

Научно-теоретический журнал

ALTER

№6

2016

Главный редактор

С. В. Пахомов

Выпускающий редактор

С. А. Панин

Редакционная коллегия

Ю. Ю. Завгородний

Б. Менцель

С. А. Панин (секретарь)

Ю. Ф. Родиченков

Ю. Л. Халтурин

Ю. А. Шабанова



ISSN 2225-6954

СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>Galtsin D. D. Wouter J. Hanegraaff and Paganism</i>	3
<i>Зотов С. О. Подходы к интерпретации числовых суеверий</i>	16
<i>Новикова А. А. Некромантия в работах Элифаса Леви</i>	26
<i>Tüzer A. Mysticism: Reality or Delusion?</i>	46

ПЕРВОИСТОЧНИКИ

<i>Генон Р. Теософизм: история одной псевдорелигии (продолжение). Гл. XIV–XX // Пер. с франц. А. А. Игнатьева</i>	62
---	----

БИБЛИОГРАФИЯ И РЕЦЕНЗИИ

Библиография русскоязычных исследований по западному эзотеризму.....	102
<i>Родиченков Ю. Ф. Рецензия на книгу: Бурмистров К. Ю. «Биологическая каббала» Оскара Гольдберга в контексте эпохи. М.: ИФРАН, 2016....</i>	113
<i>Нутрихин Р. В. Рецензия на книгу: Пикалов Д. В. Миф и ритуал неолита. Ставрополь: Изд-во Северо-Кавказского федерального университета, 2015</i>	117
Summaries	120
Авторы и переводчики / Authors and translators of the Issue	123
Информация / Information	126
Contents	128

Мнение редакционной коллегии может не совпадать с позицией авторов статей

© АИЭМ, «Aliter», 2016

WOUTER J. HANEGRAAFF AND PAGANISM

Professor Wouter Jacobus Hanegraaff (b. 1961) is one of the founding figures of Western Esotericism studies in Europe, having held the post of first President of the European Society for the Study of Western Esotericism (2005–2013) and being made professor of History of Hermetic Philosophy and related currents (at Amsterdam University). His mapping of Western Esotericism as the field of academic studies includes the notion of “pagan” as the key component which came to shape the range of phenomena that field comprises. The present article focuses on three of Hanegraaff’s texts – a monograph “New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought” (1996), which includes a section on Neopaganism, a programmatic article “The Trouble with Images: Anti-Image Polemics and Western Esotericism” (published in *Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others*, 2007) and “Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture” (2012), which summarizes his view on how Western Esotericism was born and what it generally constitutes. I will try to trace how notions of pagan/paganism develop in these texts and the role these notions play in Hanegraaff’s thought concerning Western Esotericism.

“New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought” (1996)

This monograph was the first comprehensive study of a range of religious and parareligious phenomena that Hanegraaff called *New Age sensu lato*, as well as an in-depth study of *New Age sensu stricto* – that is, a group of related systems, techniques and groups which self-identify as New Age. A chapter in Part I (“Orientation: Major Trends in New Age Religion”) is dedicated to discussion of Neopaganism as a phenomenon of *New Age sensu lato*. Hanegraaff pays special attention to Wicca and related currents, as they bear more resemblance to what he is studying in the first place – Western Esotericism and its 20th century offshoots.

The definition of Neopaganism runs as follows: “As a general term, “neopaganism” covers all those modern movements which are, firstly, based on the conviction that what Christianity has traditionally denounced as idolatry and superstition actually represents/ represented a profound and meaningful religious worldview and, secondly, that a religious practice based on this worldview can and should be revitalized in our modern world”. The very fact that modern Pagans call themselves Pagans is, according to Hanegraaff, “a polemical thrust towards institutionalized Christianity”¹. Hanegraaff notes, that post-World War II Neopaganism is

© D. D. Galtsin

¹ Hanegraaff W. J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, New York, Köln: Brill, 1996. P. 77.

a new phenomenon in comparison with its pre-war counterparts in Germany, Northern Europe and elsewhere. According to the Introduction to Hanegraaff's study, I think, he consigns this Neopaganism under his New Age umbrella because it is:

- “rooted in the counterculture of the sixties”;
- a Western European phenomenon;
- based rather on “cultic milieu” than a “sect” or church structure¹.

These criteria limit Hanegraaff's handling of Neopaganism to phenomena which now form only a part of the academic field of Pagan Studies, but such use of the term is justified by the aims of his study. Hanegraaff's Neopaganism here may be roughly compared to Michael Strmiska's “Eclectic” Paganism, which contrasts with “Ethnic” or “Reconstructionist” Paganism – the divisions now widely accepted by Pagans and Heathens themselves².

Further in his book Hanegraaff cites leaders of Wiccan, Goddess-centered and nature-oriented groups when discussing such issues of New Age spirituality as the divinity of self, reincarnation, spirituality of ecology, holistic worldview and historiography. “...it can be said”, writes Hanegraaff, “that the special character of contemporary neopaganism in relation to neopaganism in general is precisely its use of New Age concepts, while its special position within the New Age movement derives from the fact that the specifically neopagan perspective...is not particularly prominent in the rest of the New Age”³.

So, for Hanegraaff, the significance of Neopaganism is that it is oriented towards legacy of the past, somewhat nostalgically, while “the rest of New Age” is more oriented towards the future or present. While Neopaganism is culturally specific in that it seeks to legitimize itself through an appeal to non-Christian and pre-Christian cultural contents, other strands of New Age may turn to different cultural contexts, including those of Christianity.

Next, Hanegraaff deals with the concept of magic which is so important in Neopaganism. Hanegraaff quotes a theory of magic by Dutch scholar Jan Van Baal, which sees magic, first of all, not as a means of getting some “technical results”, but rather as a practice that is centered on experiencing mystery. According

¹ Ibid. P. 10, 12, 14–16.

² Iconic examples of “Eclectic” Paganism being, of course, British-born Wicca and American-born Goddess spirituality: “Eclectics do not, as a general rule, dedicate themselves to an intensive study or reconstruction of the past Pagan religion of a particular region or people... Eclectics are more inclined to freely select religious ideas, practices, and even deities from a wide variety of sources, both European and non-European, and to combine them based on what they take to be their similarity or complementarity <...> The farther the Eclectic form of modern Paganism distances itself from any particular geographic or ethnic origin, the closer it comes to New Age religion, with its ideology of cosmic harmony and human perfectibility conspicuously devoid of any particular ethnic identity or marked sense of place or history” (*Strmiska M. Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*. P. 20).

³ Hanegraaff W. J. Op. cit. P. 79.

to Van Baal, “It permits people to live not in a cold world of cause and effect but in a world which, for all its faults, is one of which one may expect anything. <...> It is a world full of intimacy and, for all its terrors, it is nevertheless familiar and dependable too. The mystery of such a world is not only threatening, but also full of promise. Anyone who knows that mystery and is a party to the weird words that express and influence it holds the key to all kinds of possibilities”¹.

“We can conclude”, says Hanegraaff, “that neopaganism may legitimately be regarded as a religious movement based on magic in the sense of a certain ritual practice...which expresses a comprehensive worldview <...> However, it should be added immediately that neopaganism is a special case of magic in at least one crucial respect. Neopagan magic is different from traditional magic in that the magical worldview is *purposely adopted* as a reaction to the “disenchanted” world of modern western society. It is not just the case that the characteristics which enable neopaganism to be identified as “magic” can be discerned analytically from a comparison with the “scientific” worldview; rather, neopaganism is based on a conscious rejection of that worldview. There is a certain irony in the fact that the scientific study of religion – with its frequent descriptions of magic as opposed to science – has itself significantly contributed to this phenomenon. By confirming the popular view that magic is the natural alternative for the modern western worldview, scholarship has made itself into a powerful factor in the very emergence and persistence of neopaganism as a new religious movement”².

So, Neopaganism, as well as New Age *sensu lato*, is a counter-cultural practice based on questioning basic assumptions of a secular world and those grand religious narratives which dominate this world. It is also important that for both Neopagan traditions, which are of special interest for Hanegraaff, certain historiographical models have a spiritual value. In case of Wicca it is the narrative of the “Old Religion”, which according to “Murray thesis” survived as a “witch cult”, and in case of women’s spirituality or Goddess movement, it is the “Golden Age of matriarchy”³. Both are portrayed as polemical opposites to “Christian” or “patriarchal” world of today, and both traditions seek to bring back the values which are associated with their favoured historiographical models. Thus, they are both nostalgic and futuristic, and the latter place them among other variants of New Age, which are centered on the expected advent of a better, more spiritual “age of the world”.

Hanegraaff wrote his “New Age Religion and Western Culture” in the 1990s when Modern Paganism was undergoing dramatic changes. His book saw the light

¹ Quote in: Ibid. P. 83.

² Ibid. P. 84.

³ For the influence of Margaret Murray see: *Simpson J.* Margaret Murray: who believed her, and why? // *Folklore*. 1994. Vol. 105. P. 89–96, and *Hutton R.* Paganism and Polemics: the Debate over the Origins of Modern Pagan Witchcraft // *Folklore*. 2000. Vol. 111. N. 1. P. 110–112; for the matriarchy historiography of the Goddess movement see: *Ruether R. R.* Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History. P. 274–298 (Chapter 10. The Return of the Goddess).

right before Ronald Hutton's "The Triumph of the Moon" (1999)¹, which seriously undermined the significance of factual "witch-cult" along Murray's and Gardner's lines as a means of legitimating Wicca, among its followers. Another book which deconstructed the claims of a single Goddess worship in a remote "matriarchy" was "The Faces of the Goddess" by Lotte Motz (1997), where Motz suggested that while ancient Goddess worship along feminist lines cannot be proved as a historical fact, modern spirituality of the Goddess deserved respect as a legitimate spiritual path of modernity². Scholarly endeavours, such as these two, were accepted by a large number of Wiccans and Goddess-worshippers as valid myth-busting insights into the story of their own respective traditions, which didn't serve to deconstruct, but rather to appreciate them. It turned out that in spite of "a conscious rejection" of "the "scientific" worldview", a significant number of modern Pagans chose instead to integrate at least some of its results into their own history.

At the same time, modern Paganism was becoming much more open and more integrated in the cultures of Western nations than before. Moreover, since 1990s it has been becoming more diverse, and certain issues, which were considered central to its practice, were more and more often questioned or negotiated by Pagans and Heathens themselves. Recent debates about "Wiccanate privilege", "hard polytheism" and ecology, show that it is extremely difficult to make broad statements concerning the "nature of Paganism", be it "magic" or anything else.

However, it was not the study of Neopaganism which interested Hanegraaff the most, but the study of Western Esotericism, and Modern Paganism became an issue for him only insofar as it stood in some relation to Western Esotericism. Next we shall see how the (mnemo)historical concept "paganism" gained even more importance in Hanegraaff's mapping the field of Western Esotericism.

"The Trouble with Images: Anti-Image Polemics and Western Esotericism" in: Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others (2007)

Now we jump a period in time of 11 years, which in Hanegraaff's career were filled with a prolific work in the field of Western Esotericism studies and dozens of publications on related topics. We focus on an article "The Trouble with Images: Anti-Image Polemics and Western Esotericism" (2007).

Hanegraaff's article is published in a collection devoted to mapping Western Esotericism within Western culture from the Renaissance until now. Hanegraaff's critique is pitted against two ways of defining Western Esotericism: the "Yates thesis", which sees all things esoteric or occult as springing from a single cultural tradition, that is, Hermeticism of late antiquity, which was developed in the Renaissance; and the "Faivre thesis", which sees Esotericism as a "form of thought" which can theoretically be used as an etic category in cross-cultural research.

¹ Hutton R. The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft. Oxford, New York: Oxford University Press, 1999.

² Motz L. The Faces of the Goddess. P. 36–39.

Instead, Hanegraaff proposes a new way of looking at Western Esotericism. Hanegraaff claims that there exists a “Grand Polemical Narrative” in Western thought, which since early modern period questioned and rejected different traditions and practices as contrary to reason or detrimental to well-being of humans and the ordered society.

Hanegraaff argues that this Grand Polemical Narrative has formed “a domain in the collective imagination that contained everything we nowadays associate with the field of “western esotericism”. This is where modernity vaguely but consistently locates a variety of “pagan superstitions” and their continuation in Christian contexts; heresies like Gnosticism; occult sciences like astrology, alchemy, and magic; the mystical speculations of theosophical and kabbalistic hermeneutics; the “enthusiasm” of irrational sects; and various real or imagined “hidden traditions” or secret societies inspired by and connected with such ideas. Moreover, after the eighteenth century this entire domain of the “other” came to be interpreted in a positive sense as well, by various groups and individuals who...defined their own identity by inventing a “magical”, “occultist” or “esoteric” tradition as alternative to their “other”: what they perceived as the mainstream traditions of the establishment, such as the churches, rational philosophy, and materialistic science. The perception of western esotericism as a “tradition” is, I submit, essentially based upon these nineteenth-century esoteric appropriations of the Enlightenment “occult””.

This domain only could be fashioned into a single broad field, because the abovementioned phenomena “together...represent the reservoir of what modernity rejects”.

Therefore, “The mission of the study of western esotericism...is to analyze and deconstruct the various strategies of exclusion and “othering” basic to the Grand Polemical Narrative, seek to correct the historical pictures of western culture that were built on it, and attempt to replace them by others that more adequately reflect the historical evidence and are less dependent on hegemonic claims and ideologies”¹.

There are two questions arising from this perspective: 1. what is the Grand Polemical Narrative and where we can locate it? 2. why were these practices and disciplines “othered”? In his article Hanegraaff suggests an answer to the 2nd question. The first one, I think, he answered in his 2012 monograph “Esotericism and the Academy”.

Hanegraaff deals with the recurrent concern for idolatry, which appeared now and then in Western thought since the times of early Christianity. The advent of biblical monotheism, he argues, was also the advent of a new multi-level approach in religion and culture, to reality and what lied beyond – he expresses this new vision in a phrase: “God is an alien”. “The One God is pitted against many gods of the pagans, his invisibility against their visibility as statues and images, and his omnipresence and limitlessness against the fact that they are tied to and limited to specific bodily forms and locations. In short: God cannot be imagined by the lim-

¹ Hanegraaff W. *The Trouble with Images: Anti-Image Polemics and Western Esotericism*. P. 110–111.

ited human mind and any attempt to imagine him – to make him fit some human image – is therefore fundamentally misguided”¹. The “other” of monotheism, though, is not polytheism but rather “cosmotheism” – an attempt to do just that: imagine God as permeating the world, veiling himself with it and the same time revealing himself through it, by “thousand images” (the term and definition is due to German Egyptologist Jan Assmann²). “Very interestingly, however”, says Hanegraaff, “by becoming the normative basis for religion in western culture, this alien God has been “domesticated” and has paradoxically come to be imagined as belonging “on our side”; and although radical alterity is precisely *not* characteristic of the pagan gods, they are the ones who have come to be imagined as the demonic “others” par excellence”. The conflict between monotheism and cosmotheism is thus a “deep structure of the history of religion in the west”. But Hanegraaff strongly warns against a simplistic identification of Western Esotericism with cosmotheism and all its opponents – with monotheism, as to do so would be exactly to fall prey to “Grand Polemical Narrative”: “Pro-esoteric versions may tell us how the light of esoteric truth has managed to survive through the ages, against the dark forces of ignorance and oppression, or how the “religion of the world” always makes its comeback in spite of the sinister asceticism and world-denial of the established priesthood, and so on. Anti-esoteric versions may tell us how true religion has always been threatened by the demonic and heretical temptations of paganism and idolatry, or narrate the gradual triumph of rationality and science over occult and irrational superstitions, and so on. The crucial weakness of all such narratives is that they fail to critically differentiate between mnemohistory and historiography, that is to say: between how “paganism” and all that it implies has been *imagined* (mnemohistorically) within the context of anti-pagan polemics, and how it has actually *functioned* (historically) in the history of western thought”. The vivid example is Platonism and Neo-Platonism, which in different contexts could serve both the cause of anti-image and monotheistic agenda, or inspire Neopagan and esoteric movements. “...in actual history we do not find any simple distinction between a cosmotheistic esotericism and a monotheistic exotericism. What we find instead is an extremely complex pattern of cultural and religious interactions based upon a “deep structure” of conflict between the dynamics of two mutually exclusive systems: monotheism and cosmotheism <...> The logical incompatibility of the two systems has led to an endless series of creative attempts to overcome it”³.

From an early point in time monotheism claimed that true reality may be contacted only through a radical break with what is seen and perceived with senses, and for that reason, philosophical rationalism has frequently “joined forces” with monotheism. “Pagans” are stereotypically imagined as engaged in “irrational” rites, and monotheists as having a “rational” faith. Image in this context poses a danger to the “rational” and monotheistic mind, just because it is semiotically am-

¹ Ibid. P. 114.

² Ibid. P. 115; for the definition Hanegraaff’s works with, see Assman J. The Price of Monotheism. P. 43.

³ Hanegraaff W. The Trouble with Images. P. 116–117, 118–119, 120.

biguous – it is not a plain sign with a fixed meaning, that simply conveys a clear rational concept to others, but is always a mystery, because even after one of its “secret meanings” had been explained, there still remains the mystery of how this meaning relates to the image itself. There is always a danger to “lose clarity” and thus digress from rationalistic mode of understanding reality, when dealing with images. At the same time, if one just claimed (as did Renaissance Neo-Platonists) that the semiotic “residue”, which the image possess, is indicative of the “higher truth”, which cannot be grasped by reason, but only through contemplation, then the image became a privileged way of obtaining knowledge, while conventional signs used in reading and writing were only inferior, lower means preparing the soul for the contemplation of images.

But maybe the central “trouble with images” is that “they may somehow be *animated*”¹. The instinctive feeling that an image of somebody or something is not a *symbol*, but an actual *presence* of what it represents (or hints at, as in aniconic representations) is in itself enough to cause anxiety among those who wish to abstain from idolatry – to the point of wishing to destroy images in order to get rid of the temptation they cause. The distinctive feature of “pagan idolatry” is the animation of objects – from Augustine’s famous passage condemning Hermetic Asclepius for his approval of animating Egyptian idols to Edward B. Tylor with his rage against the irrationality of the “savage” whose religion is “animism”, and who talks to the “inanimate world”, which cannot and *shouldn’t* be talked to. In this respect the “occult”, the “magical” and “pagan” totally overlapped as “other” in the sight of anti-idolatry partisans: while amulets and talismans, “charged” with powers of angelic or demonic forces, or even of the Names of God were condemned as just another sort of “idols”, the same charges were made against the use of Christian icons and statues by Protestant reformers.

Hanegraaff writes in conclusion: “If I am correct that the category “western esotericism” is at bottom an imaginal construct, developed by the Grand Polemical Narrative of western culture as the “other” against which it defines its own ideal identity; if, furthermore, monotheism and rationalism are accepted as the major pillars of this identity; and if, finally, both are characterized by the trouble they have with images; then it may not be too far-fetched to see a *positive* secondary response to the power of images (that is, decide that we “should...use their power to our advantage” – D. G.) as a major characteristic of western esotericism”². The reasons for placing this or that phenomenon in this realm of the “other”, could vary, but the underlying favour towards images remained the same in all such phenomena. There is no doubt, although Hanegraaff doesn’t articulate this, that his categorization mirrors polemical accusations of all things “occult”, “magical”, “superstitious” or “esoteric”, that they in fact constitute “paganism”, that is a “false” religion worshipping the creation rather than the Creator.

So, “paganism” is central to Hanegraaff’s Western Esotericism as such. It is a “battling concept” devised by opponents of images and cosmotheism (in any of its

¹ Ibid. P. 127.

² Ibid. P. 131.

disguises, even Christian ones) in order to “other” undesirable elements of culture. The story of how it came to form the field of Western Esotericism, is sketched by Hanegraaff in his monograph “Esotericism and the Academy”.

*“Esotericism and the Academy:
Rejected Knowledge in Western Culture” (2012)*

The story Hanegraaff tells in “Esotericism and the Academy” is exactly the story of othering and construction: as certain cultural phenomena were first embraced and developed, and then rejected by intellectual elites of the Western world from 15th to 20th century, a new field of Western Esotericism came into being. It is both a field of academic study (and in that capacity it interests Hanegraaff the most) and a partially self-conscious field of pursuit “out there”.

The story begins, predictably, in the 15th century Italy, where Renaissance humanists started to translate and comment on a corpus of ancient literature, which, as they thought, contained *prisca theologia* – an exposition of perennial religious truth which corroborated Christian doctrine, but at the same time legitimized some elements of imagined pagan worship, including magic, different sorts of astrology, theurgy and a limited reverence for pagan gods, now understood as aspects of nature. “Corpus Hermeticum”, Orphic hymns, Chaldean Oracles and writings of Plato and Neo-Platonists were of a special significance in this “Ancient Wisdom Narrative”. While most of the proponents of this Narrative self-identified as Christians, one of their inspirers, who is largely responsible for bringing Classical learning to the West was George Gemistus Plethon (1355–1452/1454), who wrote a work favouring a return to a sort of reformed Hellenic polytheism. Though Hanegraaff doesn’t make a big deal of it, Pletho is actually the starting point both for his “historiography of Western Esotericism” and modern Paganism, or Neo-Paganism: “...one might say that with Plethon, the pagan cat was out of the bag. His case shows that once the basic textual sources of the platonic tradition became available to a Christian culture where the need for religious reform was widely felt, paganism became a religious option in theory at least”¹.

Moreover, the focus on pagan literature also defined the obsession of Esotericism with secrecy and hidden message: “Such concerns were already implied by the very concept that Christian truths lay concealed under the surface of ancient pagan myths and philosophies, but could be uncovered by means of allegorical or symbolical exegesis”, though they were also energized with Pico introducing Kabbala to the “ancient wisdom narrative”².

Hanegraaff then quotes the famous fragment from Mutianus Rufus, first singled out as significant by philosopher Wilhelm Dilthey and found in a notable Wiccan author Vivianne Crowley (as a passage legitimizing duotheism of Wicca)³:

¹ Hanegraaff W. J. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. P. 39.

² *Ibid.* P. 69.

³ Quoted in Dilthey (*Dilthey W. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. S. 47–48), as a specimen of a “religious universalist theism”, and in

“There is one God and one Goddess. But as there are many divinities [*numina*] there are likewise many names [*nomina*]: Jupiter, Sol, Apollo, Moses, Christus, Luna, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria. But take care not to say that out loud. Such things must be kept hidden in silence like the mysteries of the Eleusinian goddesses”. Hanegraaff further remarks: “Reading such a passage, one realizes that the Pandora’s box of paganism was now wide open”¹.

Considering the role of Renaissance “Platonic Orientalism” as basis of Western Esotericism, Hanegraaff emphasizes that “Western esotericism is ultimately grounded in a *historiographical* concept, rather than in a common philosophical or religious worldview, a specific approach to knowledge, or a “form of thought””². This historiography comprises such pre-Classical authorities as Zoroaster and Hermes Trismegist, which are (naturally, as traditions attributed to them are late antique constructs) viewed through the eyes of pagan Greeks, and and pagan Greek and Roman literature forms the main referential body of *prisca theologia*.

