phenomenon had not lost its social relevance, and also creates opportunities to explore the mechanisms of its historical reproduction, which is carried out mainly in the realm of the fantasy and the subconscious.

Keywords: alchemy, architecture, imagery, Władysław Horodecki, Fulcanelli, House with Chimeras, symbolism, legend, neo-Gothic.

Olga Yu. Yudina. Book Review: The Private Diary of Dr. John Dee / Tr. by Yu. F. Rodichenkov. SPb.: RHGA, 2020.

Prior to the publication of this book, there was no translation of John Dee’s Private Diary in Russian. Based on the text published by the Camden society: *Dee J. The Private Diary of Dr. John Dee / Ed. by J. O. Halliwell. London: John Bowyer Nichols and Son, 1842.* This diary is not related to John Dee’s Enochian diaries, edited by Meric Casaubon. John Dee had De occulta philosophia of H. C. Agrippa in his home library and knew these sources well. Perhaps the principle of dividing the Universe into three levels of the world of Agrippa’s most important work, John Dee used in compiling notes, which subsequently made up his personal diary.

Keywords: P. Ackroyd, Agrippa von Nettesheim, alchemy, “The Angel of the West Window”, astrology, G. Meyrink, “Monas hieroglyphica”, “The Private Diary of Dr. John Dee”, Yu. F. Rodichenkov.

АВТОРЫ И ПЕРЕВОДЧИКИ / AUTHORS AND INTERPRETERS

Вечерина Ольга Павловна (Москва) – кандидат исторических наук, доцент Московского государственного психолого-педагогического университета, член АИЭМ.

Olga V. Vecherina (Moscow) – PhD., Assistant Professor of Moscow State University of Psychology and Education, ASEM member.

E-mail: o.p.vecherina@mail.ru

Дмитриев Алексей Вениаминович (Екатеринбург) – преподаватель кафедры истории государства и права АНО ВО «Гуманитарный университет» (Екатеринбург).

Aleksei V. Dmitriev (Yekaterinburg) – Lecturer, Department of History of State and Law, ANO VO Humanitarian University (Yekaterinburg).

E-mail: talveg1@yandex.ru

Игнатьев Андрей Александрович (Калининград) – независимый исследователь, член АИЭМ.

Andrey A. Ignatiev (Kaliningrad) – independent researcher, ASEM member.

E-mail: ali-kgd@mail.ru

Кондаков Юрий Евгеньевич (Санкт-Петербург) – доктор исторических наук, доцент, профессор РГПУ им. А. И. Герцена.

Yury E. Kondakov (Saint Petersburg) – Doctor of Historical Sciences, Professor, The Russian State Teachers' Training University, History Department.

E-mail: urakon@rambler.ru

Петрухин Семен Сергеевич (Санкт-Петербург) – магистрант программы «Мистико-эзотерические учения» Русской христианской гуманитарной академии, член АИЭМ.

Petrukhin Semen (Saint Petersburg) – master's degree in religious studies in the master's program «Mystical and esoteric teachings» of the Russian Christian humanitarian Academy, ASEM member.

E-mail: semenpetrukhin94@gmail.com

Kostiantyn M. Rodyhin (Vinnytsia, Ukraine) – PhD, Vasyl' Stus Donetsk National University, ASEM member.

E-mail: rodygin88@gmail.com

Mykhailo Yu. Rodyhin (Vinnytsia, Ukraine) – PhD, L. M. Litvinenko Institute of Physical-Organic Chemistry and Coal Chemistry.

Юдина Ольга Юрьевна (Санкт-Петербург – Москва) – независимый исследователь.

Olga Yu. Yudina (Saint Petersburg – Moscow) – independent researcher.

E-mail: olga_v004@mail.ru

ИНФОРМАЦИЯ

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

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

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

Главный редактор – С. В. Пахомов.

Составитель и выпускающий редактор 13-го выпуска журнала – Ю. Ю. Завгородний.

Консультационный совет журнала: К. Ю. Бурмистров, Р. В. Светлов, М. Седжвик, В. Я. Ханеграаф.

Автор логотипа журнала – А. М. Двинянинова.

Страница журнала на сайте:

http://aiem-asem.org/ru_RU/archives/category/aliter.

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

E-mail: aiem-asem@aiem-asem.org.127

INFORMATION

The Editorial board of online journal «Aliter» accepts original authors' materials on Esotericism and Mysticism in English or in Russian, previously unpublished or published in paper editions with a print run of less than 100 copies.

Materials should be sent in electronic form (*.rtf format) to e-mail: aiem-asem@aiem-asem.org. They must be accompanied by brief summaries in English, and include information about the author (name, date of birth, academic degree, position and place of the main work / education, home and work address, telephone number, and email). Publications are free and royalty-free. The size of a material is approx. 4,000 – 8,000 words. Publications pass through strict selection and review. In case of acceptance, the material is edited in close collaboration with the author. The editors reserve the right to reject submitted materials if they do not meet high academic standards, provide biased passages, and have numerous spelling and stylistic errors. Any of articles placed in the issue can be used as a guideline for formatting.

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

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

Academic journal «Aliter». 2019, Special Issue.

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

Editor of the 13th Issue: Yurii Yu. Zavhorodnii.

The Editorial Board: Birgit Menzel, Stanislav A. Panin (Secretary), Yuri F. Rodichenkov, Julia A. Shabanova, Yurii Yu. Zavhorodnii, Dmitry Galtsin.

The Advisory Board: Konstantin Yu. Burmistrov, Wouter J. Hanegraaff, Mark Sedgwick, Roman V. Svetlov.

The designer of the journal logo: Alexandra M. Dvinyaninova.

Journal website: http://aiem-asem.org/en_US/публикации-аиэм.

Founder and publisher of the journal: ASEM Board.

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

E-mail: aiem.asem@yandex.ru.

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

CONTENTS

RESEARCH PAPERS

<i>Olga P. Vecherina.</i> The Role and Meaning of Pañcākṣara in Tamil Śaiva Siddhānta	3
<i>Aleksei V. Dmitriev.</i> Influence of State-law Ideas of Russian Freemasons on the Political and Legal Worldview of Russian Monarchs – Paul I and Alexander I.....	14
<i>Yury E. Kondakov.</i> Masonic Activity of the Minister of the Interior S. S. Lansky	24
<i>Semen S. Petrukhin.</i> John Lilly and his Maps of the Interior	36
<i>Kostiantyn M. Rodyhin, Mykhailo Yu. Rodyhin.</i> The Animal Imagery of Alchemy and its Repercussion in the Realities of Ukraine: the House with Chimeras in Kyiv.....	43

PRIMARY SOURCES

<i>René Guénon.</i> The Spiritist Fallacy / Tr. by A. Ignatiev (continuance). Chapters V–VI	62
---	----

BOOK REVIEWS

<i>Olga Yu. Yudina.</i> Book Review: The Private Diary of Dr. John Dee / Tr. by Yu. F. Rodichenkov. SPb.: RHGA, 2020	84
Summaries (in English)	94
Авторы / Authors	97
Інформація	98
Information (in English)	99
Contents (in English)	100

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций РФ.

Возрастное ограничение: 18+

Свидетельство ЭЛ № ФС 77 – 58956 от 11.08.2014.

Дата выпуска: 30.06.2020

Объем: 100 с. / 6,7 авт. л.

ISSN 2225-6954

© АSEM, «Aliter», 2020 (13)