If the “pious” paganism of the ancients re-imagined as *prisca theologia* was essential for the apologetic narrative of Renaissance which gave rise to Western esotericism, the anti-pagan polemics was crucial in the formation of the antagonist narrative. The Christian “anti-apologetic” reaction of the 17th century wished to cast into the “sea of oblivion” such phenomena as Platonism, Kabbala, Hermeticism, alchemy, astrology, divination and magic, problematic both for Christian orthodoxy and that strand of scientific rationalism which backed it. Hanegraaff shows that the center of rationalist polemics which led to the “othering” of these phenomena lay in the circles of German Lutheran writers of late 17th – mid 18th century (Daniel Ehregott Cohlberg, Jacob Thomasius, Friedrich Christoph Bucher, August Heumann, Jacob Brucker), who sought to cleanse Christianity of pagan survivals and heretic accretions which were seen as threatening it. It was the Evangelical fight against “the so-called “Platonism of the Fathers”” which “had been slumbering in Christian theology from its very beginning, almost like a kind of latent disease”, a fight which, according to Hanegraaff, “must be counted among the most important factors in the historical process leading towards “modernization””. It was crucial for establishing historical criticism as a method to approach the past, and to construe the rational Christian “we” as opposite to irrational Pagan/Platonic “other”, which became the repository of all error and damnation. This other, to the “anti-apologists” minds, was usually based on some basic philosophical or metaphysical flaw: an inability to imagine a *creatio ex nihilo*, and therefore, the heresy of eternity of the world (J. Thomasius); a belief in “spirit of the world” and inner illumination (D. Cohlberg), or emanationism (F. Bucher). Further into the Enlightenment, this polemical “other” was not only deconstructed as false philosophy, but also ridiculed (A. Heumann) and became totally identified with the polemical

Crowley (*Crowley V. Wicca: A Comprehensive Guide to the Old Religion in the Modern World*. P. 25), where it is part of Wiccan pre-history and “a losing battle” the Church “was fighting” against the advancement of both science and magic. Both authors see the fragment as evidence of Renaissance human liberation.

¹ Hanegraaff W. J. *Esotericism and the Academy*. P. 68.

² Ibid. P. 73.

realm of “superstition”. The Enlightenment “eclectic method” of writing history of philosophy “changed the rules of the game entirely: it denied any established tradition the right to decide what was and what was not to be considered “philosophy” in the first place, and handed that authority over to the human faculty of rational judgment. Strongly amplified by two centuries of Protestant opposition against the Roman Catholic claim of representing “the” only universal tradition of wisdom, Enlightenment historiography specifically targeted the ancient wisdom narrative and everything that had come to be associated with it, such as the appeal to ancient oriental paganisms and initiatory schools, divinatory systems, demonologies, the kabbalah, the “occult mysteries” claimed by symbolic theology, and the “enthusiastic philosophy” known as theosophy”¹. Interestingly, even Jewish Kabbala came to be understood as paganism, from its close association, in its adopted Christian form with “ancient wisdom narrative”.

Hanegraaff emphasizes that, “As a result of the radical anti-apologetic separation between revelation and reason, late seventeenth-century historiography found itself left with a very large domain of currents and ideas that belonged to neither of the two camps, because they were characterized precisely by syncretic mixtures between the two. Essentially, this third domain represented *the continuation of pagan religion concealed as Christianity*. With philosophy it shared its pagan foundations, but it differed from philosophy in not being based on reason. With Christianity it shared its religious nature, but it differed from Christianity in that it was false religion, not based on Revelation. In short, it was the non-rational “natural religion” of humanity. It is in this late seventeenth-century, Protestant, anti-apologetic concept of pagan religion concealed as Christianity that we find both the historical origin *and* the theoretical core of our current concept of “Western esotericism” as a specific domain of research...the very nature of their theoretical concept implied that its representatives were the negative counterpart of both reason and faith, and therefore could not claim to remain a legitimate part of the history of either”².

So this crypto-paganism, which was shown in its dependence on non-biblical sources, became the flesh and bone of the future Western Esotericism.

In the end of the book, Hanegraaff asks, whether Western Esotericism exists “out there” or is just a “social construct reflective of more fundamental discursive processes”, and, answering it takes the middle ground. Western Esotericism did appear as a product of “othering” a number of phenomena of western culture, but they were “othered” for a reason. And that reason was *paganism*. The historical fact beyond the polemics around Esotericism is that “an intellectual culture grounded in biblical monotheism and Greek rationality was forced to come to terms with paganism”³. Then Hanegraaff reiterates what he had already said 5 years before in “Trouble with Images” about cosmotheism. Another “deep structure” of western thought that shaped Western Esotericism, Hanegraaff argues, is

¹ Ibid. P. 94, 95, 105, 111–112, 115, 136.

² Ibid. P. 147.

³ Ibid. P. 368, 369.

gnosis – a direct experiential knowledge through exstatic states of mind (which in “Trouble with Images” he links especially with contemplation of images). And while “cosmotheism and gnosis” provide only theoretical limits of Western Esotericism as a field of historical research and do not point to a special tradition of “cosmotheism and gnosis” out there, they can explain a variety of phenomena within different cultural contexts. The history of “othering” started from an attempt to “encompass” a pagan other within an ancient wisdom narrative; anti-apologists of the 17th century on the contrary, “orientalized” this narrative in their quest to rid Christianity of pagan contamination; as “other” it became an “alternative option” in the Enlightenment, and the Romantic reaction against Enlightenment saw a massive interest in esotericism as “night side of nature”. Later voices in favour of “re-enchancing the world”, including those of Carl Jung and Mircea Eliade, turned Esotericism “into a positive category that enabled a variety of “inventions of esoteric tradition” during the nineteenth and twentieth centuries”. These developments, “are grounded in the dynamics of monotheistic religion and the appeal to faith and reason: in a few words, cosmotheism and gnosis emerge as alternatives *because* the divine is held to be separate from the world and inaccessible to human knowledge”¹ – thus, paganism qua constituting part of Esotericism is a fact of mnemohistory of monotheism, and not the historical reality “out there”.

Conclusions

Hanegraaff’s cosmotheism and gnosis, will be, perhaps, be easily recognized by many modern Pagan theologians as “immanence” and “magic”. Indeed, I believe that Hanegraaff’s mapping of Western Esotericism can tell us as much about the development of those trends, which produced modern Paganism in the last 150 years.

“Paganism” of which Hanegraaff writes is both a mnemohistorical and historiographical unit. On one hand, it is a polemical construct created by Christian zealots, eager to purge Christianity of error and heresy, which were seen as sprouting from pagan, non-revelatory “natural religion” of the gentiles. In this sense, it doesn’t exist apart from the zealot discourse and those discourses that accepted their mnemohistorical perspective. Some of these are, remarkably, discourses of certain strands of Neopaganism, notably 19th century Druidry with its heavy borrowings from polemical literature (the writings of Edward “Celtic” Davies being a good example²), which “reconstructed” paganism with an object of condemning it, or 20th century Wicca which modeled itself along the polemical narratives of witch hunt. It is especially important that a number of groups which figure in Enlightenment “history of folly”, such as Magi, Egyptian priests, Greek and Roman mystery

¹ Ibid. P. 372, 374, 377.

² Davies E. *The Mythology and Rites of the British Druids, ascertained by National Documents, and compared with General Traditions and Customs of Heathenism...* London: J. Booth, 1809; for the role of E. Davies in the history of Druidism, see Hutton R. *Blood and Mistletoe: The History of the Druids in Britain*. P. 176–179.

cults, Gnostics, Cathars and Templars became incorporated into many “sacred histories” of 20th century Pagan traditions, which strongly ties them to the mnemohistory of Western Esotericism. However, their mnemohistory also goes other directions, beyond the historiographic traditions associated with “ancient wisdom narrative”, into “paganism” of a different sort, discovered in 19 – 20th centuries.

On the other hand, Hanegraaff’s paganism is also a historical *reality* out there. It is those practices, beliefs, presuppositions, approaches and texts that were deliberately or indeliberately adopted by self-professed Christians from their “gentile” environment and thus preserved for future generations and even developed. The quest of modern Pagans, especially of their Reconstructionist denominations, for seeking “things pagan” in the past, and yearning for “pagan authenticity” is very problematic due to the very spectacles through which “paganism” is seen – spectacles borrowed from the Church Fathers and Christian apologists. The drive to find out an unblemished paganism “under Christian disguise” is the trait of the Grand Polemical Narrative with its naturalizing zeal.

Whether we view modern Paganism as just another variant of Western Esotericism, or existing wholly apart of it, or partially belonging to it, we can’t deny, that it was formed much in the same way as Western Esotericism was, if Hanegraaff is right. Though “modern Paganism” is a field with boundaries as mobile as those of “Western Esotericism”, their histories and mnemohistories are largely much the same – from that point in time, when Plethon, the first Neo-Pagan, landed in Florence to take part in the Oecumenical Synod and bring Platonism to Italy.

BIBLIOGRAPHY

- Assman J.* The Price of Monotheism / Tr. from German by R. Savage. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Crowley V.* Wicca: A Comprehensive Guide to the Old Religion in the Modern World. London: Elements, 2003.
- Davies E.* The Mythology and Rites of the British Druids, ascertained by National Documents, and compared with General Traditions and Customs of Heathenism... London: J. Booth, 1809.
- Dilthey W.* Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Stuttgart et al.: Teubner et al., 1991.
- Hanegraaff W. J.* New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden, New York, Köln: Brill, 1996.
- Hanegraaff W.* The Trouble with Images: Anti-Image Polemics and Western Esotericism // Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others. Leiden, Boston: Brill, 2007. P. 107–136.
- Hanegraaff W. J.* Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2012.
- Hutton R.* The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft. Oxford, New York: Oxford University Press, 1999.
- Hutton R.* Paganism and Polemics: the Debate over the Origins of Modern Pagan Witchcraft // Folklore. 2000. Vol. 111. N. 1. P. 110–112.
- Hutton R.* Blood and Mistletoe: The History of the Druids in Britain. New Haven: Yale University Press, 2011.
- Motz L.* The Faces of the Goddess. Oxford, New York: Oxford University Press, 1997.
- Ruether R. R.* Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History. Berkeley, Los Angeles.: California University Press. 2005.
- Simpson J.* Margaret Murray: who believed her, and why? // Folklore. 1994. Vol. 105. P. 89–96.
- Strmiska M.* Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives // Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives. Santa-Barbara: ABC-Clio, 2005.

ПОДХОДЫ К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЧИСЛОВЫХ СУЕВЕРИЙ

Введение

В даже самых развитых культурах найдется место для суеверий. Как бы ни убеждала РПЦ современных прихожан в том, что суеверия не могут быть совместимы с православной верой, те упорно продолжают гадать, смотреться в зеркала и сплевывать через плечо. Некоторые суеверия и связанные с ними ритуалы при этом укореняются в культуре и становятся в один ряд с базовыми матрицами восприятия реальности. Так произошло и с перцепцией некоторых чисел, означаемые которых имеет огромное количество семантических оттенков. Говоря, к примеру, о числе 25, мы едва ли можем вызвать какие-либо негативные коннотации у собеседника, но стоит упомянуть – даже вскользь – например, число 13, как перед внутренним его взором образуется множество ассоциаций. Как известно, одним из самых распространенных в современном европейском мире суеверий стала именно боязнь числа «несчастливого» числа 13. На рубеже XIX–XX вв. в США даже был создан особый «Клуб тринадцати», посвященный борьбе с суевериями – и с этим в частности. В него входили такие известные люди, как Теодор Рузвельт, Честер Алан Артур и некоторые другие президенты США. Вот что пишет один из участников клуба Роберт Грин Ингерсолл: «Самая главная вещь в мире – это борьба с суеверием. Суеверие препятствует счастью людей»¹. Ингерсолл высказывал подобные опасения не зря: в начале XX в. среди прочих психических заболеваний появляется трискайдекафобия², боязнь числа 13. Фобия эта перестает быть просто страхом и становится реальным ударом по бюджету многих государств, где суеверие относительно числа 13 широко распространено, так как большинство людей отказывалось (и отказывается до сих пор) ездить на поездах, автомобилях, самолетах с номером 13, жить на 13 этаже или в 13 комнате, даже сидеть на 13 месте в театре, и т. п. Происхождение этого страха кроется в сюжете библейской Тайной вечери. Согласно поверью, если тринадцать человек окажутся за одним столом, один из них в этом году умрет. Существовала даже профессия «четырнадцатого гостя», который был призван разрушить проклятье тех несчастных 13, что все-таки непременно решили собраться вместе. Пытавшиеся разоблачить это суеверие представители «Клуба тринадцати» собирались вопреки ему на своих встречах ровно по тринадцать человек. Кроме уже упомянутой трискайдекафобии, существует также болезнь под названием гексакосийгексеконтагексафобия,

© С. О. Зотов

¹ *Ingersoll R. G. The Superstitions of Public Men* // [URL]: http://infidels.org/library/historical/robert_ingersoll/thirteen_club.html.

² *Coriat I. H. Abnormal Psychology*. P. 319.

что означает боязнь числа 666. Упомянутое в Откровении Иоанна Богослова¹ и растиражированное в современной (христианской и постхристианской) массовой культуре при помощи молодежных субкультур и (псевдо)сатанинских сообществ число вызывает панику у некоторого количества населения Европы – и России в том числе. Для примера можно взять несколько громких инцидентов российской действительности. Один из них – переименование автобуса, проходящего к храму Троицы Живоначальной в Воронцове (Москва), с 666-го номера на 616-й². В данном случае интересен тот факт, что 616 также является одним из возможных вариантов «числа зверя», о чем упоминает в интервью Иннокентий Павлов³. Другой случай – это многочисленные судебные тяжбы, возникшие в результате нежелания многих граждан, в том числе православных активистов, получать паспорт РФ нового образца, в связи с тем, что на каждой его странице присутствовали цифры 666, якобы зашифрованные в вязи гербовой бумаги документа⁴ (Илл. 1).



Илл. 1. Страница паспорта с «дьявольским числом»

Примеров бесчисленное множество, вновь и вновь возникают конспирологические теории, усматривающие дьявольское число в штрих-кодах, интернете (www в гематрии – 666⁵) и даже в символах официальной власти

¹ «Кто имеет ум, тот сочти число зверя, ибо это число человеческое; число его шестьсот шестьдесят шесть» (Откр. 13:18).

² «Неслучайно сейчас, на 10-м году религиозной свободы, когда православие заняло свое место в российской культуре, вдруг в Москве переименовали автобус 666 в 616, потому что люди верят: три шестерки – это знак присутствия антихриста, темной и вражеской силы». – [Радиопрограмма] «С христианской точки зрения» // [URL]: <http://www.svoboda.org/content/transcript/24196264.html>.

³ «Так вот что интересно: в древности некоторые отцы церкви считали, что здесь ошибка, и что эта цифра должна быть не 666, а 616, ну, тогда получится nero caesar (Нерон Цезарь – С. О.). Так вот, интересно, что автобус 666 заменили на автобус 616, и таким образом мы получили вот такое тавтологическое разночтение апокалипсиса» (Там же).

⁴ Что характерно – именно на 13-й странице паспорта ведется учет воинской обязанности, имеющей в России столь дурную славу.

⁵ 666 в гематрии также ו'ש"ש (йом шиши), пятница, что отсылает нас к пятнице 13-го и еще одной болезни – параскаведекатриафобии, связанной с боязнью пятницы,

(«Партия Единая Россия»: количество букв в каждом слове – шесть, что во-едино складывается в число 666). Связь числа 666 с дьяволом проводится обычно с помощью сложных нумерологических вычислений, отсылающих как к числовым эквивалентам имен римских императоров, выступавших против христиан, так и к именам известнейших деятелей христианских же церквей, католической или протестантской: «Интерпретации двух ведущих нумерологов XVI в., Михаэля Штифеля и Петруса Бунгуса достаточно типичны: протестант-Штифель видит в числе 666 указание на Папу Льва X, а католик-Бунгус рассматривает число как намек на Лютера»¹. Боязнь «зверя», а вместе с ним и «числа зверя» можно также связывать с тем, что в индоевропейском архаическом мышлении онтологическая категория «зверь» напрямую коррелировала с категорией «смерти»: «Смерть превращается в окончательное воплощение, в суть и итог «зверя» как такового»².

Азиатским вариантом числовой боязни является тетрафобия – весьма распространенный в Китае и Японии, а также Гонконге и обеих Кореях (отголоски тетрафобии, иначе, но схожим образом мотивированной, имеются даже в Италии) страх перед числом 4 заставляет суеверных повсеместно избегать его. Во многих азиатских гостиницах невозможно найти 4-й этаж, так как его пропускают или переименовывают во всех лифтах и перечнях; то же действительно и для номеров телефонов, кончающихся на 4 или содержащие много четверок: стоят они гораздо дешевле. Компания «Nokia» остерегается выпускать в Азии телефоны, содержащие в названии модели эту цифру. Причиной страха является фонетическая омофонность двух иероглифов китайского и японского языков – обозначающего число «4» и, одновременно, слово «смерть».

Число и табу

Что же становится причиной табуации двух чисел – 13 и 666 в христианской, европейской традиции, и цифры 4 в азиатской? Мы видим, что истоки боязни в двух традициях сильно разнятся. В культурном пространстве Европы это библейская мотивация, так или иначе связанная в случае числа 13 с метафорическим переносом смерти Христа от Иуды после вечери тринадцати человек на реципиента, попадающего в схожую ситуацию, редуцированную, возможно, лишь до упоминания такого числа. В случае с числом 666, обозначающим зверя, дьявола, антихриста, властителя ада, подразумевается предостережение от символической духовной смерти. Число 4, вызывающее столь негативные эмоции азиатов, имеет сугубо фонетическое обоснование своей «нечистоты» и не восходит к контексту, укорененному в религиозной тради-

выпадающей на 13-е число. Впрочем, происхождением и идиоматичностью последняя обязана роману пера писателя Томаса Лоусона. См.: *Lawson T. W. Friday, the thirteenth.* London: William Heinemann, 1907.

¹ *Schimmel A. The mystery of numbers.* P. 277.

² *Михайлин В. Ю. Зверь как смерть* // [URL]: http://www.strana-oz.ru/2013/5/zver-kak-smert#_ftnref27.

ции. Казалось бы, 13, 666 и 4 не имеют между собой ничего общего, кроме своей принадлежности к области суеверия, происхождение их абсолютно разное и не может возводиться к какому-либо общему знаменателю; однако мы постараемся в ходе исследования показать, как и почему эти числа схожи и как это, возможно, соотносится с базовыми концепциями человеческого мышления.

Для каждого из упомянутых чисел свойственна высокой степени табуированность в культурном пространстве. Для того чтобы пролить свет на частные случаи проявления явления табуированности чисел, мы обратимся к исследованию З. Фрейда, посвященного теме запрета, а именно к его работе «Тотем и табу». «Душевно больной и невротик сближаются с первобытным человеком, с человеком отдаленного доисторического времени, и, если психоанализ исходит из верных предположений, то должна открыться возможность свести то, что имеется у них общего, к типу инфантильной душевной жизни»¹, пишет Фрейд, цитируя К. Г. Юнга, тем самым давая нам возможность предположить, что частное проявление «невроза» – фобии чисел, может иметь своими корнями матрицу архаического мышления. Стремясь упорядочить мир вокруг себя, архаический человек пытался создавать вокруг себя сложные системы, в т. ч. построенные и на числовых соответствиях. Э. Дюркгейм и М. Мосс в своей статье «О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений» замечательно демонстрируют на примере примитивных классификаций австралийских племен, разделяющих свое общество на фратрии и кланы, соотносящие себя с определенными тотемами или субтотемами, как «архаический человек» постепенно вписывает себя во все более сложную символически значимую систему, стремится систематизировать окружающую его действительность и тем самым обезопасить себя в физическом, социальном и психологическом смыслах. Простейшая классификация австралийских аборигенов по своей сути двоична, а более сложные системы могут делиться, к примеру, на «четыре матримониальных класса»². Та же одержимость к систематизации свойственна северо-американским индейцам зуны: «У зуны мы обнаруживаем подлинный вселенский порядок. Все природные существа и явления, солнце, луна, звезды, небо, земля и море вместе со всеми их явлениями и элементами, неживые предметы, так же как и растения, животные и люди классифицированы»³.

В любом случае, какой бы сложной ни была такая архаическая классификация, ее основным методом является разделение по принципу «свой» ≠ «чужой», что представляет собой бинарную оппозицию. Архаический характер бинарных классификаций Дюркгейм и Мосс подтверждают поздним возникновением понятия «середины», а, следовательно, троичного деления:

¹ Фрейд З. Тотем и табу. С. 10.

² Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений. С. 63.

³ Там же. С. 88.

«Нам известно, что понятие «середина» имеет относительно позднее происхождение»¹. Одним из существенных признаков архаической классификации является соотнесение какого-либо признака с другим и их общая организация в пространстве: «животное сливается со своей областью: синий дракон – это Восток, красная птица – Юг, белый тигр – Запад, черная черепаха – Север»². «Отношение между определенными рода событий и определенными планетами, увязывание пространств и времен, установление своеобразного соответствия между такой-то областью и таким-то моментом года, началом таких-то действий также встречаются в культурах, например, Китая и Греции»³, пишут исследователи, касаясь вопроса связи систем прорицания с рассмотренными архаическими способами систематизации мира.

Как мы можем теперь видеть, изначально числа, в том числе рассматриваемые нами 13, 666 и 4, означали только определенные количественные соответствия, а иные семантические наслоения на их означаемые – явления более поздние. Разрабатывая и все больше усложняя систему сложных семантических соответствий чисел с другими означающими, человек научился применять полученную систему для прорицаний, т. е. предельного упорядочивания, создания космоса из хаоса, разгадывания мира вокруг себя. Суеверие также является одним из разновидностей предсказания: например, встретив число 13 в номере билета на экзамене, суеверный студент сразу же сочтет это за плохой знак, тем самым вменяя себе способность предсказывать будущее путем считывания некоего кода. Такой способ мышления является магическим, предельно архаичным, и, следуя высказыванию Юнга о сходстве невротиков с первобытным человеком, мы можем сравнить также архаический тип мышления с типом мышления человека, страдающего, скажем, тетрафобией, или просто суеверного человека. Суеверие есть по своей сути архаическая система упорядочивания мира, существующая в современной действительности наряду с другими подобными системами – наукой, религией или искусством. Поэтому, согласно Юнгу, неудивительно, что суеверия часто становятся причиной психологических проблем: они возвращают человека к архаическому способу мышления и постижения реальности, который не всегда работает в современной «усложненной», «расколдованной» действительности.

О смысле соседства «несчастливых» и «хороших» чисел

Рассмотрим же, насколько схожи некоторые «числовые» суеверия с классификациями архаического человека. Фрейд пишет о том, что значение слова «табу» амбивалентно: с одной стороны, это что-то жуткое, запретное,

¹ Там же. С. 92.

² Там же. С. 108.

³ Там же. С. 115.

нечистое; с другой – священное¹. То же мы можем наблюдать и с семантикой «несчастливых чисел»: многие люди, в противоположность остальным, склонны считать 13 своим счастливым числом²; плохое число 13 расположено от хорошего 12 так же недалеко, как близки священная и запретная функции вождя племени. Вспомним также одно из свойств табу по Фрейду: символическое заражение человека, преступившего табу, коснувшегося табуированного предмета (например, миски с едой вождя): «запрещения необходимы потому, что некоторым лицам и вещам свойственна опасная сила, передающаяся при прикосновении к заряженному ею объекту почти как зараза»³. В свете этого примера можно вспомнить уже приведенные нами данные об отказе многих людей получить паспорт, содержащий якобы дьявольские числа: наблюдается то же явление партиципации, человек чувствует себя соотнесенным с неким предметом. Люди, нечаянно дотронувшиеся до еды вождя, умерли от страха, но не от страха быть казненными за это, а от страха того, что священное дыхание вождя, как и его недоеденная пища – табу, т. е. свято. Противоположность священного и нечистого рассматривается Фрейдом как «общий закон, предусматривающий, что предыдущая ступень (именно потому, что она преодолена и оттеснена более высокой) сохраняется наряду с ней в униженной форме, так что объекты ее почитания превращаются в объекты отвращения»⁴. Нельзя ли применить данный закон и к «несчастливым числам»? Нами уже было замечено, что 12 и 13 стоят вплотную друг к другу, имея при этом абсолютно антонимическую семантику: 12 – число для христианского мира «счастливое», «число братства: 12 сыновей Иакова, 12 апостолов»⁵, 13 – число, обозначающее несчастье, происходящее от несчастья, случившегося с Христом. В России, например, число 13 называют чертовой дюжиной, что напрямую сообщает о его негативной и мистической коннотации.

«Счастливое» число 7 также напрямую связано с «дьявольским» 666. «В Библии – 7 дней творения; за 7 дней до потопа Бог сообщает о потопе Ионе, 7 дней ожидает Ной, выпуская птиц после потопа»⁶.

666 же является утроенным отрицанием числа 7 путем отъятия от него единицы; утроенность отрицания может быть ассоциативно связано с проклятием святой Троицы. Смеем также предположить, что «несчастливое» число азиатов 4 и «счастливое» 5, считающееся в культуре Китая позитивным («ассоциативный ряд для числа 5 – это пять стихий, четыре стороны

¹ «Употребляемое нами сочетание «священный трепет» часто совпадает со смыслом табу». – Фрейд З. Тотем и табу. С. 38.

² «Конечно, для баланса возникла и трискайдекамания, выражающая чрезмерное увлечение числом 13». – Havil J. Nonplussed! Mathematical Proof of Implausible Ideas. P. 152.

³ Фрейд З. Указ. соч. С. 44.

⁴ Там же. С. 50.

⁵ Махлина С. Т. Мистика чисел в религиозных представлениях. С. 32.

⁶ Там же.

света плюс центр»¹), тоже, возможно, сопряжены между собой. Счастливые 5 элементов (у-син) получают символическое разрушение, воплощенное в «плохом» числе 4, это одна бинарная оппозиция, означающая нечто хорошее и прямо ему противоположное, табуированное, как и в случае отъятия от 7 единицы, получение «несчастливого» числа и утроение его «несчастливости», воплощенное в числе зверя. Прибавление лишней, а потому «несчастливой», единицы к 12 (т. е. пребывание на Тайной вечере лишнего человека – Иуды) и получение чертовой дюжины представляется нам схожим с вышеуказанными процессами. В конечном итоге, негативный коннотат омофона не всегда может быть причиной табуированности слова². Так или иначе, данный момент интерпретации мы считаем спорным и ни в коей мере не умаляем значения омофона числа 4 – слова «смерть» – для данного суеверия.

Число как целостность

Следуя рассуждениям Фрейда, Дюркгейма и Мосса относительно архаических обществ, мы имеем определенный вариант интерпретации причины предельно близкого соседства «счастливых» и «несчастливых» чисел. «Счастливое» число, например, 12, обладает нерушимой целостностью (братство апостолов, 12 месяцев, 12 знаков зодиака), которая и сообщает числу его символическую причастность к «правильности». Самым страшным извращением «правильности» становится не принцип зеркального отражения³ «счастливого числа», но принцип нарушения его единства и целостности путем отъятия от него единицы или прибавления к нему единицы. Пустая солонка при просыпании соли, пустые ведра у бабы, идущей по улице, запрет выносить что-либо на ночь из дома и другие суеверия в каком-то смысле родственны рассматриваемому нами явлению отъятия компонента (единицы) от целого – $7-1=6$ (666); приметы, подобные «двоим в одно время в зеркало смотреть нельзя» демонстрируют негативное отношение к нарушению целостности путем прибавления лишнего компонента (единицы) – $12+1=13$. «Хорошее» число, его целостность нельзя исказить: самым плохим для него будет именно *незначительное* нарушение целостности. Почему важно именно близкое соседство этих чисел? В числе 9 мы уже не увидим ореола «святости» семерки. В четырнадцати отсутствует «правильность» двенадцати, когда как пограничным этим «счастливым» числам 666 и 13 свойственна соотнесенность с «правильным», близость к «святому». Говоря образно, отголосок 12 слышится и в 13, именно поэтому последнее число так плотно концен-

¹ Антонова Ю. А. Символика китайских чисел в рамках теории и практики межкультурной коммуникации. С. 201.

² Китайцы по-прежнему носят часы и зонты («подарить часы», *sòng zhōng*, означает «подарить смерть» – *sòng zhōng*; а омофоном слова «зонт» является «разойтись»).

³ Вспомнить хотя бы упомянутые Бахтиным прочитанные на карнавале задом наперед молитвы: их читают сами священники. Зеркальное отражение правильного грешно, но допустимо в рамках дозволенной маргиналии.

трирует в себе разнообразные смыслы¹. Еще одна аналогия – дюжина и ее сестра-близнец чертова дюжина (которой стало именно число 13, а не 14 или 10). Похожая логика присутствует у Фрейда, когда он касается «двух мифологических ступеней, из которых прежняя не совсем исчезла к тому времени, когда достигнута следующая, а продолжает существовать в форме более низкой оценки»². Схожую мысль высказывает и один из участников интервью, связанным с переименованием автобуса, ходящего к храму: «И число 666 было как символ несовершенства. Семь – это совершенство, а шесть – несовершенство, то есть ему чего-то не хватает»³, что демонстрирует нам глубокую укорененность такого типа мышления в сознании даже современного человека. «Двенадцати как счастливому числу противостоит несчастное число 13 (12+1)»⁴, пишет В. Н. Топоров. Идею, подобную нашей, высказывает М. Пастуро в контексте нумерологических матриц ментальности средневекового человека: «Например, три, четыре и семь – основные символические числа, которые всегда значат больше, чем просто количество, равное трем, четырем или семи. Двенадцать означает не просто дюжину единиц, но еще и идею целостности, полного и совершенного единства; поэтому одиннадцать – это недостаточно, а тринадцать – чрезмерное, несовершенное и злое число»⁵.

Страх числа

Значимыми для суеверий относительно чисел 666 и 13, безусловно, являются и символические компоненты, связанные с библейской историей. Однако установить первичность того или иного влияния на восприятие этих чисел в мышлении современного человека едва ли представляется возможным. Куда более вероятна контаминация двух похожих явлений в мышлении человека (по принципу образования народной этимологии): архаическая боязнь нарушения целостности накладывается на зависящую от более поздних культурных явлений образность. Среди исследователей также существует мнение, что «все сакральные классификации тесно связаны с числовой символикой и даже «подгоняются» под нее (например, число книг в библейском каноне). Помимо высокого символического смысла, числовые коды «живут» внутри человека»⁶. В сообразности с этим позиция связи архаических типов

¹ Справедливо заметить, что число 11, напротив, не вызывает почти никаких ассоциаций – это можно объяснить лишь тем, что библейская история опиралась именно на те модели, действие которых мы пытаемся описать.

² Фрейд З. Указ. соч. С. 50.

³ [Радиопрограмма] «С христианской точки зрения» // [URL]: <http://www.svoboda.org/content/transcript/24196264.html>.

⁴ Топоров В. Н. Числа. С. 630.

⁵ Пастуро М. Символическая история европейского Средневековья. С. 22.

⁶ Ирхин В. Ю. Динамические архетипы и числовая символика в западной и восточной традициях. С. 586.

мышления с явлением «числовых суеверий» (не настаивая на первичности этой связи) представляется нам возможной и дискуссионной.

Синтез архаической боязни нарушения целостности числа и библейской «негативной» образности демонстрирует нам содержащиеся в числах 13, 666 и 4 коннотации ужаса и несчастья. Логика партиципации, содержащаяся в рассмотренной нами архаической, а шире, пользуясь терминологией Фрейда – «инфантильной», (т. е. находящейся на ранней стадии развития) боязни «несчастливых» чисел, похожа на те виды мистической партиципации, свойственной первобытному сознанию, что описывает Л. Леви-Брюль в книге «Сверхъестественное в первобытном мышлении»¹. Так, «несчастливое» число, означая определенное количественное отношение, означает одновременно еще и нечто другое. Отъятие числа от сакрального «совершенства» семерки может быть метафорой, переносящейся на боязнь человека потерять часть собственного тела, к переживанию потери вообще; прибавление «лишней» единицы к 12 или 4 может отсылать нас к стереотипам магического мышления, для которого наличие лишнего ингредиента или действия равнозначно провалу всей магической операции.

Как бы то ни было, путь, пройденный «несчастливым» числом от партиципационного архаического сознания до вхождения в круг символической и аллегорической образности в европейской и азиатской традициях, стал прочным основанием для возникновения не только устойчивой системы суеверий и поддерживающих ее нумерологии, гематрии, теоматики и изопсефии, но и тенденции, развитие которой стало способно трансформировать это суеверие в психологический недуг. Мы надеемся, что в дальнейшем исследованию роли чисел в современной культуре, а также влиянию числового кода на человеческое сознание будет посвящено больше специальных работ, апеллирующих не к нумерологическим или псевдоконспирологическим контекстам, но к техникам человеческого восприятия и культурным контекстам, в которых они существуют.

ЛИТЕРАТУРА

Антонова Ю. А. Символика китайских чисел в рамках теории и практики межкультурной коммуникации // Политическая лингвистика. Екатеринбург: Издательство Уральского государственного педагогического университета, 2012. Вып. 2 (40). С. 200–202.

Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М.: КДУ, 2011. С. 55–124.

Ирхин В. Ю. Динамические архетипы и числовая символика в западной и восточной традициях // Новые идеи в научной классификации / Ред. Ю. А. Мирошников. Екатеринбург: УрО РАН, 2010. С. 577–590.

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Атеист, 1937.

Махлина С. Т. Мистика чисел в религиозных представлениях // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия: Сб. материалов Второй международной научной конференции. СПб.: РХГА, 2009. С. 28–36.

¹ *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Атеист, 1937.

Михайлин В. Ю. Зверь как смерть // Отечественные записки. Журнал для медленного чтения. 2013. Вып. № 5 (56) // [URL]: http://www.strana-oz.ru/2013/5/zver-kak-smert#_ftnref27 (дата обращения: 05.05.2016).

Пастуро М. Символическая история европейского Средневековья. СПб.: Александрия, 2012.

Топоров В. Н. Числа // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. М.: Советская энциклопедия, 1992. Т. 2. С. 629–631.

Фрейд З. Тотем и табу. СПб.: Азбука-классика, 2005.

Coriat I. H. Abnormal Psychology. New York: Moffat, Yard, 1910.

Havil J. Nonplussed! Mathematical Proof of Implausible Ideas. Princeton: Princeton University Press, 2007.

Ingersoll R. G. The Superstitions of Public Men // The Secular Web. New York, 1886 // [URL]: http://infidels.org/library/historical/robert_ingersoll/thirteen_club.html (дата обращения: 05.05.2016).

Lawson T. W. Friday, the thirteenth. London: William Heinemann, 1907.

Schimmel A. The mystery of numbers. New York: Oxford University Press, 1993.

НЕКРОМАНТИЯ В РАБОТАХ ЭЛИФАСА ЛЕВИ

Введение

Элифас Леви Захед¹ (*фр.* Éliphas Lévi Zahed, 1810–1875) оставил яркий след в истории оккультизма, магических и мистических направлений и обществ. Его работы, в которых он пытается соединить магию с достижениями современной ему науки, перевести ее в форму, доступную современникам, а также определить ее место среди других (религиозных) учений, были новаторскими для своего времени. Для Леви магия – это наука, точная и абсолютная, она полностью самодостаточна (подобно математике) и подчинена Богу, а не противостоит ему². Она является способом «открыть» Бога, постигнуть и достигнуть его, построить свою жизнь и сформировать свое существо правильно, в согласии с его волей, через изучение законов природы.

В своих работах Леви поднимает много пограничных для магии и религии вопросов. Нельзя сказать, что он уделяет большое внимание некромантии, но вопроса взаимодействия с духами умерших он касается неоднократно. Это обусловлено несколькими причинами. Во-первых, в это время активно набирает популярность такое направление, как спиритуализм. Во-вторых, посмертное существование души – основной вопрос практически любой религии. Кроме того, в христианстве (а Леви искренне считает себя христианином, католиком, хоть и позволяет себе критиковать некоторые догматы католического учения) вопрос возвращения умерших к жизни и контакта с ними весьма важен. Сюжет I книги Царств (28:8–14), рассказывающий о волшебнице из Аэндора, не раз вызывал вопросы и оброс масштабными комментариями различных авторов³, создававших христианское учение и оказавших мощное влияние на всю историю христианства, а через него и на мировую историю. Воскрешение умерших Иисусом Христом⁴ и его апостолами⁵, как и воскресение самого Христа⁶, также является весьма значимым сюжетом в христианстве, равно как и отличие чуда, происходящего от Бога, от магического действия, происходящего, с позиции христианства, от дьявола и человека. Кроме того, последователи христианства ожидают «воскресения во

© А. А. Новикова

¹ Литературный псевдоним Альфонса-Луи Константа (*фр.* Alphonse-Louis Constant).

² *Леви Э.* История магии. С. 175.

³ См., например: *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс.* О душе. С. 136; *Григорий Нисский.* О чреовещательнице. С. 94; *Иоанн Златоуст.* Толкование на пророка Исайю. С. 64, 110; *Августин.* О различных вопросах к Симплициану. С. 275–278, и др.

⁴ Мф. 9:18; Мк. 5:22; Лк. 7:11–16, 8:41; Ин. 11:41–43.

⁵ Деян. 9:40, 20:9, а также церковное предание.

⁶ Мф. 28; Мк. 16; Лк. 24; Ин. 20.

плоти»¹, которое, по их мнению, наступит в конце времени. Всё это заставляет Леви быть особенно осторожным в своих суждениях и выводах относительно допустимости некромантии и сути ее методов.

Несмотря на присущий Леви весьма витиеватый стиль, – его описания могут показаться на первый взгляд противоречивыми, а утверждения – вызывающими сомнения у самого автора, – он разрабатывает достаточно четкую, обоснованную и по-своему логичную систему объяснений возможности контакта с духом умершего, природы самого духа и процессов, происходящих с человеком после смерти. В данном очерке основное внимание будет уделено описанию этой системы Леви, представленной в различных его работах. Мы рассмотрим обоснование автором возможности контакта с умершим, то, каким образом происходит этот контакт и с чем (кем) именно он происходит. В работе мы будем (в основном) опираться на следующие труды Э. Леви: «Учение и ритуал высшей магии» (том 1), «Учение и ритуал трансцендентальной магии» (том 2) (*фр.* Dogme et Rituel de la Haute Magie, 1854–1856); «История магии» (*фр.* Histoire de la Magie, 1860); «Ключ к великим тайнам» (*фр.* La Clef des Grands Mystères, 1861). В других своих статьях и очерках Леви последователен, и его позиция по отношению к рассматриваемому вопросу не изменяется.

Определение некромантии у Леви

Определение некромантии можно вывести из нескольких работ Леви.

В «Учении и ритуале высшей магии» в гл. 13 «Некромантия» Леви определяет ее как «Способ (или способы) вызывания воздушных (звездных) тел людей»².

В «Учении и ритуале трансцендентальной магии» в гл. 13 «Некромантия» он дополняет данное ранее определение: «Некромантия – применение магической силы для общения с духами, которые мы пробуждаем»³.

Там же она делится на два типа:

- 1) «от света» – заклинание духов молитвой, пентаклем и благовоениями;
- 2) «от тьмы» – заклинание кровью, проклятиями и святотатством.

Автор особо подчеркивает, что это «не имеет ничего общего с воскрешением или, по меньшей мере, эта связь очень сомнительна»⁴.

Таким образом, у Леви не идет речи о реальном (временном или длительном) «оживлении» трупов, подобном тому, что описано, например, в некоторых древнегреческих и римских источниках⁵, и что могло бы пониматься под «некромантией». Под общением с умершим подразумевается контакт с некоей духовной, а не материальной, составляющей.

¹ Мф. 22:30–32, 24:30–31; Ин. 6:39–44; Рим. 8:9–11; Деян. 4:1–2 и др.

² Леви Э. Учение и ритуал высшей магии. С. 119.

³ Леви Э. История магии. С. 175.

⁴ Леви Э. Учение и ритуал трансцендентальной магии. С. 619.

⁵ См., например: *Апулей*. Золотой осел. С. 90–91; *Лука* *Марк Анней*. Фарсалия, или Поэма о гражданской войне. С. 136–143; *Гелиодор*. Эфиопика. С. 215–217, и др.

Объект, с которым работают те, кто вызывает умерших

Чтобы определить объект, с которым, согласно Леви, работает некромантия, кратко рассмотрим, что происходит с человеком после смерти.

Леви выделяет три составляющие, на которые «разделяется» единое существо – человек – после смерти:

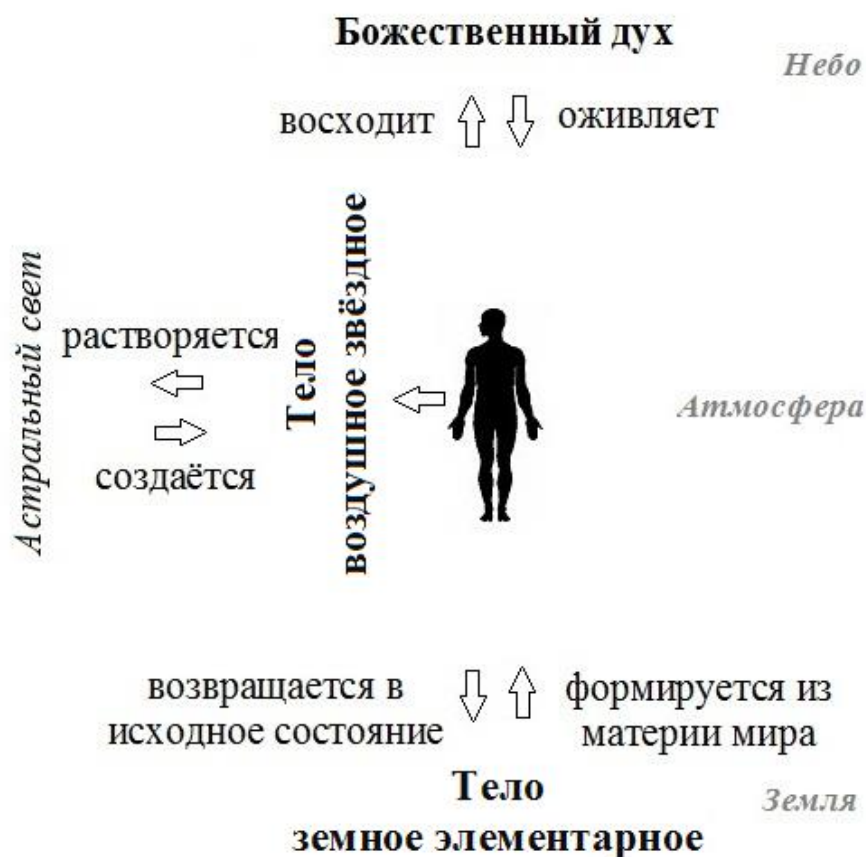


Схема. 1. Разделение единого существа (человека) на отдельные составляющие (тела), согласно работам Э. Леви, с указанием миров, в которых они пребывают.

1) *Дух* – божественная частица, оживляющая человека. Как только она покидает тело, прекращается жизнь и развитие человека. Эта частица происходит от Бога и стремится вернуться к своему источнику, раствориться в океане божественного, т. е. вновь обрести свое изначальное состояние. В «Истории магии»¹ Леви сравнивает ее с каплей воды, помещенной в океан. Она существует как отдельный объект лишь до тех пор, пока оболочка, отделяющая ее от внешней среды, не повреждена. Такая оболочка дана человеку (частице божественного в нем, «божественной искре») для того, чтобы отделить его, обеспечить индивидуальное существование: «Дух облачается, чтобы опуститься, и обнажается, чтобы подняться»². Таким образом, то, что ушло в

¹ Леви Э. История магии. С. 249.

² Леви Э. Ключ к великим тайнам. С. 109.

мир божественный, не может уже вернуться в мир человеческий или контактировать с ним¹.

В качестве иллюстрации этого процесса можно привести слова из диалога Леви с известным английским писателем, филологом, востоковедом, оккультистом Кеннетом Робертом Хендерсоном Маккензи (1833–1886), записанные со слов последнего английским собирателем рукописей по оккультизму, членом Общества розенкрейцеров Англии Фредериком Хокли (1808–1885)²: «Разбейте бутылку с маслом под водой. На какой бы глубине это не произошло, масло поднимется на поверхность, тогда как осколки бутылки упадут на дно. Точно так же я представляю себе, как душа, оставляя тело, благодаря присущей ей духовной гравитации, поднимается к предназначенной для нее сфере. И, как и масло, она остается наверху и не возвращается на Землю»³.

2) *Тело земное и элементарное* – объект физического мира. Труп – покинутая оболочка, образованная элементами этого мира (веществами). Элементы, согласно Леви, удерживаются вместе в гармонии, пока дух присутствует в теле, вследствие чего оно и живо. После того, как дух покидает тело, элементы, заимствованные из мира физического и образующие это тело, стремятся вернуться в свое естественное разрозненное состояние. Этим объясняется процесс разложения: тело распадается, растворяется в окружающей среде, сливаясь с ней.

Тело земное не является для Леви чем-то плохим, как его принято оценивать в различных направлениях христианства, проповедующих отречение от плоти и ее усмирение. Оно воспринимается как необходимый элемент, позволяющий духу существовать отдельно от своего божественного источника и действовать в мире: «Потому что они должны быть ограничены, чтобы иметь возможное существование. Обнаженные, лишённые какого-либо тела и, следовательно, ставшие безграничными, сотворенные духи затеряются в бесконечности и, не имея силы сосредоточиться где-нибудь, они были бы мертвыми и беспомощными везде, потерянными в безмерности Бога»⁴.

Описание функции физического (и астрального) тела у Леви напоминает описание скафандра или иного подобного приспособления, призванного обеспечить возможность действия в изначально непригодной и разрушительно воздействующей внешней среде⁵. Следует отметить, что духи, согласно

¹ Там же. С. 109.

² Даже если при записи были допущены искажения, эта цитата никак не противоречит позиции Леви, демонстрируемой им в его работах, а лишь подтверждает и образно иллюстрирует ее.

³ Кинг Ф. Современная ритуальная магия. С. 46.

⁴ Леви Э. Ключ к великим тайнам. С. 109.

⁵ Там же. С. 109. Интересно, что мнение о том, что воздух мира живых непригоден для мертвых встречается в европейском средневековом фольклоре. Так, например, англо-англо-латинский писатель XIII в. Гervасий Тильберийский (ок. 1150–1228 или 1235) рассказывает о том, как с корабля мертвецов, плывшего по небу и зацепившегося якорем за могильную плиту у церкви, спустился матрос, чтоб отцепить якорь и «захлебнулся от

Леви, могут существовать не только в физических телах. Тело, как «одежда» духа, соответствует месту, где он обитает. Например, атмосферные духи не имеют физического (земного) тела, но имеют тело воздушное (звездное) и используют его для действий в соответствующем мире – атмосфере.

3) *Тело воздушное и звездное (астральное)* – отпечаток в астральном свете, образующийся в процессе разделения тела земного и духа, который существует в атмосфере. Несмотря на то, что эта составляющая-посредник, казалось бы, «переживает» человека, она, в противоположность духу, не является бессмертной или вечной. Воздушное тело постепенно разрушается, растворяясь в породившем его астральном свете (как труп распадается в физическом мире). Состояние соединения с ним божественной частицы – духа – также временно, как его соединение с телом материальным. Слишком долгое пребывание духа в этом теле неестественно и необходимо лишь в течение определенного срока.

Именно с телом звездным, согласно Леви, контактирует тот, кто вызывает умершего: «Мы вызываем воспоминания, оставленные ими (духами – А. Н.) в астральном свете, общем резервуаре универсального магнетизма»¹. В другой своей работе Леви пишет: «Всё, что мы можем видеть в умерших, это отражения, которые они оставили в атмосферном свете, отпечатки которого мы вызываем симпатией наших воспоминаний»².

Тем не менее Леви указывает на то, что дух, как правило, не сразу покидает атмосферу и переходит в мир божественный, небесный. Звездное тело, «если человек жил хорошо <...> испаряется как чистый фимиам, восходя к высшим областям»³, но если человек вел жизнь преступную, оно продолжает стремиться к материальному, «удерживающему его в плену». Это «наказание» вызвано не какой-то божественной волей: его причиной и источником является сам человек, когда он из-за излишней привязанности не желает разделения и растворения, не принимает его. Здесь раскрывается очень важная мысль, на которой строится вся система магии Леви: Бог изначально благ и совершенен, а причина любых проблем и негативных явлений находится в самом человеке, его противопоставлении себя Богу и действию против его замысла. Любое действие должно проходить в свое время и быть произведено в согласии с внешними процессами, установленными божественной волей. Несмотря на то, что физическое тело необходимо духу, и его не следует отторгать либо считать незначительным, после окончания жизни, т. е. периода существования духа в теле, привязанность к этому телу для него неестественна, порочна и крайне вредна. Такое противостояние негативно отражается на духе, причиняя ему страдания: «Но звезды вдыхают и пьют его; он чувствует, как слабеет его разум, как медленно гаснет его память, как уни-

слишком влажного и тяжелого воздуха». – Волков А. В. Ужасы французской Бретани. С. 255.

¹ Леви Э. Учение и ритуал высшей магии. С. 125.

² Леви Э. Ключ к великим тайнам. С. 109.

³ Леви Э. Учение и ритуал высшей магии. С. 120.

чтожается всё его существо»¹. Кроме того, дух, который не может расстаться с материальным, могут «пожирать чудовища», представляющие собой его же собственные пороки, мысли и привязанности.

Эти страдания очищают дух, но лишь когда он сам желает быть очищенным и вернуться к своему источнику, т. е. осознаёт неправильность своей позиции и достигает раскаяния. Страдания не являются наказанием, но представляют собой часть процесса возвращения на изначальный верный путь. Упорствующий в своем заблуждении (тяге к материальному) дух может погибнуть. Однако погибает ли, по мнению Леви, эта божественная частица окончательно, не совсем ясно. Прямого ответа на этот вопрос он избегает, поэтому, вероятнее всего, Леви полагает, что души не исчезают совершенно, ведь частица божественного, т. е. вечного, не может быть уничтожена, она лишь ожидает своей участи. «Духи, очищенные испытанием, освобождаются от законов тяжести и витают над атмосферой слез; другие пресмыкаются во тьме и являются теми, кто обнаружил слабость или преступность»².

Явления умерших и их последствия

В самом начале гл. 13 «Некромантия» «Учения и ритуала высшей магии» читаем: «Элифас Леви Загед, пишущий эту книгу, вызывал и видел»³. Если обратить внимание на описание контактов с духами умерших в других его книгах, то легко убедиться, что не всегда автор описывает только духов, явившихся вследствие ритуала, иногда они приходят и по собственной воле. Такое явление умершего Леви описывает со слов Безеля, священника из Валанье, в «Истории магии». К нему неожиданно (если не считать предварительной договоренности, весьма модной в то время) явился призрак его друга – Дефонтене⁴. В описании к явившемуся призраку Безель относится как к полноценному, можно сказать, одушевленному (несущему «божественную искру», дух) существу, а не как к «голограмме» – отпечатку в астральном свете. Несмотря на то, что, согласно Леви, дух может переходить в высшие сферы достаточно быстро, это происходит не мгновенно, кроме того, друг священника не является совершенным праведником, который мог бы претендовать на вознесение «подобно фимиаму». Это видно из вопроса, который тот задает призраку в процессе общения: «спасен ли он или проклят, был ли он в чистилище»⁵. Впрочем, получить ответ на него Безель не может, так как умершим запрещено говорить об этом⁶. Таким образом, можно видеть, что у Леви есть основания относиться к явившемуся призраку как к полноценному человеку, который лишен только физического (земного) тела, учитывая, что времени с момента смерти его Дефонтене прошло совсем немного (три дня).

¹ Леви Э. Учение и ритуал высшей магии. С. 120.

² Леви Э. История магии. С. 276.

³ Леви Э. Учение и ритуал высшей магии. С. 119.

⁴ Леви Э. История магии. С. 443–445.

⁵ Там же. С. 444.

⁶ Леви Э. Учение и ритуал трансцендентальной магии. С. 619.

Этот же фрагмент (стремление узнать о том, что находится за пределами земной жизни, что называется, из первых уст) показывает некоторое сомнение, имеющееся у автора истории и у самого Леви относительно собственных умозаключений о посмертном пути души.

Другой контакт с умершим, описанный у Леви, является следствием намеренного действия – проведенной операции вызова греческого философа Аполлония Тианского (I в. н. э.), описанной в «Учении и ритуале высшей магии»¹. Здесь он относится к вызванному отражению (звездному телу) с долей уважения, но не рассматривает его в качестве полноценного существа, обладающего духом. Такое отражение для Леви служит лишь способом приобщения, «прикосновения» к великой личности. Автор подчеркивает, что явившийся призрак повторяет вид физического тела Аполлония, копируя его таким, каким оно (предположительно, ведь их разделяет более тысячи семисот лет) было перед смертью, т. е. является чем-то вроде зеркала и отражения в нем одновременно, но не самим умершим (его сутью – духом). Такие акценты он ставит еще в нескольких местах, указывая, что видел не совсем то, что видеть предполагал, но эти неожиданные черты, их «реальность» подтверждались в дальнейшем. Этот прием нередко применяется в качестве дополнительного «доказательства» реальности опыта у разных авторов.

Описывая явление призрака Дефонтене, Леви сообщает, что Безель видел его как реальный объект физического мира и даже принял за живого человека. Лишь позднее он выясняет, что явившийся призрак не был видим и слышим для окружающих.

В описании явления Аполлония Тианского призрак предстает перед вызывающим как распадающаяся и исчезающая фигура человека, «беловатая форма», обрисовавшаяся в зеркале. После третьей попытки он обретает вид четкой человеческой фигуры, закутанной «в нечто вроде савана»². Объясняя внешний вид явившегося призрака отпечатком в астральном свете физического тела в момент смерти, Леви обращает внимание на то, что на его образ оказывает влияние ожидание (представление) того, кто вступает в контакт, а также то, каким человека запомнили близкие люди. То есть вид призрака может быть полной или частичной иллюзией, рожденной разумом вызывающего. Этот «промежуточный образ», создаваемый влиянием как «сверху» (от образа духа, вида тела в момент смерти), так и «снизу» (от представления вызывающего), хорошо вписывается в концепцию промежуточного агента между высшим и низшим (атмосферы, астрального плана), которую развивает Леви в своих работах.

Автор упоминает не только о визуальном, но и о тактильном контакте с являвшимися к нему по зову или по собственной воле призраками умерших. Неоднократно пытаясь обнять призрак своего друга либо прикоснуться к нему, он натывался лишь на пустоту. Но сам призрак может прикасаться к Леви таким образом, чтобы это прикосновение было для того ощутимо. Леви

¹ Леви Э. Учение и ритуал высшей магии. С. 120.

² Там же.

(вполне в духе своего времени и в рамках поставленных перед собой задач по объединению магии и науки) объясняет это электрическими зарядами, исходящими от призрака. При этом он отмечает, что причина такого явления кроется в воображении¹ воспринимающего, а также действию агента-посредника – астрального света².

Прикосновения, согласно Леви, могут исходить не только от призраков. В «Ключе к великим тайнам», анализируя эффекты, производимые широко известным и популярным в то время, в том числе и в России, шотландским медиумом-спиритуалистом Даниэлем Дангласом Хьюмом (1833–1886), в сеансах которого принимали участие члены царской семьи, в том числе сам Александр II, он пишет: «Руки, которые заставлял появиться г-н Хоум³, являются, таким образом, воздухом, окрашенным отражениями, которые притягивает и проецирует его больное воображение. Их осязают так же, как и их видят: наполовину иллюзорными, наполовину с магнетической и нервной силой. Вот, нам кажется, вполне точное и вполне ясное объяснение. <...> Так, например, на магнетических вечерах г-на Хоума из столов выходят реальные и живые руки, настоящие руки, которых одни видят, другие касаются, и еще другие чувствуют от них прикосновение, не видя их; но сказать, что эти руки по-настоящему телесны, что это руки духов, это говорить как дети или как безумцы»⁴. Таким образом, согласно Леви, прикосновения могут быть следствием деятельности психики человека или группы людей, т. е. происходить без какого-либо участия умершего человека, его духа или звездного (астрального) тела. Леви не ставит под сомнение реальность эффектов, производимых «бескорыстным медиумом»⁵, он лишь рассматривает их как недостойное занятие, игры с тонким миром, служащие не развитию, но развлечению⁶. Такие «фокусы», по мнению Леви, бессмысленны и опас-

¹ Для Леви воображение – не какая-то абстрактная фантазия, а реальная и влиятельная действующая сила.

² Леви Э. Учение и ритуал трансцендентальной магии. С. 619.

³ В таком виде фамилия Номе транслитерирована издательством «Эксмо», выпустившим сборник работ Э. Леви в 2002 г. Иногда встречается вариант транслитерации этой фамилии на русский в виде «Юм» (см., например: Укорский И. А. Можно ли вызывать духов? М.: Безбожник, 1931).

⁴ Леви Э. Ключ к великим тайнам. С. 109–111.

⁵ Хьюм, несмотря на свою известность и популярность, в отличие от большинства медиумов своего времени, не принимал денег за проведенные сеансы.

⁶ И Леви, и Хьюм преследовали единую цель – показать и доказать бессмертие души и указать путь к Богу, но их подходы были в корне различны. Хьюм показывал этот путь посредством производимых эффектов, чудес, к которым мог бы прикоснуться каждый, рассматривая себя лишь как инструмент высших сил. Леви же настаивает на том, что движение к Богу должно идти через его познание, а какие-либо производимые на публику эффекты и чудеса не являются достойным методом убеждения, так как человек не вправе требовать от Бога каких-либо доказательств, потому что вера должна вырастать на других основаниях. Эти подходы позднее будут объединены Еленой Петровной Блаватской (1831–1891), которая рассматривала производимые эффекты (чудеса) как способ привлечения людей к теософии – внутреннему учению, «религии истины».

ны, но еще опаснее попытка контактировать с настоящим умершим, а не с его «имитацией».

Описывая «встречу» с Дефонтене, Леви говорит о том, что дух держал его за руку, когда ему сложно было смотреть на него (в связи с чувствами, испытываемыми к другу, а не из-за каких-либо свойств призрака или особенностей контакта с ним). Прикосновение это не было неприятным и не повлекло каких-либо последствий. Во время контакта с призраком Аполлония, ставшего следствием ритуала вызова, прикосновение к явившемуся призраку привело к негативным последствиям. Когда призрак коснулся руки Леви, та онемела, и это онемение сохранялось, по словам Леви, в течение нескольких дней. Причина «вредоносности» такого прикосновения и опасности явившегося призрака крылась в том, что вызов был произведен искусственно, а, следовательно, был движением против установленного в природе порядка. Такое движение для Леви всегда находится на грани дозволенного, а зачастую и пересекает эту грань, т. е. идет против Бога, а, следовательно, и против самого человека, оказываясь саморазрушением.

Общение (разговор) с призраком в описаниях Леви также имеет ряд особенностей. Призрак Дефонтене сначала общается при помощи знаков и только потом начинает говорить. Леви даже дает описание его голоса, который «звучит достаточно бесстрастно». При двух последующих явлениях призрак Дефонтене общается с помощью слов, и Леви отвечает ему и спрашивает его таким же образом. Он особо отмечает, что сообщенные призраком подробности были проверены и полностью подтвердились. Форма и описание этого явления призрака вообще выглядят очень типичными для работ того времени, такие описания публикуются небольшими подборками или целыми сборниками (коллекциями отдельных лиц-собирателей) во время жизни Леви и в более позднее время¹.

В описании контакта Леви с призраком Аполлония Тианского общение происходит по-другому. Сам Леви не может говорить (хотя до этого уверенно произносит нужные заклинания и молитвы): «Когда я открыл рот, чтобы обратиться с вопросом к призраку, не был в состоянии произнести ни единого звука»². Не произнося слов вслух, он отдает приказы и задает вопросы мысленно, заручившись поддержкой магических знаков и атрибутов. Ответы приходят в такой же мысленной форме: «...были решены в моем духе», а не произносятся вслух³. Анализируя способ общения с духом, Леви пишет о том, что явившиеся призраки не говорят от себя, но говорят «посредством шума в наших ушах, производимого нервным потрясением, и, рассуждая, обыкновенно выражают наши мысли»⁴. Этим он объясняет то, что слова Дефонтене были не слышны окружающим, как не виден и его образ. В «Учении

¹ См., например: *Денисов Л., Дьяченко Г. Явления умерших живым из мира загробного (1861–1901)*. СПб.: Сатисъ, 1994.

² *Леви Э. Учение и ритуал высшей магии*. С. 123.

³ Там же. С. 123.

⁴ Там же. С. 120.

и ритуале трансцендентальной магии», анализируя вопрос коммуникации с духами, Леви приходит к выводу о том, что духи могут общаться лишь знаками, либо посредством внутренних, воображаемых впечатлений. То есть они не производят звука, голоса, который воздействовал бы на ухо другого человека физически: «Как может говорить тень?»¹. Леви не делает окончательных выводов о том, как порождение астрального света (отпечаток умершего) взаимодействует с физическим миром и влияет на того, кто его воспринимает: «Я не объясняю, в силу каких физиологических законов я видел и осязал; я только утверждаю, что я действительно видел и осязал, что я видел совершенно ясно, без сновидений»².

Очевидно, что мы снова сталкиваемся с частным выражением идеи о «промежуточном пространстве», о связи, необходимой для контакта высшего и низшего, и о среде, где этот контакт происходит. В формировании этой среды участвует как явившийся призрак, так и воспринимающий его человек. Контакт происходит как бы в закрытой системе «вызываемый (явившийся) – вызывающий (воспринимающий)», которая в случае намеренного контакта дополнительно изолирована ритуальным пространством. Подобно тени или зеркалу, явившийся призрак копирует мимику, мысли вызывающего, принимает соответствующий образ. Он воздействует на чувства вызывающего нетипичным образом (отличным от способов коммуникации между живыми людьми), используя его (если так можно выразиться) в качестве посредника для передачи информации в мир физический, где сам более существовать не может. Таким образом, пара, находящаяся в контакте, не только взаимно отражается в астральном свете, но и как бы отражается друг в друге. Это объясняется способом взаимодействия, который Леви считает основным, – созданием симпатической связи между тем, кто вызывает, и тем, чей призрак вызывают. Для Леви вызов умершего – это не просто явление его в какую-то конкретную точку на плоскости, где проводится ритуал: в его «многослойном» мире вызывающий и вызываемый движутся навстречу друг другу. Призрак не может находиться вне среды своего обитания (атмосферы), полноценно проявляться и действовать в физическом (земном) мире, так как лишен тела физического³. В связи с этим место, где планируется его явление, должно приобрести необычные, сакральные свойства. А тот, кто добивается контакта, должен войти в особое состояние духа и сознания. Леви характеризует это состояние как подобное сну или смерти. Это сон в бодрствующем состоянии.

В описании контактов с умершими, которые осуществил Леви, отмечается, что и во время целенаправленного вызова, и во время неожиданного явления духа умершего он находился в таких особых пограничных состояниях: обморок, предобморочное состояние и слабость, сильная усталость. В финале описания своего контакта с духом Аполлония Тианского Леви резюмирует:

¹ Леви Э. Учение и ритуал трансцендентальной магии. С. 619.

² Леви Э. Учение и ритуал высшей магии. С. 125.

³ Леви Э. История магии. С. 248.

«самопроизвольное видение человека, находящегося в бодрственном состоянии»¹, «должен ли я заключить из этого, что я действительно видел и осязал великого Аполлония Тианского? Я не настолько подвержен галлюцинациям, чтобы верить в это»².

Очевидна убежденность Леви в том, что чем больше времени прошло с момента смерти человека, тем сложнее проявляется его призрак. Исключения из этого правила, если они не являются редчайшим результатом некоей божественной воли, для Леви противоестественны. По его мнению, они вызваны тем, что отпечаток человека в астральном свете, потакая своей слабости, а не исправляя ее, нашел какой-либо источник поддержки, «питания», создал «эмбрионат»³ с кем-то из живых людей. Таких существ, способных питаться за счет других их «собственной кровью и собственной душой»⁴, Леви воспринимает резко отрицательно, называя вампирами. Эти существа вредят не только себе самим, но и другим людям. Интересно, что в одной из глав «Истории магии»⁵ Леви говорит даже о существовании вампиров, обладающих физическим телом и способных оживать и снова умирать (впадать в подобие анабиоза) по своей воле, поддерживая жизнь за счет крови и жизни других людей. Впрочем, к тому времени, когда писалась эта книга, работ, описывающих странные трупы, не подвергавшиеся разложению, которые считали телами вампиров, было немало⁶.

Описание ритуалов

Неоднократно предостерегая от некромантии, Леви, тем не менее, дает описание нескольких ее ритуалов. Рассмотрев методы, которые он рекомендует, можно увидеть, как на практике реализуется задача вхождения в «промежуточное пространство» и создания симпатической связи, необходимой для контакта с умершим. Один из приведенных ритуалов – описание вызывания Аполлония Тианского, два других – рекомендации по проведению вызова умершего из любви и для получения знания. Леви указывает, что есть и иные ритуалы, которые могут быть использованы для вызова умершего. В «Учении и ритуале трансцендентальной магии» главу, посвященную некромантии, он завершает отсылкой к другим источникам, где описаны ритуалы, основанные на принуждении и насилии над волей умершего, а также над са-

¹ Леви Э. Учение и ритуал высшей магии. С. 125.

² Там же. С. 124.

³ Там же. С. 120.

⁴ Леви Э. История магии. С. 277.

⁵ Там же. С. 508.

⁶ Например, «Диссертация о появлениях призраков, вампиров и приведений» («Dissertation sur les apparitions des esprits et sur les vampires et revenants», 1749) аббата Августина Кальме, статья Вольтера «Вампиры» в Философском словаре (1764), отрывок работы папы римского Бенедикта XIV «О беатификации слуг Божиих и канонизации блаженных» («De Servorum Dei Beatification et de Beatorum Canonization», 1749) «Вампиры в свете науки» (в первом издании, вышедшем в 1734, этот фрагмент отсутствует) и др.

мой природой. Указывая на то, что применение таких методов недопустимо и запрещено, Леви всё же называет этот тип ритуалов самым действенным¹, хоть и самым губительным.

Ритуалы вызова умерших, упоминаемые у Леви, можно разделить на две основные категории, имеющие свои подкатегории и действующие за счёт различных сил и механизмов влияния (см. Схему 2).

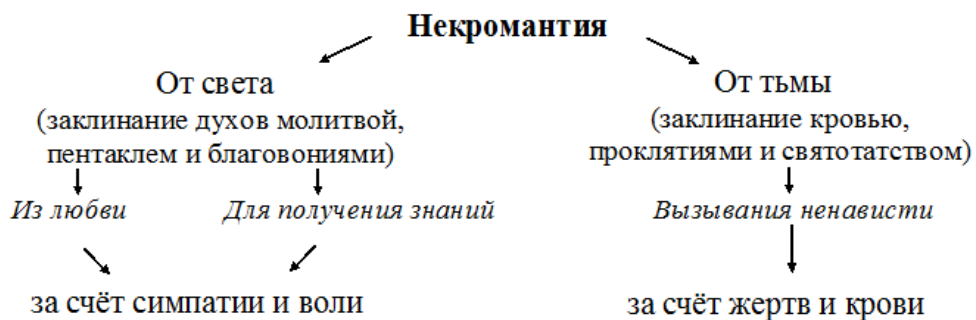


Схема 2. Виды ритуалов некромантии, упоминаемых у Э. Леви

Леви считает недопустимыми ритуалы некромантии, основанные на принуждении и подчинении, а также на применении недопустимых методов, таких как кровавая жертва. Отрицательно оценивается агрессивное отношение к вызванному призраку, даже если дух давно покинул эту человеческую оболочку. Вызывая Аполлония, он убирает шпагу, в описании другого ритуала призывает принести призраку извинения за то, что он был побеспокоен вызовом, и компенсировать вызванному умершему доставленные неудобства «добровольной жертвой», например, в виде временного отказа от собственных убеждений, которые могут его оскорбить. В описаниях Леви настаивает на том, что во время ритуалов вызывания должны использоваться молитвы из той религиозной традиции, к которой принадлежал умерший. Такие «уловки» с догматикой, религиозной самоидентификацией могли бы показаться странными, если не учитывать, что для Леви суть религии важнее ее формы. Но еще важнее то, что такая позиция вызывающего по отношению к тому, кого он вызывает, основана на том, что сам вызов, согласно Леви, становится возможным лишь за счет образования связи (симпатии) между ними. На создание и укрепление этой связи направлены подготовительные действия, в которых используются различные предметы, связанные с умершим. Вызов из любви рекомендуется делать в том месте, где умерший жил или проводил много времени, в день, который для него значим, с использованием принадлежавших ему вещей; при подготовке к вызову для получения знания рекомендуется носить с собой портрет умершего, думать о его творениях, сочинениях, работах и т. д.

Пространство, в котором планируется вызов, подготавливается определенным образом, вследствие чего становится своеобразным храмом, посвя-

¹ Леви Э. Учение и ритуал трансцендентальной магии. С. 626.

щенным одному человеку (тому, кого хотят вызвать) и одной операции (конкретному ритуалу вызова) – сакральным пространством, находящимся как бы между миром физическим и миром духовным. Тем не менее оно может использоваться неоднократно, так как в этом пространстве предусматриваются особые инструменты или устройства, служащие для концентрации астрального света и магнетического флюида. В случае операции вызова духа Аполлония это направленные особым образом зеркала. Кроме того, во всех операциях используются курения, помогающие призраку проявиться, создающие материю для того, чтобы он «построил» свое временное тело. Свет (солнечный или специальной лампы) призван помочь проявлению. Кроме того, принадлежности, используемые в ритуале, призваны облегчить работу воображения, так как его избыточное напряжение может увести вызывающего в иллюзию, сон, т. е. перенести ритуал из промежуточного пространства, где может проявиться вызываемый, во внутреннее пространство вызывающего, где проявится лишь его собственное представление о том, кого он вызывал¹.

Таким образом, пространство ритуала (как и сам ритуал), с одной стороны, представляет собой некий универсальный механизм, устройство, способное помогать реализации поставленной задачи (зеркала, курения, пентакли и др.), с другой, предполагает определенную индивидуальную программу, способствующую вызову конкретного лица (портрет, принадлежавшие ему предметы, сочинения и пр.). Это можно было бы сравнить с компьютером как универсальным устройством, базой для использования программ, и установленным на нем программным обеспечением, позволяющим решать конкретные задачи, необходимые пользователю, сохранять особые индивидуальные данные.

Кроме пространства, пригодного для проявления, вызывающий должен подготовить и самого себя постом, молитвой, очищением. Очищение должно быть как духовным (контроль мыслей, молитва), так и физическим (пост, омовение). Подчеркивается важность чистоты помыслов, четкого осознания цели и духовной дисциплины. Внешне вызывающий облачается в особую одежду – широкое белое одеяние, а также возлагает на голову венки из золота и вербены. Эти атрибуты традиционно ассоциируются в магической традиции не только с чистотой, но и с солнцем. Может показаться, что такое облачение и атрибутика не сочетаются с задачей операции. Как уже неоднократно упоминалось, в работах Леви очень многое основано на симпатии: подобное притягивает подобное – таков основной «закон», которым руководствуется автор и в духовной работе, и в магической (ритуальной) практике. Исходя из этого, в качестве следующего шага по укреплению связи между вызываемым и вызывающим мы могли бы ожидать попытки последнего уподобиться умершему, например, в виде облачения в траурную или погребальную одежду, подобно старцу, описанному Сенекой². Но Леви действует в собственной и обоснованной системе: несмотря на важность симпатии, опи-

¹ *Леви Э.* Учение и ритуал высшей магии. С. 124.

² *Сенека Луций Анней.* Эдип. С. 363–366.

сываемой в его работах, его движение навстречу умершему в сакральном пространстве подготовленного и освященного «храма» происходит не за счет уподобления трупу, а через самоочищение и приведение себя в соответствие с чистотой высших сфер. Его целью является не отжившее и земное тело, ассоциирующееся с падением и тьмой, а более совершенное и возвышенное пространство, где пребывают духи. Уподобление мертвому телу, оскверненной и низменной материи стало бы для вызывающего губительным, к нему, как подчеркивает Леви, прибегают лишь те, кто не заботится о чистоте своего духа. Согласно системе Леви, если во время ритуала вызывающий не будет чист, бескорыстен и возвышен, он привлечет к себе такие же нечистые, корыстные и низменные вредоносные отражения, обитающие в атмосфере, искажения астрального света. Свет солнца и его символика выступают земным (материальным) образом света астрального, принадлежащего к чистым высшим сферам в противовес отраженному и искаженному свету луны (зримому отражению искажений в астральном свете), при котором производятся запретные и нечистые ритуалы.

Таким образом, в ритуалах вызывания умершего по Леви можно выделить две основных составляющих: привлечение необходимого из астрального мира посредством создания симпатической связи (как при помощи физических предметов, так и с помощью специальных состояний мага) и движение мага навстречу объекту, с которым он собирается контактировать. Встречное движение достигается также двумя способами: через очищение – для уподобления и соответствия среде, и через подобие – принятие интересов того, кого необходимо вызвать, его веры, идей и пр.

В дальнейшем ритуалы, описанные Леви, в различных формах, дополняемые теми или иными элементами или, напротив, упрощенные, будут появляться в различных изданиях и у различных авторов вплоть до современной эпохи¹.

Воскрешение умерших

Как уже отмечалось выше, вопрос воскрешения умерших для Леви крайне важен. Это действие не может быть рассмотрено как практика некромантии². Для него воскрешение – чудо, которое было сотворено Иисусом Христом и впоследствии – его апостолами. Эта часть работы изобилует библейскими примерами. Такое же чудо, согласно Леви, сотворил Аполлоний Тианский³. Им противопоставляется подражательная ложная, основанная на личном эгоизме практика «воскрешения», которую продемонстрировал пуб-

¹ См., например: *Ильченко Р. С. (Riond). Lamagienoire. Черная магия. Практикум.* С. 45–52.

² *Леви Э. Учение и ритуал трансцендентальной магии.* С. 619.

³ *Филострат Флавий. Жизнь Аполлония Тианского.* С. 95.

лике Симон Маг, движимый лишь стремлением доказать свои особые способности и особый статус¹.

Несмотря на сакрализацию процесса воскрешения, Леви описывает способ, которым умерший человек может быть возвращен к жизни. Он представляет собой смесь вполне знакомых нам реанимационных процедур (искусственное дыхание, растирание конечностей) и привлечение (возвращение) только что отделившейся души за счет создания прочной симпатической связи между ней и магом, и укрепления последним этой связи².

Согласно Леви, воскрешение, как акт высшего порядка, недоступно тем, кто практикует некромантию в отрицательной ее форме и другие подобные ритуалы. По его мнению, они способны сотворить лишь подобие жизни – «воскрешение мертвой материи, наделенной воображаемой жизнью»³. Аполлоний в силах провести воскрешение, несмотря на то, что прибегал к некромантии, так как его ритуал общения с умершим был построен не на кровавых жертвах, подобно ритуалу Одиссея⁴, которому он противопоставляется, а на особой молитве⁵, т. е. был чист и возвышен.

Кроме описания воскрешения как результата сознательного действия стороннего лица, обладающего должными знаниями и способностями (находящегося в особом состоянии), Леви приводит несколько примеров, когда душа возвращается в тело по собственной воле. Это может произойти в связи с необходимостью защитить обделенных, исправить какую-либо несправедливость или из иных благородных побуждений⁶. Иногда даже после исправления этой несправедливости человек, который, казалось бы, умер, продолжает жить далее. Этим автор еще раз подчеркивает, что возможность возвращения человека к жизни, воскрешение – это не какой-то магический трюк, а присущая ему способность, основанная на воле. Раз такая способность изначально присуща человеку, то ее использование не является противодействием божественному порядку, следовательно, воскрешение для Леви возможно и вполне естественно при наличии должных условий.

Допустимость некромантии

Причин, по которым Леви считает некромантию опасным искусством, несколько. 1) Вызывание умершего мешает его духу двигаться дальше и может навредить ему. 2) Некромантия служит искушением для духа, потакая его низменным и неестественным желаниям, особенно нежеланию расставаться с земным. 3) Привлекая и удерживая дух, некроманты способствуют усилению его страданий, так как этой связью дух разрушает себя. 4) Чтобы

¹ Здесь вновь проявляется позиция Леви, на которой была основана его критика Хьюма и других медиумов.

² Леви Э. Учение и ритуал трансцендентальной магии. С. 618–619.

³ Кинг Ф. Современная ритуальная магия.

⁴ Гомер. Одиссея. С. 123–140.

⁵ Филострат Флавий. Указ. соч. С. 79–80.

⁶ Леви Э. Учение и ритуал трансцендентальной магии. С. 617.

удержаться в мире, куда он был привлечен, дух становится опасным паразитом – вампиром.

Это знание Леви преподносит как известное человеку с глубокой древности, а, следовательно, являющееся частью его природы, т. е. как истину, заложенную изначально, но некоторыми «нарушителями» забытую или сознательно игнорируемую: «Забота, с которой древние относились к погребению мертвых, вызвала протест против некромантии, и нарушившие сон могилы всегда считались нечестивцами. Вызов мертвых присуждал их ко второй смерти»¹.

Творя запретные и недопустимые ритуалы, некромант «крадет у неба», разрушая не только дух привлеченного им призрака, но и собственный дух – божественную частицу. Привлеченные духи, стараясь удержаться в этом мире, поедают не только его силы, но и саму душу. Леви неоднократно подчеркивает, что даже краткий контакт с умершим во время ритуала требует большого количества сил. Он отнимает много жизненной энергии или энергии души и весьма опасен, так как может увести разум вызывающего в галлюцинации и повредить его.

Описывая состояния сознания, в которых находится вызывающий во время ритуала, Леви серьезно предостерегает от увлечения этими «пограничными» состояниями, указывая на опасность столкнуться в особом пространстве, куда попадает сознание в процессе «сна во время бодрствования», с отраженными, а не прямыми, лучами астрального света. Эти отражения могут быть вредны и представляются в виде отвратительных образов и видений, порожденных злым, порочным разумом. Вызывание духов вредно, оно «возбуждает нервную систему и отравляет рассудок. Исполнители курьезных экспериментов в области сверхъестественного не лучше, чем пожиратели опиума и гашиша»². Идти на такой риск из простого любопытства или ради забавы Леви считает безумием. Он приводит различные примеры негативных последствий, наступивших для тех, кто, по его мнению, осуществлял контакты с духами неосторожно и злоупотреблял ими. Кроме того, Леви считает крайне вредным даже имитацию таких контактов, которую, по его мнению, осуществляют медиумы: «Все больные светоизлиянием или заразным сомнамбулизмом погибают насильственной, или, по крайней мере, внезапной смертью. <...> В чертог природы безнаказанно не вторгаются»³.

Вред вызываний умерших, как для того, кого вызывают, так и для того, кто вызывает, объясняется тем, что само такое действие противоречит миру, устроенному в нем порядку и, как следствие, воле сотворившего его Бога: «Свобода, являющаяся жизнью души, может сохраняться только в порядке природы. Любой произвольный беспорядок ее ранит, длительная чрезмерность ее убивает»⁴.

¹ Леви Э. История магии. С. 277.

² Там же. С. 248.

³ Леви Э. Ключ к великим тайнам. С. 110.

⁴ Там же. С. 110.

Несмотря на критику и множество предостережений, Леви считает, что в умелых руках и с правильной подготовкой, имея благую и четкую цель, ритуалы некромантии вполне допустимы, когда они используют дозволенные методы: основаны на чувстве любви или служат для получения знаний. Этой позиции, поддержанной современниками, затем будут придерживаться многие представители оккультных, мистических и магических направлений. Даже такой скандально известный оккультист XX в., как Алистер Кроули¹ (1875–1947), несмотря на постоянное стремление эпатировать публику, обращаясь к самым «запретным» областям магии, разделял и повторял мнение Леви, считая некромантию допустимой лишь в исключительных случаях, для перечисленных ранее Леви целей². Описания ритуалов некромантии, обозначенных Леви как некромантия «от тьмы», в виде оживления трупа, Кроули использовал в своих художественных произведениях для создания негативного образа соперников³.

Заключение

Проблема того, с чем (кем) именно общается тот, кто решается вызвать дух умершего, актуальна для представителей и последователей многих направлений как эзотерического толка, так и религиозных, имеющих четкую сложившуюся догматику. Большинство людей, допускающих существование души⁴ после смерти физического тела, имеют в большей или меньшей степени представление о том, что ждет эту бестелесную составляющую за гранью физического мира. Кто-то уверен в постоянном возвращении ее обратно, в этот мир в разных телах (перерождение, реинкарнация), кто-то в продолжении существования в мире загробном (рай, ад, ожидание в могиле суда по окончании времен и пр.), кто-то предполагает растворение души в некоем источнике, от которого она берет свое начало, но все эти позиции объединяет один вопрос: каким образом душа, которая уже переродилась, растворилась, либо заняла свое место в ином мире, может возвратиться в мир земной и контактировать с тем, кто ее вызывает. Точнее – что (кто) именно и каким образом выходит на контакт? Леви находит ответ на этот вопрос, вводя дополнительный элемент – «голограмму» – отражение человека, его отпечаток в астральном свете. Этот отпечаток, а не истинная сущность человека, его дух, оказывается доступным для общения. Это не совсем человек, но и не совсем иллюзия. Его можно сравнить с копией данных, сохраненной на каком-либо носителе, но копия эта не неизменна, можно сказать, что она зависит от устройства, на котором данные воспроизводятся. В то же время такой отпечаток рассматривается как одно из временных тел, подобных телу физиче-

¹ Литературный псевдоним Эдварда Александра Кроули.

² Кроули А. Магия в теории и на практике. С. 272.

³ Кроули А. Лунное дитя. М.: Алмазное сердце, Золотое Сечение, 2005.

⁴ Термин использован как наиболее распространенный и понятный большинству. Здесь имеется в виду бестелесная составляющая человека, которая переживает его, существуя после физической смерти.

скому, соответствующих среде временного пребывания и позволяющих существовать в ней. Идея медиатора между высшим и материальным, третьей составляющей – «дополнительной души» – между духом и телом человека, отнюдь не нова¹, но у Леви она особенно выделяется, становясь одним из основных элементов его картины мира и устройства человека.

Вводя этот третий элемент, Леви подчеркивает отсутствие всяческой возможности для человека властвовать над божественным и подчинять его своей воле, пусть даже это лишь малая частица бога (дух), временно отделенная и существующая в человеке. Так он (рассматривая мир и существование человека в нем с позиции христианства) решает для себя проблему, над которой бились отцы церкви и христианские авторы в разное время в связи с библейским сюжетом об Аэндорской волшебнице, которой удалось заставить явиться из загробного мира дух праведника. Дух другого человека, согласно позиции, которой придерживается Леви, не может быть подчинен человеку, если только тот не усовершенствовал свой собственный дух настолько, что обрел такую способность. Совершенствование же духа выражается в приведении его в соответствие божественному замыслу. Тем не менее между духами может существовать связь (симпатия), основанная как на отношениях между людьми при жизни, так и на идее всеобщей связи, которой пронизан весь мир, сотворенный Богом и происходящий из него.

Некоторая двойственность возникает лишь в вопросе пленения духа временной оболочкой (астральным телом). Способность удерживать в плену частицу самого Бога на первый взгляд несколько противоречит общей картине. Но это непонимание легко разрешается. Пленение и удержание происходит не по воле астрального тела, а по воле самого духа, который не очистился от порочного влечения и лишь потому и привлекается низшим, будь то тело земное или звездное, сам держится за него, подобно тому как утопающий не хочет отпустить камень, тянущий его вниз. Некромантия расценивается негативно, так как потакает этому желанию и вводит дух в заблуждение, указывая ему ложный путь, идя против природы, установленного порядка. Еще больше критики вызывает использование этого разрушительного стремления духа в корыстных и эгоистичных целях, в качестве инструмента для привлечения внимания публики. На этом основана критика спиритизма: «Спириты – скорпионы, высасывающие мертвенный яд под надгробными плитами. Они притягивают к себе мертвых, но воскресить их не в силах»².

Восприятие некромантии Леви повлияло на многих выдающихся авторов, пишущих на тему магии и оставивших, как и сам Леви, заметный след в истории магических, оккультных, эзотерических направлений³. Его работы показали, что допустимые практики и методы, позволяющие контактировать

¹ *Фиалко М. М.* Tria Prima в новоевропейской магико-алхимической традиции. С. 16–23.

² *Шакорнак П.* Элифас Леви. Реформатор оккультизма во Франции (1810–1875). С. 341.

³ См. напр. *Блаватская Е. П.* Теософский словарь. М.: Сфера, 2009; *Блаватская Е. П.* Ключ к Теософии. Избранные статьи. М.: Эксмо, 2009; *Кроули А.* Магия в теории и на практике. М.: Ганга, 2009; *Кроули А.* Лунное дитя. М.: Алмазное сердце, Золотое сечение, 2005 и др.

с умершими, все-таки существуют. На фоне восприятия некромантии как направления однозначно запретного, «черной магии», такое изменение имеет очень большое значение.

К сожалению, и в наше время в исследовательских кругах некромантия как бы продолжает оставаться под запретом¹, несмотря на то, что ее практики включены в большое количество различных религиозных и эзотерических течений. Независимо от религиозной принадлежности или отсутствия таковой, тема смерти для любого человека является актуальной. Поиски ответов на вопросы о том, что ожидает человека после жизни, зачастую приводят людей в различные религиозные организации или оккультные группы. Основой практически любой религии является вера в высшие, духовные, тонкие, загробные миры, вера в то, что существование не прекращается, а, следовательно, имеет смысл и этот смысл можно постичь, в том числе методами контакта с умершими. По этой причине задачей данной работы было не только познакомить читателя с взглядами Элифаса Леви на это направление, но и привлечь к нему внимание исследователей.

ЛИТЕРАТУРА

Апулей. Золотой осел (превращения в одиннадцати книгах). 3-е изд., пересм. М.: Академия, 1931.

Блаватская Е. П. Ключ к теософии. Избранные статьи. М.: Эксмо, 2009.

Блаватская Е. П. Теософский словарь. М.: Сфера, 2009.

Волков А. В. Ужасы французской Бретани. М.: Вече, 2015.

Гелиодор. Эфиопика. М.: Художественная литература, 1965.

Гомер. Одиссея. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953.

Денисов Л., Дьяченко Г. Явления умерших живым из мира загробного: По сообщенным в печати достоверным свидетельствам очевидцев (духовных и светских лиц). СПб.: Сатисъ, 1994.

Ильченко Р. С. (Riond). Lamagienoire. Черная магия. Практикум. М.: Велигор, 2012.

Кинг Ф. Современная ритуальная магия. М.: Локид-миф, 1999.

Кроули А. Лунное дитя. М.: Золотое сечение, 2005.

Кроули А. Магия в теории и на практике. М.: Ганга, 2009.

Леви Э. История магии // Леви Э. Учение и ритуал. М.: Эксмо-пресс, 2002. С. 175–535.

Леви Э. Учение и ритуал высшей магии // Леви Э. Учение и ритуал. М.: Эксмо-пресс, 2002. С. 7–174.

Леви Э. Учение и ритуал трансцендентальной магии // Леви Э. Учение и ритуал. М.: Эксмо-пресс, 2002. С. 536–699.

¹ Научные исследования, посвященные теме некромантии, практически отсутствуют. В данный момент мы располагаем лишь одной работой, посвященной исследованию некромантии – *Ogden D. Greek and Roman Necromancy. Princeton: Princeton University Press, 2001*, а также статьями в различных энциклопедиях, в которых внимание авторов, как правило, сосредоточено на древнегреческих, древнеримских практиках общения с умершими, и на библейских сюжетах, связанных с этими практиками.

Леви Э. Ключ к великим тайнам // Телема в Калининграде. 93 in 39. 13.12.2013 // [URL]: <http://thelema.su/levi-kluch-k-tajnam/> (дата обращения: 29.02.2016).

Лукан Марк Анней. Фарсалия, или Поэма о гражданской войне. М.: Ладомир – Наука, 1993.

Сенека Луций Анней. Эдип // *Сенека Луций Анней.* Нравственные письма к Луцилию. Трагедии. М.: Художественная литература, 1986. С. 365–382.

Фиалко М. М. Tria Prima в новоевропейской магико-алхимической традиции // Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии. СПб: РХГА, 2012. Т. 13. Вып. 1. С. 16–23.

Филострат Флавий. Жизнь Аполлония Тианского. М.: Наука, 1985.

Шакорнак П. Элифас Леви. Реформатор оккультизма во Франции (1810–1875). М.: Энигма, 2009.

MYSTICISM: REALITY OR DELUSION?

Problem of Definition and Diversity

When digging deeper into lots of works about religious and mystical experiences, one is instantly faced with a huge and confusing body of information. It is hard to free from those persisting confusions. For instance, are the terms and definitions of religious and mystical experience different names for one and same experience? Is there a unique and universal kind of mystical experience (common core mysticism) or do we see a plurality and diversity of mystical experiences, which cannot be reduced to each other? Is there any common and universal nucleus within different mystical experiences varied by different interpretations? Can we qualify the experience of divine revelation, prophetic and esoteric experiences or the experiences containing sensorial and hyperemotional forms and elements as authentic mystical experiences? Is there any objective ground for religious and mystical experiences? Are those experiences only subjective and emotional, or are they capable of possessing a noetical quality, a supernatural insight and capacity? Many more questions are likely to be asked.

It should be initially pointed out that it is really hard to get an exact and well-accepted definition of religious and mystical experience. When many works are examined concerning the matter, a substantial fact draws our attention that the definition and conception of mystical experience as “undifferentiated unity” or “pure consciousness” is seen to be the most predominant approach and view in mystical literature. Accordingly, mystical experience is nothing other than pure consciousness in which all content is emptied from consciousness, dichotomy of subject and object is obliterated, and union with Ultimate Reality is experienced. But if it is to be accepted as a correct and valid definition of mystical experience, some similar experiences such as the experience of divine revelation, miracle and wonder, and the experience of perceiving God directly or by means of a sensory object, and the experiences within such religious traditions as Buddhism, Jainism and Samkhya-Yoga in which no place is given to belief in Absolute Being and no reference to union with It, and the experiences of some atheist mystics who have no interest with God or any Ultimate Being, and the religious kind of experiences containing certain ingredients of concept, sound and sight, and the shamanic and paranormal experiences will be excluded from the class of authentic mystical experiences.

Though the description of “undifferentiated unity” or “pure consciousness” may be acceptable and illustrative for such inherently mystical traditions as Hinduism, Taoism and Buddhism, it is not convenient, inclusive and valid for theistic religions which never accept to bridge the gap between God and man. Thus, asserting that theistic experiences are certainly not interpretations but pure and authentic

experiences that can be tasted, such theistic thinkers as R. Zaehner, M. Buber, R. Swinburne, W. Alston and A. Plantinga have challenged the perennialist thinkers like W. Stace and R. Otto on the weakness of their view that theistic experiences are, in reality, strictly and solely rational interpretations inserted, after the experience, into the experience of unity. For theistic thinkers, God presents himself to human consciousness as a Divine Being transcending human being, independent from human being, and man perceives Him as a separate and independent Being. So they never allow man to obliterate the duality of God and man in seeking for the union. In a theistic framework, reports of mystics as the union with God are either regarded as products of spiritual drunkenness, paradoxical words which are uttered in an ecstatic mood and imply only an emotional union rather than an actual ontological unity, or as a more distinctive and superior form of religious experience, which is described as spiritual marriage.

When considered the views mentioned above about the nature of mystical and religious experiences, it can be said that we have roughly two forms of experience: Experience of unity and theistic experience. In Ninian Smart's words, these two experiences can be termed as mystical and numinous experiences¹. By saying "roughly", it is intended that some authors have referred to very different kinds of religious and mystical experience in their works. For instance, Walter Stace, the prominent spokesman of the experience of undifferentiated unity, points out two different kinds of the experience of unity, introversive and extroversive (nature mysticism). William James describes religious experience as a relationship with unseen order, and then counts the experience of unity as the highest form of religious experience. Zaehner refers to three kinds of mystical experience, named as panentheistic, monistic and theistic. Keith Yandell mentions the numinous (theistic), nirvanic (Buddhist), kevalic (Jainist), moksha (Hindu) and nature mysticism as the sorts of religious experiences. It is seen three kinds of religious experience in Jonathan Webber's work as conversion, mysticism and prayer. Peter Donovan examines four sorts of religious experience; the mystical, paranormal, charismatic and transformative². It is possible to add more examples to that list of different kinds of religious or mystical experience. But it suffices to say that it is seen, in scientific and philosophical works dedicated to religious experience and mysticism, two kinds of religious and mystical experience, as a common, prevailing and dominant forms of the experience: Experience of unity and theistic experience.

Thinkers in pursuit of a universal definition and form of mystical and religious experience were severely challenged by such contextualist thinkers as Steven Katz, Wayne Proudfoot, Joseph Runzo, Bruce Garside, Hans Penner and Robert Gimello. For contextualists, it is methodologically and epistemologically impossi-

¹ Smart N. Understanding Religious Experience. P. 13; Smart N. The Yogi and Devotee. P. 42.

² Stace W. T. Mysticism and Philosophy. P. 61 ff.; Zaehner R. C. Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into Some Pre-ternatural Experience. P. 168; James W. The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. P. 53, 410; Yandell K. E. The Epistemology of Religious Experience. P. 15, 19 ff.; Donovan P. Interpreting Religious Experience. P. 4 ff.; Webber J. Revelation and Religious Experience. P. 12–16.

ble to make a distinction between experience and interpretation, and so there is, without doubt, no experience without interpretation. As Kant said, perception without conception is blind. Forms or categories of consciousness, concepts, beliefs, expectations we have, certainly predetermine the experiences called religious or mystical in shape and content. If any experience is a by-product of conceptual context, it follows that there will be various and many kinds of religious and mystical experience, not reducible to each other, depending on different religious traditions, cultures and linguistic, historical and socio-cultural contexts.

Consequently, in case the contextualist approach may be taken for granted, it will not be possible for us to define the religious and mystical experience in a universal and commonly accepted way. For those who define mystical experience as the experience of unity, contentless “pure consciousness” which is also called void and nothingness by some mystical traditions should provide the demanded universality, that is the pure experience containing no interpretation, by which various mystical experiences of different traditions become phenomenologically identical. Since those who insist on the unity have mostly ignored the examples of theistic religious experiences produced powerful religious traditions, their approach remained not comprehensive and satisfactory with respect to the relevant studies. This, in a sense, leads us to the justification of the assertion by theistic thinkers that theistic religious experiences are as of great importance and authentic as the experiences of undifferentiated unity.

While mystical and numinous experiences are accepted as the two main forms of religious or mystical experience in the studies of mysticism and religious experience, we believe that contextualist approach is the only one that can do justice to the issue of definition and diversity. If so, it seems that we will have to use a definition which can do justice to the pluralism rather than being inclined to make an exact, definite and universal definition of religious and mystical experience. From that approach, religious or mystical experience can be defined as 1) Religious and mystical experiences are ones that cannot be explained through natural ways and terms; 2) Religious and mystical experiences are only ones which are generally interpreted as religious or mystical by those who have enjoyed them; 3) Religious or mystical experiences have an aspect of profundity. In other words, they are of deep meaning and importance regarding the Ultimate Reality, salvation and enlightenment.

In the following pages, our analyses and criticisms will be directed toward two main forms of religious or mystical experience we have already mentioned above. Let us attempt to show the characteristics of both forms as compared with each other (see Table 1):

Experience of Unity	Theistic Experience
Man's union with an Ultimate Reality or Being, Man-God identity	Man's separateness from God, and duality
Not intentional and not in the form of perceiver/perceived/perception, identity and oneness of subject and object	Intentional and in the form of perceiver/perceived/perception, dichotomy of subject and object
No ego or personal identity	Ego and personal identity
Non-personal Universal Self or Ultimate Reality	Personal God
Through mostly individual effort	Through mostly divine grace
No individual immortality	Individual immortality
Contentless; no sensorial thing, no imaginative, visual, auditory or conceptual thing; Consciousness is pure and empty.	With content; sensorial things, auditory, imaginative, visual or conceptual things. A God presenting Himself to man is in man's consciousness and so consciousness is not empty.
Non temporal and spatial	Temporal and spatial
Generally ineffable	Generally expressible

Table 1. Kinds of Experience

Religious or Mystical?

You may well be struck by the fact that we have been talking of not only religious or only mystical but religious and mystical experience separately as if they do not express the same thing, maintaining this distinction. Unfortunately, in most of the works concerning mysticism or religious experience, it is not exactly determined what kind of experiences can be called as mystical or religious. They often use the term mystical and religious as synonymous with each other. Some thinkers tend to use the title "religious experience" and others the title "mysticism" for their works while they deal with the same issue and talk about the same experience. Thus, this ambiguity has naturally confused us. The thinkers who stressed specifically the experience of undifferentiated unity have substituted, as a rule, one term for the other. For them, mystical experiences of different cultures are, phenomenologically, all the same and identical as they all express the same phenomenon of pure consciousness or undifferentiated unity. In that case, any experience, which is intentional and has a content, is hard to be included in the class of mystical experience. Such experiences are at best the distorted or misinterpreted version of mystical experience. Since the experiences of unity receiving a confirmation from almost universal unanimity are seen to be appeared within religious traditions, many advocates of unity find their own description of mysticism as religious so inappropriate. Especially to that approach do thinkers like Walter Stace, William James, Rudolf Otto, Evelyn Underhill and Abraham Maslow incline. Indeed, mystical experience, the experience of unity is thought to be an essential and universal category of experience by them. Thus, the institutionalized religions are but rationalized or conceptualized interpretations of mystical experiences. It follows from here that not every mystical experience is religious. What is the most striking and crucial example for the point mentioned here is that in the history of Islam in private,

spokesmen and adherents of the teaching “Wahdat al-Wujud” (Unity of Being or, in Western terms, while not exactly in the same meaning, pantheism) were subjected to exile, persecution and execution. So it means that there are many different kinds of religious experience which are diversified by various reports of the experience within especially theistic traditions and are differentiated, in structure and contents, from the experience of unity. In addition, we should keep in mind the reports of agnostic and atheistic mystics who do not refer to any notion of God, and also the reports of those who, though not followers of any religion, regard their mystical experience as religious. Also we should not ignore the natural mystics who never refer to any institutional religions. Here we have, as antitheistical examples, Buddhist, Jainist and Samkhya-Yoga experiences.

The approach stated above takes religious experience as an essential and universal category comprising even mystical experience and hence considers religious and mystical experience as one and the same phenomenon except for differences in rank.¹ Another approach should then be counted as defective for the same reasons. It assumes that every mystical experience contains something religious. We argue, however, that no matter what it is called religious or mystical and no matter which form of the experience is considered to be essential and universal, not every mystical experience is religious and vice versa.

Objectivity of Religious and Mystical Experiences and Their Evidential Value

Lots of works dealing with mysticism and religious experience draw our attention to the fact that those experiences are certainly not fictitious or merely emotional and psychological. As a matter of fact, mystics have an intense sense of objectivity and reality. In Stace’s words, “He (mystic – A. T.) feels that it transcends his own petty personality, that it is vastly greater than himself, that it in some sense passes out beyond his individuality into the infinite <...> We cannot doubt that the mystic experiences a nonsubjective reality for the same reason that we cannot doubt a man’s experience of a certain color”². William James also shares the same conviction: “We may now lay it down as certain that in the distinctively religious sphere of experience, many persons (how many we cannot tell) possess the objects of their belief, not in the form of mere conceptions which their intellect accepts as true, but rather in the form of quasi-sensible realities directly apprehended”³. Both thinkers actually stress that the sense of reality mystics have is not a rational and inferential thing added to pure emotional experience. It is the perceived and experienced element in the experience, and so it is included in the experience. Therefore, religious and mystical experiences are noetic or cognitive experiences includ-

¹ As the examples of this approach, see *Brainard F. S.* Defining Mystical Experience // *Journal of the American Academy of Religion*. P. 371; *Poloma M.* The Sociological Context of Religious Experience. P. 166–167; *Parrinder G.* Mysticism in World Religions. P. 191; *Hughes T. H.* The Philosophic Basis of Mysticism. P. 25, 90; *Waterhouse E. S.* The Philosophy of Religious Experience. P. 78.

² *Stace W.* Mysticism and Philosophy. P. 147, 154.

³ *James W.* The Varieties of Religious Experience. P. 62, 63.

ing intuitionally perception of a reality transcending human being, not a psychological state alone. So the evidence of a God or Ultimate Reality is immanent in the experience itself. In another words, those experiences are thought to be, in a sense, self-guaranteeing and self-justifying ones.

Here is the most critical and vital point in the studies of religious and mystical experiences: Are they real or fictitious?

The phenomenological similarity or sameness between mystical experiences and psychedelic experiences caused by such narcotics or drugs as LSD, Mescaline, Psilocybin, DMT producing a kind of altered states of consciousness seems to make us skeptical about the truth of mystical experience, and hence probably justifies the presumption that either what we are likely to experience through using drugs is an authentic mystical experience, or authentic mystical experience is actually a fantasy itself, a result of pathological abnormalities meaning disturbances in thinking and perception or a by-product of purely intra-brain processes and changes in chemical states of brain, and consequently an illusion. Considered that in clinical psychiatry, narcotics and drugs are normally used in order to induce a kind of state that resembles schizophrenia, and furthermore the loss of self-consciousness and sense of time may come true with psychosis, just as with mystical experiences, then does it mean that psychotics are closely related to mystics? If that is the case, it follows from here that we can legitimately explain religious and mystical experience by reducing it to the changes in intra-brain processes or through subconsciousness.

William James believes that consciousness enjoyed drunkenness in consequence of using alcohol bears a bit of mystical experience, and what is more, he had perceived, he said, the unity of opposites by an experience of nitrous oxide he himself tried¹. In his work "The Doors of Perception", Aldous Huxley reports in detail what he experienced after using mescaline. What happened in his experience is that the sense of space was weakened, an eternal time perceived, an extraordinary world in which everything shines out of its inner light manifested, the ego weakened and disappeared and finally the unity of all things was perceived. Huxley, as he himself stated, saw everything as it is. In addition, what he experienced by using mescaline bears a strong resemblance to the enlightenment Christian, Hindu and Buddhist mystics have virtually experienced. And the conclusion he made is beyond dispute for him: "But, one way or another, all our experiences are chemically conditioned and if we imagined that some of them are purely 'spiritual', purely 'intellectual, purely 'aesthetic', it is merely because we have never troubled to investigate the internal chemical environment at the moment of their occurrence"².

Psychiatrist Walter Norman Pahnke's experiment of Good Friday was one of the most sensational events of 1960s for understanding the psychology of mysticism. The purpose of the experiment was to test whether psilocybin, as having the same effect with LSD, could give rise to experiences similar to what mystics re-

¹ James W. Op. cit. P. 378–379.

² Huxley A. The Doors of Perception. P. 155.

ported. Those who took psilocybin in this experiment reported their experience by using characterizations such as a sense of unity, sacredness, ineffability and transcendence of time and space¹. Later on, Timothy Leary who supervised Pahnke in the experiment dared to assert that LSD is of a great latent power to bring man up to God. Indeed, he actually saw the experience of LSD as a religious experience. For him, in the experience of LSD, as in religious experience, anyone can easily witness a sense of awe, profundity, inspiration, enlightenment, revelation transcending the ordinary consciousness². According to the German Anthropologist Christian Ratsch, the psychiatrists Rick Strasman and Stanislav Grof, the neurologist James Austin, the anthropologists E. L. Master and Jean Houston, and Huston Smith, psychedelic experiences also have a great potential for producing authentic mystical experiences³. For Grof, “the spectrum of possible reactions to LSD is very broad and includes episodes of mystical raptures, feelings of cosmic unity, sense of oneness with God, and past-life memories, as well as paranoid states, manic episodes, apocalyptic visions, exclusively psychosomatic responses and, many others”⁴.

In consequence, it can be reasonably said that the changes within intra-brain processes caused by psychedelic drugs are capable of producing genuine religious or mystical experiences. If we refuse to accept the perennialist definition of religious and mystical experience as union, it is likely to be faced with a huge number of drug-induced religious and mystical experiences. In that case, how is it possible to provide objectivity to genuine mystical experiences? Because, it seems quite difficult to demonstrate that genuine mystical experiences are not merely subjective and psychological experiences but are also verifiable ones of an objective reality transcending human being. It is questionable how one can distinguish genuine mystical experience from a drug-induced one.

Thus, contemporary psychiatrists have mostly seen mystical and religious experiences as having symptoms of psychoses or mental illnesses so that it is almost impossible to distinguish between a mystic and a psychotic person. In fact, psychiatric literature is full of articles and studies discussing what diagnosis is to be made (hereditary degeneration, epileptic seizures, psychotic, schizophrenia, hysterical psychotic, artificial catatonia, paranoid, etc.) for the experiences and personalities of great mystics. For instance, two Canadian psychiatrists draw our attention to the fact that many psychotics have described their own experiences by such characterizations as trance, positive insight and union with “world soul” that are similar to

¹ For more detailed knowledge, see *Zaehner R. C. Zen, Drugs and Mysticism*. P. 88–111; *Austin J. H. Zen and the Brain: Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*. P. 436 ff.; *Horgan J. Rational Mysticism: Dispatches From the Border Between Science and Spirituality*. P. 25–29.

² *Leary T. The Politics of Ecstasy*. P. 107 ff.

³ *Horgan J. Rational Mysticism*. P. 150, 174–175; *Masters R. E. L., Houston J. The Varieties of Psychedelic Experience*. P. 302–312; *Smith H. Do Drugs Have Religious Import?* P. 326–328.

⁴ *Grof S. Psychology of the Future*. P. 141.

the mystical experience¹. Again for Leuba, mystical experiences can never be differentiated from some unusual syndromes before epileptic seizures, non-religious trances and hypnosis. The only difference between them is that mystics tend to interpret their own experiences in a different way and context².

Thus, Leuba has made a direct challenge to the claim that mystical experience contains a sense of reality and objectivity transcending human being, which was put forth by William James and Walter Stace. He regards the perception of an unseen being which seems to underlie all religious and mystical experiences as simply an illusion, and hence states that all religious and mystical experiences are but hallucinations. "Our theory of the Sense of Presence is then, in brief, that the cause of strange impressions (sensations, feelings, emotions) whose origin is not perceived, is, according to a deeply ingrained habit of the human mind, automatically personified, or at least externalized in an Agent, and that the idea of this Agent sets off in the subject reactions which themselves contribute to the formation of the idea of the nature of the Agent and to the certainty of his presence"³. In his work, Leuba tries to show that "the Sense of Presence" lacked the testimony of senses but possessed the perceptual certitude has been frequently found in many persons from non-religious setting. Such a sense of reality or Presence is able to manifest itself in many non-religious kinds of ecstatic trances, in some mental diseases and even in ordinary states of consciousness. Indeed, the sense or thought of Presence produced by psycho-physiological processes is virtually capable of engendering various reactions to which a real being may give rise. So the sense of Presence seems to anyone as if it is an experience of an objective being and then immediately turns into an experience of a real and objective being. For instance, it is occasionally reported that some novelists like Balzac and Flaubert were totally lost in their characters as if they were in a mutual conversation with them or they themselves turned into the character⁴.

Freud has seen God as a pathological illusion caused by subconscious desire and also religion as a universal obsessional neurosis under which lie suppressed wishes and desires, and feelings of guilt and sinfulness. He has identified religious and mystical experience particularly as an oceanic feeling, that is to say, a sense of an infinite and eternal thing. That feeling, which is also the source of religious energy, he sees as a projection of infantile desire to protection and security. Since, to melt into the ocean means entering into a boundless, quiet and safe harbour by being released from all limitations, sufferings and despair. In other words, mystical experience virtually signifies only a craving for an unshaped consciousness in which a child has not yet been able to separate itself from its life-giving and caring mother, that is, the subject-object duality has not yet grown up. Mystical experience symbolized as the melting of a drop of water into a river or ocean by various

¹ Horne J. R. Which Mystic Has the Revelation? P. 284.

² Leuba J. H. Psychology of Religious Mysticism. P. 293.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P. 282–290.

mystical traditions is originally the sign of being infantile observed in adults, who wish to be unconscious again inside the safe harbour of their mother's womb¹.

Now, who can refute the claim that perceptions of an extraordinary realm into which only mystics can penetrate and mystical visions are nothing but purely hallucinations, and by which means? Surely no other than only he who has a psychological and subjective certainty with his mystical experience. If we are to ask a mystic how to know whether his perception is an illusion or not, we will probably see that he refers to nothing but his subjective experience. Since the demarcation line between what is real and imaginary has disappeared by the time those experiences have taken place, and mystical experiences are likely to include visions for which it is much more probable to be an illusion, and more importantly, a mystic generally inclines to take these visions as more real and true than usual or regular things, it is impossible to verify the authenticity of mystical experience solely by a reference to subjective experience itself. For instance, John Nash, winner of Nobel Prize in 1994 with his "game theory", was a schizophrenic patient and perceiving imaginary human beings or happenings other people could not do. What was critical in his case is that he had a strong belief in the truth of what he had experienced, i. e. his hallucinations, so he did not have the least of doubt about what he had experienced might be a delusion. He was living in an imaginary world. There are certain ways or means, in our everyday life, to understand and identify whether any perception is a hallucination or not. We have at least objective criteria and tests that enable us to decide what perception is to be counted as accurate or false, and to distinguish the genuine and verifiable experiences from hallucinations. But in a case of a mystical experience, in which there is nothing temporal and spatial and the Kantian criterion of objectivity is violated, it will not be easy for us to find objective criteria at all. The issue is more complicated and harder when it is considered that many different mystical ontologies and hence mystical claims are conflicting with each other.

As Wayne Proudfoot indicated, the cognitive value of an experience can only be demonstrated by formulating the best theory which can explain the experience. Then, the sense of reality or objectivity regarded as the essential part of mystical experiences is merely an opinion or a supposition in need of verification by means of independent tests². To make psychological certainty identical with epistemological certainty is a logical and methodological fallacy. In Peirce's words, sometimes it seems to us that a moment of consciousness is unmediated and hence not inferential. But only that feeling does not warrant that it is not inferential or it does not contain any concept. The only evidence for the claim that a moment of consciousness is unmediated would be someone's feeling it so. But mere feeling is insufficient as an evidence. A person may have a feeling of certainty in his intuition. For all that, intuition is not infallible. Intuition is a belief, a hypothesis, which is adjustable and improvable in the lights of fresh knowledge³.

¹ *Shafranske E. P.* Freudian Theory and Religious Experience P. 214 ff.

² *Proudfoot W.* Religious Experience. P. 63, 163.

³ *Peirce C. S.* Some Consequences of Four Incapacities. P. 235 ff.

It must be added that contextualist thinkers never accept the idea of self-guaranteeing experience or intuitional perception of reality. For them, there is no experience without interpretation. And socio-cultural context strictly predetermines the way consciousness has a perception, an experience, a thought or a feeling. So, direct or unmediated perception of reality is not possible. This also means that reality is completely relative to language. Thus, it is not possible for mystical experiences to convey fresh insights from a sphere into where our reason cannot penetrate and where there is nothing corporeal and human. It follows from here that truth and validity of religious and mystical experiences must be based on the truth and validity of a belief system out of which it is emerged. But once it is accepted as true, we immediately find ourselves in a vicious circle. Clearly speaking, the truth and validity of a religious experience presupposes the confirmation of certain beliefs and essentially religious doctrine in advance. In that case, unless we can prove without resorting to religious experience that God or an Ultimate Being exists and religious teaching is true, and moreover we can give a rational explanation of God's nature and His relationship with the world, religious and mystical experience will never possess cognitive validity.

Does not the agreement of mystics from different traditions on the same reality and their unanimity in objective reference of experience and its content establish the objectivity for religious and mystical experience? It can scarcely be said "yes". Since contextualist analysis of religious and mystical experience shows that the claim that all mystics are unanimous lacks empirical support and rests on a methodological fallacy as to the relation between experience and interpretation. Accordingly, the defenders of the argument of unanimity should prove from the outset, without adding or imposing their own perennialist interpretations (how possible is this? Especially when Gadamer's and Derrida's view of understanding and interpretation is considered!), that Jesus, Allah, Nirvana, Tao and Brahman are all identical and refer to the same reality reached through the medium of various experiences, and hence they are named differently.

On the other hand, it is not plausible that mystics can get away from ineradicable disagreements and conflicts among themselves about the nature of their experience. It is almost impossible for various traditions such as nature mysticism, Theravada Buddhism, Islam, Samkhya-Yoga, Jainism, Taoism, Zen Buddhism, Christianity, Judaism, Shamanism and Hinduism to be in full agreement or unanimity with each other about the nature of Ultimate Reality, the existence of God, whether God is personal or non-personal, whether individuality or self dissolves or survives by the moment mystical experience has occurred, whether there is a universal and infinite self or soul etc.

In addition, even if all mystics can reach an agreement about what they have experienced, this alone never suffices to provide the experience with objectivity. For, an experience is likely to be unreal while it is universal. For instance, the fact that those who have seen a mirage could describe with one voice what they have seen as water does only indicate that they do not misdescribe their visual experience. This one voice, however, does not guarantee that some water exists objectively right there. Even if all human beings might have enjoyed mystical experi-

ence and their experiences were all the same with one another, this indicates nothing more than that there is something either physical or mental in human being's nature that enables them to enjoy those similar experiences¹. Therefore, unanimity among those who has a certain experience does not satisfy the demand of objectivity. Proper criterion for objectivity is Kantian: an experience is objective only provided that its contents can be placed in a spatio-temporal order with other experiences in accordance with scientific laws².

Are there any other ways of satisfying the need for objectivity of religious and mystical experience? The way which is much insisted on and frequently used in philosophical studies of mystical experience is the argument of analogy between sense experience and religious or mystical experience. Does it really prove that religious and mystical experience is objective and cognitive? Advocates of both experience of unity and theistic experience, like James, Stace, Swinburne, Alston and Wainwright have favoured this analogy in order to give a rational explanation of objectivity and authenticity of religious or mystical experience. According to this analogy, religious experience, just as sensual experience, is an experience of something. Religious or mystical experiences, as reported and alleged by mystics, include the perception of an Ultimate Reality or a God beyond their mundane being. Therefore, those who have a religious or mystical experience strongly feel that the perceived thing exists in mind as well as in reality. In addition, both religious experiences and sense experiences are direct and unmediated; both are also basic or foundational perceptions that do not depend on another belief or experience. In both experiences, there is something, as independent of the perceiver, like a table or a God, which is directly given, appeared or presented to the perceiver. The perceiver is, in his turn, aware of the thing which presents itself to the consciousness. Relying on both kinds of experience, we can easily make certain assertions about something external to the experience itself, which are adjustable and independently checkable; we have some tests in both sense experience and religious experience for the veridicality of what is perceived. Consequently, just as our ordinary perceptual experiences provide a warrant for our beliefs about phenomenal world, so does religious experience about divine world³.

Before seeing whether that analogy works or not, it should be noted that there are considerable differences between the experience of unity and theistic experience. Firstly, in theistic experiences, God and man are ontologically independent of each other and thus, there is the perceiver in one side and the perceived as independent of the perceiver in another side, just as in the sense experience. Whereas the separation of the perceiver – perception – the thing perceived is not found in

¹ *Stace W.* *Mysticism and Philosophy*. P. 136.

² *Gale R. M.* *Mysticism and Philosophy*. P. 311–312.

³ *Davis C. F.* *The Evidential Force of Religious Experience*. P. 19–28, 77; *Yandell K. E.* *The Epistemology of Religious Experience*. P. 33–57; *Alston W. P.* *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. P. 9 ff., and *Alston W. P.* *Religious Experience and Religious Belief*. P. 296–303; *Attfield D. G.* *The Argument From Religious Experience // Religious Studies*. 1975. Vol. 11. N. 3. P. 337–339; *Wall G.* *Religious Experience and Religious Belief*. P. 1 ff.; *Wainwright W. J.* *Mysticism and Sense Perception*. P. 125–128, 134 ff.

the experience of unity. Since those experiences are not intentional, a distinction between the perceiver and the thing perceived cannot be made. Secondly, theistic experience is not contentless. It is a fact that in theistic experiences man is aware of such things as God's love, grace, address or might, and possesses a knowledge or insight as a result of his encounter with God. But the experience of unity is contentless because consciousness is emptied of all its content. Since it is contentless, it is not a state which may be aware by man, and does not contain anything as true knowledge.

Now, with respect to the experience of unity, it cannot be plausibly said, as contextualist thinkers insist that those experiences are unmediated and without concept or interpretation, and the reality called as religious or mystical can be experienced as it actually is. Therefore, it is not empirically possible to find a religious or mystical experience which does not contain any concept. Even though it is assumed to be possible, it would be inappropriate to identify or qualify it as an experience. The possibility of any experience depends on the existence of an individual who has enjoyed that experience. If personality or ego is dissolved in the experience of unity, then it is not possible to speak of a personality or ego whom we regard as the possessor of that experience. At the same time, it is by no means reasonable, because of the annihilation of self, to even imply that a mystic has ability to recall and talk about his own mystical experience. As a matter of fact, to experience something is equal to be conscious of it. Accordingly, consciousness is always intentional; it may be a thought, a sense, an emotion or an image and so on. Consequently, it is not empirically possible that consciousness is emptied of all its content and so it becomes entirely empty, and it is not intentional by the time mystical experience has occurred. For, granted that consciousness is likely to be emptied of all its content, it will be unconceivable to speak of an individual with certain peculiarities, attributes, thoughts, concepts, senses and predispositions. Above all, to be an individual means to have an individual consciousness. Moreover, if any possibility as the emptiness or purity of consciousness was accepted, it would be improper to go on to take step into and build a metaphysical world. We have no reason other than the reports of mystics for the fact that we are allowed to move from pure consciousness to such a concept as absolute and eternal being. Even if it might be, how can we justify that an empty and contentless consciousness is or refers to Brahman of Hinduism or Allah of Islam or Nirvana of Buddhism?

In consequence, the experience of unity is not essentially a perceptual experience in the same way as an experience of senses. The primary condition for any experience to be considered as perceptual is that the object or referent of the experience should be temporarily or spatially related to the subject of the experience. This also entails something perceived as independent from the perceiver. The second condition is that experience should be verifiable. But the experience of unity is not verifiable because the One of that experience is non-temporal, non-spatial, eternal, infinite and absolute; the One is, at the same time, non-sensorial, attributeless, unidentifiable, inexpressible and irrational. It is actually nonsense and paradoxical even to speak of something verifiable for that experience. For, it has no content to be verified. Besides, who will perform the verification? Man or God? If

All is One and He is the only real and actual being, then is there any point in verification of the experience?

Theistic experience, just as the experience of unity, is not a member of the class of perceptual experiences. Theistic experience may be perceptual provided that God is to be in a temporal and spatial relationship with something He caused and the causal relation should be proved. Since the causal agent of theistic experience is God who is non-temporal and non-spatial and also wholly other, it is almost impossible to show His causal relationship with religious experience. Moreover, God is not a physical and observable sensate being. Therefore, we have no independent tests and standard ways of checking for the reliability and validity of theistic experience. Again for the same reason, we are not able to predict what is going to happen in the future or make successful predictions and inferences on the basis of that experience. Hence, theistic experience is fully devoid of regularity. More importantly, supposing the possibility of theistic experience is accepted, if man did not formerly possess a concept called God whom he has identified by certain properties or had been described by religious teaching, he would not be sure about which properties or appearances in the realm of perceptual experience are from God or peculiar to God. It follows from here that theistic experience, whether it be possible or not, has no evidential value. Since, here is a God whose existence has been previously accepted. So, truth of theistic experience depends on the verifiability of religious belief or teaching on which it is based. However, it is quite difficult to find plausible or rational explanations and solutions for such metaphysical problems as the existence and nature of God, His relationship with the universe, freedom of human being and evil. In that case, we necessarily incline to resort to natural reasons, which are more simple, understandable and economical in order to explain religious experience.

Consequently, theistic experiences are not cognitive or noetic, because: 1) We have no independent tests and standard ways of checking the verifiability and reliability of any religious perception; 2) Since God is not a physical and sensate being, it is nonsense to speak of sense organs in religious experience; 3) We are not able to predict what is going to happen in the future or make successful predictions and inferences on the basis of that experience, i. e. there are no predictable regularities within the realm of religious experience because only God knows when, where and to whom He will present or reveal Himself; 4) It is possible to show the cause of experience and also the causal relation between subject and object of experience in sense experience, whereas the causal relation between subject and object of religious experience is highly obscure; 5) We have no universal and compatible tests for religious experience. Since there are many religious traditions which are different from each other in their ontologies, it is almost impossible to find a universally accepted or commonly agreed test; 6) The verification of religious experience presupposes the acceptance of the truth of religious teaching in advance, and in addition, it ignores two conditions which are seen as necessary and important for sense perception, namely the confirmation of the experience through the experiences of others, other senses and certain instruments, and the ability of making successful predictions and inferences on the basis of the experience. In re-

religious experience, all things that can be observed and determined is the slowdown of heart rate and breathing, reduction of stress and some changes in the chemical structure of brain in meditation or yoga. Unfortunately, from that observation, we cannot legally go on to infer that there is an agent transcending and independent from man. If socio-cultural context which predetermines religious experience is not ignored, and reports of many mystics are not put aside as misinterpretations or not equated with each other thanks to an imposed interpretation from outside, it is really difficult to claim that mystics are unanimous. Actually, religious and mystical experiences are in conflict with each other and hence cannot be used for checking each other; 7) Religious experiences are not as universally accepted as sense experience, and in another words, religious and mystical experience is not available to everyone; 8) The eternal attributes of God are problematical from perceptual aspect. Because, we can never project divine intelligence, might and good in our perceptual experience; 9) Rather than theological or metaphysical explanations, natural ones should be preferred in understanding and explaining religious experience if one cannot prove the existence of God and give rational explanation of His nature and His relation to universe; 10) Perceptual experiences including religious ones are not free from concepts and beliefs, and thus not unmediated¹.

As a result, it is very hard to make a decision about whether religious or mystical experiences are real or delusion. Though religious or mystical experience and altered states of consciousness involved in it do not necessitate the existence of an external or transcendental agent which is assumed to be the cause of it or a Divine Being, it is real in its positive effects and transformative force. It can be said that there is a state of consciousness, a different kind of experience or unusual experience, no matter whether it is called subconsciousness or supraconsciousness, which may inspire mystics and reveal such positive qualities as creativity, universal love and compassion, optimism, happiness, harmony, individualisation and integration, artistic and intellectual genius, leadership, etc. And religious or mystical experience nourishes not only mystics, saints and prophets but also scientists, artists, philosophers, poets and etc.²

No matter how often mystics were called psychotic, schizophrenic or paranoiac and how their experiences were equated with psychoses; it does not warrant that all mystical experiences are delusions. It is well-known that behind great inventions, brilliant art works and literature, architectural monuments and epoch-making social and political changes lay some agents or actors who were extraordinary, ab-

¹ See *Martin C. B.* Seeing God. P. 173–188; *McIntyre A. C.* Difficulties in Christian Belief. P. 67–73; *Zangwill N.* The Myth of Religious Experience. P. 1–22; *O'Hear A.* Experience, Explanation and Faith: An Introduction to Philosophy of Religion. P. 25–54; *Kenny A.* What is Faith? P. 41–42; *Oakes R.* Religious Experience, Sense-Perception and God's Essential Unobservability. P. 357 ff.; *Ayer A. J.* Language, Truth and Logic. P. 114–120; *Katz S. T.* Language, Epistemology and Mysticism. P. 22; *Flew A.* Theology and Falsification. P. 96–99; *Flew A.* God and Philosophy. P. 133.

² See *Einstein A.* Einstein's Credo // [URL]: http://www.einstein-website.de/z_biography/credo.html; *Maslow A.* Religions, Values and Peak-Experiences. Newyork: Penguin Books, 1976; *Russell B.* Mysticism and Logic and Other Essays. P. 1.

normal, mostly suffered from psychological disorders and were on the verge of being psychotic. More interestingly, do we ever evaluate, as a rule, any famous work which belongs to an epileptic, schizophrenic or psychotic artist or scientist only by considering the personality disorder of its creator or some defect in the creator's character, and consequently regard his work as insane or delusion? Probably, no. It is evident that mystics have made considerable contributions, especially by their works, views and traditions peculiar to them, to the earthly experience of mankind. And their mystical consciousness is not disordered, incoherent, pessimistic, anxious and incompatible with everyday life, as it is in the case of psychotics, schizophrenics, etc.; mystical consciousness bears a transformative power in positive sense which allows man to see, understand and interpret the world in a more holistic, optimistic, friendly, loving and compassionate way.

BIBLIOGRAPHY

- Alston W. P.* Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience. Ithaca and London: Cornell University Press, 1991.
- Alston W. P.* Religious Experience and Religious Belief // Contemporary Perspectives on Religious Epistemology / Ed. by R. D. Geivett, B. Sweetman). New York: Oxford University Press, 1992. P. 295–304.
- Attfield D. G.* The Argument From Religious Experience // Religious Studies. 1975. Vol. 11. N. 3. P. 335–343.
- Austin J. H.* Zen and the Brain, Toward an Understanding of Meditation and Consciousness. London: MIT Press, 1998.
- Ayer A. J.* Language, Truth and Logic. New York: Dover Publications, 1952.
- Brainard F. S.* Defining Mystical Experience // Journal of the American Academy of Religion. 1996. Vol. LXIV. N. 2. P. 359–393.
- Davis C. F.* The Evidential Force of Religious Experience. New York: Oxford University Press, 1999.
- Donovan P.* Interpreting Religious Experience. London: Sheldon Press, 1979.
- Einstein A.* Einstein's Credo // Albert Einstein in the World Wide Web // [URL]: http://www.einstein-website.de/z_biography/credo.html (accessed 11 May 2016).
- Flew A.* God and Philosophy. London: Hutchinson & Co Ltd, 1966.
- Flew A.* Theology and Falsification // New Essays in Philosophical Theology / Ed. by A. Flew, A. McIntyre. London: SCM Press, 1969. P. 96–130.
- Gale R. M.* Mysticism and Philosophy // Philosophy of Religion / Ed. by S. M. Cahn. New York: Harper & Row. 1970. P. 301–313.
- Grof S.* Psychology of the Future. Albany: State University of New York Press, 2000.
- Horgan J.* Rational Mysticism: Dispatches From the Border Between Science and Spirituality. Boston, New York: Houghton Mifflin Company, 2003.
- Horne J. R.* Which Mystic Has the Revelation? // Religious Studies. 1975. Vol. 11. N. 3. P. 283–291.
- Hughes T. H.* The Philosophic Basis of Mysticism. Edinburgh: T. & T. Clark, 1937.
- Huxley A.* The Doors of Perception. New York: Harper & Row, 1990.
- James W.* The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. New York: Longmans, Gren and Company, The Modern Library, 1929.
- Katz S. T.* Language, Epistemology and Mysticism // Mysticism and Philosophical Analysis / Ed. by S. T. Katz. Oxford University Press. 1978. P. 22–74.
- Kenny A.* What is Faith? New York: Oxford University Press, 1992.

- Leary T.* The Politics of Ecstasy. London: MacGibbon & Kee; New York: G. P. Putnam, 1970.
- Leuba J. H.* Psychology of Religious Mysticism. New York: Harcourt, Brace & Company; London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1925.
- Martin C. B.* Seeing God // Religious Belief and Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion / Ed. by W. P. Alston. New York: Harcourt Brace & World, 1963. P. 172–188.
- Maslow A.* Religions, Values and Peak-Experiences. New York: Penguin Books, 1976.
- Masters R. E. L., Houston J.* The Varieties of Psychedelic Experience. New York: Rinehart & Winston, 1966.
- McIntyre A. C.* Difficulties in Christian Belief. London: SCM Press Ltd, 1959.
- Oakes R.* Religious Experience, Sense-Perception and God's Essential Unobservability // Religious Studies. 1981. Vol. 17. P. 357–367.
- O'Hear A.* Experience, Explanation and Faith: An Introduction to Philosophy of Religion. London: Routledge and Kegan Paul, 1984.
- Parrinder G.* Mysticism in World Religions. London: Sheldon Press, 1976.
- Peirce C. S.* Some Consequences of Four Incapacities // Philosophical Writings of Peirce / Ed. by J. Buchler. New York: Dover Publications, 1940. P. 228–250.
- Poloma M.* The Sociological Context of Religious Experience // Handbook of Religious Experience / Ed. by R. W. Hood. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1995. P. 161–182.
- Proudfoot W.* Religious Experience. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1985.
- Russell B.* Mysticism and Logic and Other Essays. London: George Allen & Unwin Ltd, 1959.
- Shafranske E. P.* Freudian Theory and Religious Experience // Handbook of Religious Experience / Ed. by R. W. Hood. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1995. P. 200–229.
- Smart N.* The Yogi and Devotee. London: Allen and Unwin, 1968.
- Smart N.* Understanding Religious Experience // Mysticism and Philosophical Analysis / Ed. by S. T. Katz. New York: Oxford University Press, 1978. P. 10–21.
- Smith H.* Do Drugs Have Religious Import? // Philosophy of Religion / Ed. by I. Rowe, W. Wainwright. New York, Chicago: Harcourt Brace Jonanovich, 1973. P. 325–337.
- Stace W. T.* Mysticism and Philosophy. London: Macmillian & Co Ltd, 1961.
- Wainwright W. J.* Mysticism and Sense Perception // Contemporary Philosophy of Religion / Ed. by S. M. Cahn, D. Shatz. New York: Oxford University Press. 1982. P. 123–145.
- Wall G.* Religious Experience and Religious Belief. Lanham, New York, London: University Press of America, 1995.
- Waterhouse E. S.* The Philosophy of Religious Experience. London: The Epworth Press, 1923.
- Webber J.* Revelation and Religious Experience. West Midlands: Abacus Educational Services. 1995.
- Yandell K. E.* The Epistemology of Religious Experience. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Zaehner R. C.* Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into Some Pra-eternatural Experience. London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1971.
- Zaehner R. C.* Zen, Drugs and Mysticism. New York: Vintage Books, 1974.
- Zangwill N.* The Myth of Religious Experience // Religious Studies. Cambridge University Press, 2004. Vol. 40. P. 1–22.

ПЕРВОИСТОЧНИКИ

РЕНЕ ГЕНОН

ТЕОСОФИЗМ: ИСТОРИЯ ОДНОЙ ПСЕВДОРЕЛИГИИ (продолжение¹). Гл. XIV–XX

Перевод с французского А. А. Игнатьева

Глава XIV

ТЕОСОФИСТСКИЙ ОБЕТ

Тайные общества, и в особенности франкмасонство, чаще всего обвиняют в том, что они связывают своих членов обетом, характер которого бывает различным, как и содержание налагаемых обязательств: в большинстве случаев это обет молчания, к которому иногда добавляется обет подчинения приказам известных и неизвестных руководителей. Сам обет молчания может касаться либо знаков отличия и особых ритуалов, используемых в обществе, либо самого его существования, либо его организационной структуры, либо имен его членов. Чаще всего он относится вообще ко всему, что в этом обществе делается и говорится, к его деятельности и к передаваемому в нем в той или иной форме учению. Иногда есть еще и обязательства иного рода, как, например, обязательство соответствовать определенным правилам поведения, которые вполне могут показаться обременительными после того, как они облакаются в форму торжественного обета. У нас нет намерения вступать здесь в какую-либо дискуссию о том, что может быть сказано «за» и «против» использования обета, прежде всего относительно обета молчания. Единственное, что нас интересует сейчас, это есть ли основания выдвигать такие же обвинения против Теософского общества, как против масонства и многих других обществ, имеющих более или менее тайный характер, если не против всех обществ подобного типа. Теософское общество, по правде говоря, не является тайным обществом в точном смысле этого слова, так как оно никогда не делало тайны из своего существования, и большинство его членов не стремятся скрывать свою принадлежность к нему. Но это только одна сторона вопроса, и следовало бы прежде всего условиться насчет различных подходов к интерпретации понятия «тайное общество», а это совсем нелегко, если судить по всем спорам, разворачивающимся вокруг простой задачи определения этого термина. Чаще всего неверно ограничиваются слишком

© А. Игнатьев (перевод)

¹ Начало и продолжение в предыдущих номерах журнала «Aliter» (2013. № 3. С. 57–94; 2014. № 4. С. 59–80. 2015. № 5. С. 43–83). Система ссылок, использованная Р. Геноном, приведена в соответствие с формальными нормами настоящего издания. — *Прим. ред.*

поверхностным взглядом на вещи. Смотрят исключительно на характерные черты организации и пользуются этим, чтобы вывести определение, а затем хотят приложить это определение к другим организациям, имеющим совершенно иную природу. Как бы там ни было, мы принимаем здесь, как подходящее, по крайней мере, для занимающего нас случая, мнение, согласно которому тайное общество – это не обязательно общество, которое скрывает свое существование или своих членов, но это прежде всего общество, владеющее теми или иными тайнами. В таком случае Теософское общество может рассматриваться как тайное общество, и его единственное разделение на «эзотерическую» и «экзотерическую» секции могло бы послужить достаточным подтверждением этому. Конечно, говоря здесь о тайнах, мы не хотим обозначить этим словом «знаки отличия», в настоящее время отмененные¹, как мы уже говорили, но учение, предназначенное только для тех членов (или даже для немногих из них), от которых требуется соблюдать обет молчания. У теософистов это учение, по-видимому, относится прежде всего к «психическому развитию»², потому что оно и является основной целью «эзотерической секции».

Несомненно, в Теософском обществе существуют различные обеты упомянутых нами видов, потому что есть формальное категоричное свидетельство самой г-жи Блаватской, которое гласит: «Мы, откровенно говоря, не имеем права отказывать в принятии в Общество, особенно в *эзотерическую секцию*, так как сказано, что “входящий в нее рождается заново”». Но если кто-либо из членов Общества, несмотря на священный обет, данный с честным словом и во имя своего бессмертного Я, после такого “нового рождения” предпочтет сохранять пороки и недостатки своей прежней жизни и даже будет потворствовать им в среде самого Общества, тогда, конечно, его скорее всего попросят отказаться от звания члена Общества и удалиться; или же, в случае его отказа, он будет исключен»³. Здесь идет речь об обязательстве принять определенные правила поведения, и это обязательство требуется не только в «эзотерической секции»: «Даже в некоторых экзотерических общедоступных секциях члены дают обет перед своим “высшим Я” вести жизнь, предписанную теософией»⁴. В подобных условиях всегда будет возможно, когда возникнет желание избавиться от какого-либо неудобного члена, объявить, что его поведение не является «теософским». Впрочем, к грехам этого рода решительным образом причисляют любую критику, которую член позволяет себе в отношении Общества и его руководителей. Кроме того, оказы-

¹ После смерти Е. П. Блаватской по инициативе А. Безант и Ч. Ледбитера в практику Теософского общества вошло использование ритуальных одежд и регалий, что зачастую вызывало насмешки со стороны общественности. Данная практика, вопреки утверждению Р. Генона, сохранялась до самой смерти А. Безант (*Вашингтон П. Бабуин мадам Блаватской*. М.: Крон-Пресс, 1997. С. 152). – *Прим. пер.*

² Под «психическим развитием» теософисты подразумевали развитие того, что в настоящее время называют парапсихологическими способностями. – *Прим. пер.*

³ *Blavatsky H. P. La Clef de la Théosophie*. P. 71–72.

⁴ *Ibid.* P. 75–76.

вается, что последствия этого должны быть особенно ужасными для последующих существований: «Я заметил, – пишет м-р Ледбитер, – что некоторые люди, засвидетельствовав ранее самую пылкую преданность нашему президенту (г-же Безант), нынче совершенно поменяли свою позицию и стали критиковать ее и клеветать на нее. Это отвратительное дело, и их карма будет хуже, чем если бы они критиковали человека, которому они ничего не обязаны. Я не хочу сказать, что не существует права менять свое мнение <...> Но если, порвав с нашим президентом, человек принимается нападать на нее и лить на нее возмутительную клевету, как это делало столько людей, он совершает в таком случае весьма серьезный проступок, и карма его будет чрезвычайно тяжелой. Всегда нехорошо быть мстительным и лживым, но если вести себя так по отношению к тому, кто перевернул вашу жизнь (sic), эти проступки становятся преступлением, последствия которого ужасны»¹. Чтобы составить представление об этих последствиях, надо перенестись на две страницы выше, где мы читаем следующее: «Мы могли констатировать, что невежественные люди, замучившие Ипатию в Александрии, перевоплотились большей частью в Армении, где турки истязали их, как могли»². Так как г-жа Безант претендует как раз на то, чтобы быть перевоплощением Ипатии³, проводится соответствующая аналогия, и, учитывая образ мышления теософистов, не трудно понять, что подобные угрозы должны обладать некоторой действительностью. Но дойдя до такого, по правде говоря, едва ли стоило яростно обличать религии, для которых, «с точки зрения их интересов, нет ничего важнее и практичнее, нежели рассуждать о грозном наставнике, неумолимом судии, личностном и всемогущем Иегове, пред очами которого предстает душа умершего, чтобы выслушать свой приговор»⁴. Если это не «личный Бог», то карма берет на себя защиту интересов Теософского общества и мщение за обиды, нанесенные его главам!

Давайте вернемся к заявлениям г-жи Блаватской и посмотрим на то, что касается обета молчания: «Относительно же внутренней секции Общества, называемой теперь *эзотерической*, еще в 1880 г. были введено следующее правило: “Ни один из членов не может использовать в своих корыстных целях какие-либо знания, сообщенные ему любым членом первой секции (теперь обозначаемой как более высокая “степень”); нарушение этого правила наказывается исключением”. Однако теперь, прежде чем такого рода знания могут быть сообщены кому-либо, кандидат на их получение должен связать себя торжественным обетом не использовать эти знания в своекорыстных целях и не раскрывать что-либо ему сообщенное, кроме как с особого разреше-

¹ *Leadbeater C. W. L'Occultisme dans la Nature. P. 367–368.*

² *Ibid. P. 365–366.*

³ В дневнике Елены Рерих махатма Мория «опровергает» это утверждение, распространяемое А. Безант и Ч. Ледбитером (*Рерих Е. И. Листы дневника. Т. II: 1924–1925. М.: РАССАНТА; Государственный музей Востока, 2011. С. 227. Запись от 20 декабря 1924).* – *Прим. пер.*

⁴ *Sinnett A. P. Le Bouddhisme Esotérique. P. 264.*

ния»¹. В другом месте также идет речь об этих учениях, которые должны сохраняться в тайне: «Но хотя мы выдаем миру столько, сколько можно, мы тем не менее вынуждены пропускать многие важные подробности, и *лишь тем*, кто изучает эзотерическую философию и дал обет молчания, *позволяется знать эти подробности*»² (именно сама г-жа Блаватская выделила последние слова), и в другом месте содержится намек на «тайну, напрямую связанную со способностью осознанного и произвольного отделения “двойника” (или астрального тела), которая никогда никому не выдается, за исключением *чел* (учеников), давших неотменимый обет, или, во всяком случае, тех, кому можно полностью доверять»³. Г-жа Блаватская настаивает прежде всего на обязанности всегда соблюдать этот обет молчания, обязанности, сохраняющейся даже для тех, кто, добровольно или нет, вышел из Общества. Она ставит вопрос следующим образом: «Но может ли человек, исключенный или вышедший из этой секции, раскрыть то, что ему было преподано, и нарушить то или иное условие принятого им обета?» И сама же на него отвечает: «Факт ухода или исключения освобождает его лишь от обязательства послушания своему наставнику и от необходимости принимать активное участие в работе Общества, но, конечно же, не от священной клятвы сохранять доверенные ему тайны <...> Всякий мужчина и всякая женщина, у которых есть хоть малейшее чувство чести, поймут, что обет молчания, данный на честном слове и во имя своего “высшего Я”, Бога, сокрытого в нас, должен соблюдаться до смерти, и что, покинув секцию и Общество, ни один честный мужчина или честная женщина даже и подумать не посмеют о том, чтобы обрушиться на организацию, с которой он или она связаны таким образом»⁴.

Она заканчивает цитатой из теософистского издания, где содержится угроза возмездия со стороны кармы: «Ни с точки зрения нравственности, ни с точки зрения оккультизма произнесенную клятву нельзя отменить. Однажды нарушив и понеся наказание, мы, однако, не вправе нарушать вновь: и как долго мы будем нарушать его, закон (кармы) своей тяжестью будет обрушиваться на нас»⁵.

Из этих текстов видно, что обет молчания, который дают в «эзотерической секции», дублируется обетом послушания теософистским «наставникам»: надо полагать, что это послушание может заходить очень далеко, так как были случаи, когда члены Общества, вынужденные жертвовать ему добрую часть своего имущества, делали это без колебаний. Обязательства, о которых мы только что вели речь, все еще существуют, как и сама «эзотерическая секция», которая, как мы уже говорили, получила название «Восточной теософской школы» и которая в других условиях не смогла бы существовать. Говорят даже, что членов, желающих перейти на более высокие степени, обя-

¹ Blavatsky H. P. La Clef de la Théosophie. P. 73.

² Ibid. P. 137.

³ Ibid. P. 169.

⁴ Blavatsky H. P. La Clef de la Théosophie. P. 73–74.

⁵ The Path (New York). 1889, June.

зуют к чему-то вроде общей исповеди, на которой они в письменном виде описывают состояние своей «кармы», т. е. подводят итог своей жизни относительно того, что в ней было плохого и хорошего. Посредством этого их хотят удерживать под контролем, также как г-жа Блаватская думала удерживать их благодаря подписям, которые побуждала ставить под протоколами своих «феноменов». Впрочем, привычка неизменно принимать приказы руководства без какого-либо обсуждения приводит иногда к поистине экстраординарным результатам. Вот типичный случай этого: в 1911 г. в Женеве должен был состояться конгресс, на который съехалось великое множество теософистов, некоторые из которых прибыли из очень отдаленных стран. Между тем накануне установленной даты открытия по необъяснимым причинам все было отменено, и каждый возвратился так же, как и приехал, не протестуя и не требуя объяснений, поскольку верно, что в подобных кругах нет и намека на какую-либо свободу.

Глава XV

МОЛОДЫЕ ГОДЫ Г-ЖИ БЕЗАНТ

Анни Вуд родилась в 1847 г. в семье ирландских протестантов¹. Девушка выросла на мистической литературе. К тому времени, когда ей исполнилось пятнадцать, она проживала в Париже, и, некоторые утверждали, что в это время она обратилась в католичество, что весьма маловероятно. Возвратившись в Англию в возрасте семнадцати лет, через четыре года она вышла замуж за преподобного Фрэнка Безанта, англиканского священника, от которого родила сына и дочь. Однако ее пылкий темперамент вскоре сделал их совместную жизнь невыносимой: ее муж, который, по всей видимости, был очень хорошим человеком, имел большое терпение, поэтому именно она стала в конце концов инициатором разрыва, забрав с собой двоих детей. Это произошло в 1872 г., и, возможно, вскоре после этого Безант сошлась с вольнодумцем Чарльзом Брэдли, который вел яростную антирелигиозную кампанию в «National Reformer»² и который ей, увлеченной мистикой до тех пор, сумел привить свои взгляды. Однако, если верить ее собственным словам, она познакомилась с этим человеком лишь некоторое время спустя, когда делала копии книг в библиотеках, зарабатывая себе на жизнь. В любом случае ее муж так и не смог добиться ее осуждения за супружескую измену. В это время г-жа Безант работала также с д-ром Эвелингом, зятем Карла Маркса; она изучала анатомию и химию и после трех неудач получила диплом бакалавра наук. Наконец, она стала редактором «National Reformer», где

¹ Родившись в довольно известной семье из лондонского Сити, она имела смешанное – англо-ирландское – происхождение. – *Прим. пер.*

² Выходившее в Великобритании в XIX в. еженедельное издание, которое выступало с позиций атеизма и секуляризма. – *Прим. пер.*

подписывала свои статьи псевдонимом «Аякс»¹. Именно тогда, к 1874 г., г-жа Безант повсюду начала читать лекции, проповедуя атеизм и мальтузианство² и связывая со своими альтруистическими теориями имена трех великих благодетелей человечества, которыми для нее являлись Иисус, Будда и Мальтус.

В 1876 г. мальтузианская брошюра Нолтона под заглавием «Плоды философии» была запрещена за безнравственное содержание³. Книготорговец из Бристоля был осужден на два года тюремного заключения за ее продажу, в то время как издатель отделался крупным штрафом. Тотчас же Брэдлоу и г-жа Безант сняли место, где стали продавать запрещенную книгу и даже имели смелость выслать ее экземпляры властям. В июне 1877 г. они, в свою очередь, были привлечены к ответственности. Суд присяжных констатировал, что «данная книга имела своей целью нанести вред общественной нравственности», и, так как обвиняемые проявляли намерение продолжить ее распространение несмотря ни на что, они были приговорены к суровому наказанию в виде тюрьмы и штрафа. Однако этот приговор был обжалован из-за формальных нарушений, и вскоре после этого они были выпущены на свободу. Тогда Брэдлоу и г-жа Безант основали общество, называемое «Мальтузианской лигой» и ставившее своей задачей «организовать активное и пассивное сопротивление любой попытке остановить дискуссию по демографической проблеме». 6 июня 1878 г., после того как еще один книготорговец был осужден за ту же самую деятельность, эта Лига провела в Сент-Джеймс-холле⁴ митинг протеста, на котором Брэдлоу и г-жа Безант произнесли пылкие речи⁵. И именно на факт наличия судимости этой последней Папюс будет впоследствии намекать, когда он напишет Олкотту 23 августа 1890 г., что он «только что получил доказательства, что некоторые высшие должности в Теософском обществе доверены членам, которые, осужденные на несколько лет за оскорбление общественной нравственности», избежали тюремного заключения, поскольку, к несчастью, обвинение содержало неточности, позволившие объявить его «лживым и клеветническим».

¹ Имя двух легендарных древнегреческих героев (Аякс Теламонид и Аякс Оилид), участвовавших в осаде Трои, о которых рассказывается в «Илиаде» и некоторых других античных источниках. – *Прим. пер.*

² Мальтузианство – теория, которую в конце XVIII в. разработал английский ученый Томас Мальтус. Согласно этой теории, рост населения значительно превышает рост производства продуктов питания, вследствие чего неконтролируемый рост населения неминуемо приведет к голоду. – *Прим. пер.*

³ Сама эта брошюра, принадлежавшая перу врача Чарльза Нолтона, увидела свет еще в 1832 г., ее полное название – «Плоды философии. Интимные советы врача молодым женатым парам» («The Fruits of Philosophy, or the Private Companion of Young Married People»). В данной брошюре автор проповедует использование противозачаточных средств для ограничения рождаемости. – *Прим. пер.*

⁴ Сент-Джеймс-холл (St. James's Hall) – концертный зал в Лондоне, открытый 25 марта 1858 г. – *Прим. пер.*

⁵ Мы взяли эти подробности из статьи, опубликованной в «Journal des Economistes» в августе 1880 г. Роль г-жи Безант в пропаганде неомальтузианства также нашла свое отражение, но в краткой форме, в книге: Leroy-Beaulieu P. La Question de la Population. P. 299.

По-видимому, в том, что касается детей г-жи Безант, между ней и ее мужем поначалу действовало соглашение, но он после только что описанных событий затеял процесс, чтобы забрать право опеки у своей жены. Дело было рассмотрено и перенесено в апелляционный суд, который 9 апреля 1879 г. подтвердил решение суда первой инстанции, и у г-жи Безант забрали дочь. При вынесении решения суд основывался на том, что г-жа Безант выставила напоказ свои пагубные воззрения и пропагандировала «книгу, признанную безнравственной судом присяжных». В сентябре 1894 г., в ходе своего лекционного тура по Австралии, г-жа Безант найдет в Мельбурне свою дочь Мэйбл, к тому времени ставшую миссис Скотт¹. Она сумела увлечь ее в теософизм, но в 1910 г. та порвала с ней и обратилась в католичество.

В сентябре 1880 г. в Брюсселе состоялся Конгресс свободомыслящих (un Congrès des libres penseurs), на котором г-жа Безант заявила, что ее организация в Англии ставит своей целью «пропаганду атеизма, республиканизма, гражданского погребения, ликвидацию Палаты лордов и до сих пор действующей системы собственности»². И именно ей выпала честь произнести заключительную речь, в которой она яростно обрушилась на религию, и эти ее слова мы привели в начале книги³.

В течение этого же периода она публикует множество работ, среди которых «Руководство свободомыслящего» в двух томах, и различные «очерки», чьи заглавия явственно характеризуют устремления и мнения, которые она тогда разделяла⁴. В ноябре 1884 г. она приветствовала прием Брэдли в «Великий Восток Франции»⁵; но вскоре дела приняли другой оборот: избранный еще в 1880 г. в британский парламент⁶, Брэдли думал теперь лишь о том, чтобы избавиться от г-жи Безант. Между ними пробежала черная кошка, и он забрал у нее руководство своей газетой. Подобная неблагодарность к той, которая была «подругой суровых дней», как она сама себя называла, удивила и возмутила ее. Убеждения г-жи Безант были поколеблены, и это доказывает, что, в сущности, они были скорее эмоциональными, чем на самом деле осознанными. Позже она даст своеобразное объяснение своим прошлым ошибкам: г-жа Безант утверждала, что получала приказы от «махатм» с того времени (предшествовавшего основанию Теософского общества), когда она была замужем за преподобным Безантом, и они побудили ее

¹ Lotus Bleu. 1894, 27 décembre.

² Le Français. 1880, 14 septembre.

³ См.: Алитер. 2013. № 3. С. 61. – *Прим. ред.*

⁴ «Мир без Бога», «Евангелие атеизма», «Почему я социалистка», «Атеизм и его нравственное значение» и т. д.

⁵ Брэдли уже ранее, 15 мая 1862 г., просил принять его в ложу «Крепкая дружба» («Persévérante Amitié»), но ему было отказано; его приняли в ложу «Единство и упорство» («Union et Persévérance») 14 ноября 1884 г. («Великий Восток Франции» – масонская организация, основанная в 1738 г. – *Прим. пер.*)

⁶ В 1880 г. на общих парламентских выборах Брэдли был избран членом британского парламента от Нортгемптона. – *Прим. пер.*

оставить его, чтобы «жить своей жизнью»: слишком слабое оправдание для столь упорных заблуждений.

Именно тогда, когда г-жа Безант растерялась, не зная, куда приклонить голову, она прочитала в 1886 г. «Оккультный мир» Синнетта. Она принялась изучать гипнотизм и спиритизм и вместе с Гербертом Берроузом¹ познакомилась с психическими феноменами. Затем, по совету У. Т. Стеда², в ту пору редактора «Пэлл-мэлл газетт» («Pall Mall Gazette»)³, издания, с которым она сотрудничала, она принялась за чтение «Тайной доктрины», при этом навсегда распрощавшись с ассоциациями свободомыслящих. Ее первоначальная чрезмерная склонность к мистицизму вернулось к ней, и г-жа Безант начала заниматься самовнушением и испытывать видения. Именно с таким багажом она встретится с г-жой Блаватской, гипнотическая сила которой сделает все остальное, как мы уже рассказывали об этом⁴, и вскоре, о чем также ранее было упомянуто⁵, г-жа Безант станет одним из руководителей британской секции (это произошло в конце того же самого 1889 г., когда она действительно стала приверженцем теософизма), а затем и автономной европейской секции, которая была образована в 1890 г. под прямым руководством г-жи Блаватской с Дж. Р. С. Мидом в качестве генерального секретаря.

Глава XVI

НАЧАЛО ПРЕЗИДЕНТСТВА Г-ЖИ БЕЗАНТ

Вскоре после смерти г-жи Блаватской между Олкоттом, Джаджем и г-жой Безант, каждый из которых претендовал на то, чтобы стать ее преемником, разгорелся яростный спор, каждый заявлял, что находится в прямой связи с «махатмами», попутно обвиняя остальных во лжи. К тому же три этих деятеля хотели воспользоваться соперничеством трех секций – азиатской, американской и европейской, во главе которых они, соответственно, стояли. В самом начале, конечно, эти распри стремились скрыть. Г-жа Блаватская умерла 8 мая 1891 г., и уже 19 мая в Лондоне было обнародовано заявление, в котором после протеста против «клеветы», объектом которой была основательница Общества, можно было прочесть следующее: «Что касается нелепой идеи, будто бы кончина г-жи Блаватской вызвала борьбу за “освободившееся место”, позвольте нам сообщить, что организационная структура Теософского общества не подвергалась и не подвергнется никаким изменениям вследствие ее ухода. Вместе с полковником Олкоттом, президентом Обще-

¹ См. гл. VII «Сила внушения г-жи Блаватской» // Алитер. 2014. № 4. С. 71–74. – *Прим. пер.*

² См. там же. – *Прим. пер.*

³ Эта британская газета выходила в 1865–1923 гг. В ней публиковались такие авторы, как Фридрих Энгельс, Оскар Уайльд, Роберт Льюис Стивенсон. – *Прим. пер.*

⁴ См. гл. VII «Сила внушения г-жи Блаватской» // Алитер. 2014. № 4. С. 71–74. – *Прим. пер.*

⁵ См. там же. – *Прим. пер.*

ства, и Уильямом К. Джаджем, крупным адвокатом из Нью-Йорка, вице-президентом и главой теософского движения в Америке, г-жа Блаватская являлась основательницей Теософского общества, и именно это положение не может быть вызвано “государственным переворотом” или чем-либо еще. Более того, г-жа Блаватская занимала очень почетную должность секретаря-корреспондента Общества, которая, согласно нашему Уставу, не является обязательной. На протяжении шести месяцев, вследствие роста нашего Общества, она по поручению полковника Олкотта временно выполняла обязанности президента европейской секции с целью наладить ведение дел, и после ее смерти ее должность стала вакантной. Своим высоким положением г-жа Блаватская обязана своим знаниям, своему влиянию, своей кристальной честности, а вовсе не официальной должности, которую она занимала. Итак, наша организация останется без каких-либо перемен. Главная роль Е. П. Блаватской состояла в просвещении, и тот человек, который захочет стать ее преемником, должен обладать ее знаниями». Под этим заявлением стояли подписи руководящей европейской секции: г-жи Анни Безант, К. Картера Блейка, Герберта Берроуза, мисс Лауры М. Купер, Арчибалда Кейтли¹, Дж. Р. С. Мида, секретаря английской секции Вальтера Р. Олда, графини Вахтмайстер² и д-ра У. Уинна Уэсткотта, который в следующем году сменит доктора Роберта Вудмана на посту «верховного мага» «Societas Rosicruciana in Anglia»³.

Такое опровержение начавшихся слухов не соответствовало истине. Это стало понятно, когда 1 января 1892 г. Олкотт оставил должность президента. Он заявил о своей отставке в письме, адресованном Джаджу, в котором ссылался прежде всего на свое плохое здоровье и смиренно просил своих коллег «не смотреть на него как на человека, достойного почестей, а просто как на грешника, который часто ошибался, но стремился развиваться и помочь себе подобным». Опубликовав это письмо 1 февраля, Олкотт сопроводил его комментарием, в котором постарался ничем не обидеть двух своих остальных конкурентов: «В ходе своих визитов в Европу и Америку я удостоверился, — писал он, — что нынешнее состояние движения вполне удовлетворительное. По возвращении в Индию я также мог констатировать, что вновь сформированная индийская секция находится в надежных руках и твердо стоит на ногах. В Европе важнейшей фигурой стала целеустремленная г-жа Анни Безант. Благодаря хорошо известной цельности своего характера и поведения, самоотверженности, энтузиазму и исключительным способностям она превзошла всех своих коллег и оказала глубокое влияние на состояние умов в англоязычных странах. Я знаком с ней лично и уверен, что в Индии она будет столь же любезна и столь же полна братских чувств по отношению к ази-

¹ См. гл. VIII «Последние годы г-жи Блаватской» // Алитер. 2014. № 4. С. 75. — *Прим. пер.*

² См. гл. I «Молодые годы г-жи Блаватской» // Алитер. 2013. № 3. С. 64. — *Прим. пер.*

³ См. гл. III «Теософское общество и розенкрейцерство» // Алитер. 2013. № 3. С. 76. — *Прим. пер.*

атам, как Е. П. Блаватская и я сам. В Америке под твердым и умелым руководством м-ра Джаджа Общество росло и ширилось, и могущество и прочность организации возрастали ежечасно¹. Итак, три секции Общества находятся в весьма надежных руках, и в моем личном руководстве более нет необходимости». Далее он рассказал о своих намерениях: «Я возвращусь в свой маленький домик в Утакамунде² и буду жить писательским трудом и на часть своих доходов от издания “Теософиста”. У меня есть намерение завершить одну незаконченную, но важную задачу, а именно написание истории Общества и некоторых книг по религии, оккультным наукам и психологии <...> Я всегда буду готов оказать моему преемнику помощь, в которой он будет нуждаться, и предоставить в распоряжение его комитета лучшие советы, основанные на опыте сорока лет общественной деятельности и семнадцати лет президентства в нашем Обществе». Так как Олкотт не назначил себе преемника, нового президента следовало избрать путем голосования. Между тем отставник, еще занимавший свое кресло, принял решение, что 8 мая, годовщина смерти Блаватской, будет отныне именоваться «Днем белого лотоса» и отмечаться всеми филиалами Общества, существующими в мире, «простым и достойным образом, избегая любого сектантства, любой банальной лести, любых пустых комплиментов, и выражая общее чувство нежной благодарности той, которая наставила нас на трудный путь, ведущий к вершинам науки». Прежде мы уже упоминали случай, показавший, как теософисты следуют предписанию «избегать любой банальной лести»!

24 и 25 апреля в Чикаго состоялся ежегодный съезд американской секции. Его участники не пожелали принять отставки Олкотта и просили его продолжать исполнять свои полномочия (без сомнения, опасаясь избрания г-жи Безант), и они выразили пожелание, чтобы Джадж был избран заранее как пожизненный президент, еще до того, как пост президента станет вакантным³. Вскоре после этого стало известно, что, «уступая пожеланиям своих друзей и съезда американской секции, как и необходимости закончить несколько юридических дел, полковник Олкотт отсрочил свою отставку на неопределенный срок (sic)»⁴. Затем 21 августа он окончательно отозвал свое заявление об отставке, указав на Джаджа как на своего возможного преемника⁵.

¹ Данная оценка, данная Олкоттом состоянию американской секции, верна, потому что Джадж оказался умелым организатором, и под его руководством численность теософистов в США непрерывно росла (к моменту его смерти в 1896 г. в ней насчитывалось около 6 тыс. чел.). – *Прим. пер.*

² Утакамунд (Ootacamund) – город в Индии на территории современного штата Тамилнад. – *Прим. пер.*

³ Имеется в виду, что Джадж должен быть избран заранее преемником Олкотта, чтобы после смерти последнего он автоматически, без выборов, стал бы президентом – *Прим. пер.*

⁴ Lotus Bleu. 1892, 27 juin.

⁵ Первоначально после смерти Е. П. Блаватской между Джаджем и А. Безант произошло сближение, и Джадж даже убедил Безант, что Олкотт намерен отравить ее. Тогда в январе 1892 г. Джадж и Безант попытались уговорить Олкотта уйти в отставку. Тот пона-

Однако чуть позже, после различных неприятных инцидентов и особенно самоубийства администратора штаб-квартиры в Адьяре, С. Е. Гопалачарлу, который на протяжении нескольких лет крал значительные суммы из кассы Общества, чего никто не замечал, между Олкоттом и г-жой Безант произошло сближение. В январе 1894 г. последняя вместе с графиней Вахтмайстер отправилась в турне по Индии, и Олкотт их повсюду сопровождал. В марте, когда она поехала в Европу, Олкотт доверил ей руководство «эзотерической секцией», за исключением отделения в Америке, которое осталось за Джаджем. В ноябре того же года Джадж захотел сместить г-жу Безант, но его поддержала только часть членов американской секции¹. В ответ сторонники г-жи Безант с еще большим рвением стали обвинять его в обмане. В это время в печатном органе французской секции некий майор Д. А. Курм опубликовал статью, где можно было прочитать следующее: «Справедливо или нет, один из лидеров нынешнего теософистского движения Уильям К. Джадж обвиняется в том, что выдавал за полученные прямо от “Учителя” некие послания, возможно, и имеющие это ментальное происхождение, но перенесенные на бумагу исключительно У. К. Джаджем² <...> Нейтральная позиция Теософского общества и оккультная природа этих сообщений, именуемых “осажденными”³, будто бы помешали У. К. Джаджу дать исчерпывающее объяснение фактам, которые ему ставят в упрек. Более того, неблагоразумие, происходящее из человеческого несовершенства, еще больше усугубило это происшествие <...> можно сказать, что теософисты в англоязычных странах в настоящее время разделились на два лагеря: “за” и “против” У. К. Джаджа»⁴. Некоторое время спустя «Path» предупреждал членов Теософского общества, что «любители глупых шуток и исполненные недобрых намерений люди отправляют мнимые оккультные послания тем, кого они считают простаками»⁵. Никогда еще не видели столько так называемых посланий от «Учителей», даже при жизни г-жи Блаватской. Наконец, 27 апреля 1895 г. сторонники Джаджа целиком отмежевались от адьярской штаб-квартиры, чтобы создать независимую организацию под названием «Теософ-

чалу согласился, но затем аннулировал свою отставку. Но в ноябре 1893 г. А. Безант порвала с Джаджем и встала на сторону Олкотта, о чем ниже. – *Прим. пер.*

¹ В итоге Джадж и А. Безант сместили друг друга с поста главы «эзотерической секции». – *Прим. пер.*

² На этом основании Олкотт обратился к юридическому комитету Теософского общества и потребовал возбудить дело против Джаджа. Однако члены комитета отказались, мотивировав это тем, что Джадж действовал как частное лицо (т. е. не от лица главы американской секции), и что вера в махатм и их послания является личным делом каждого теософиста. Таким образом, было поставлено под сомнение само существование махатм, на «откровениях» которых основывалась идеология теософизма. – *Прим. пер.*

³ О «технике осаждения» см. гл. IV «Вопрос о махатмах» // Алитер. 2013. № 3. С. 82. – *Прим. пер.*

⁴ Lotus Bleu. 1894, 27 décembre.

⁵ Цит. по: Lotus Bleu. 1895, 27 mars.

ское общество Америки»¹. Эту организацию, которая существует до сих пор, возглавляли Эрнест Т. Харгроув, а затем миссис Кэтрин Тингли. При последней ее штаб-квартира была перенесена из Нью-Йорка в Пойнт-Лому (Калифорния)²; у нее есть отделения в Швеции и Голландии.

Касательно обвинений, выдвинутых против Джаджа, вот поучительные пояснения, данные вскоре после раскола в статье, которую д-р Паскаль опубликовал в «Lotus Bleu»: «Вскоре после смерти Е. П. Блаватской У. К. Джадж стал распространять многочисленные послания, будто бы происходящие от индусского “Учителя”. Эти послания были якобы “осаждены” при помощи оккультных методов и несли на себе отпечаток криптограммы того же Учителя. Вскоре было установлено, что этот отпечаток происходил от факсимиле печати Учителя, которое полковник Олкотт изготовил в Дели, в Пенджабе³. Из-за ошибки в рисунке на печати, совершенной полковником Олкоттом, это факсимиле было очень легко узнать. Сходный отпечаток он предоставил W., когда тот должен был представлять М.⁴ Эта копия печати была подарена Е. П. Блаватской полковником Олкоттом, и определенное количество теософов видели ее при жизни Блаватской, а после ее смерти она исчезла <...> Когда полковник Олкотт увидел в первый раз оттиск, скреплявший послания У. К. Джаджа, он узнал в нем печать, изготовленную им в Пенджабе, и впоследствии исчезнувшую. Полковник добавил, что очень надеется, что тот, кто украл ее, не будет пользоваться ей, чтобы обманывать своих братьев, но в любом случае, он узнал бы этот оттиск среди тысяч. С этого момента на новых посланиях не было отпечатка криптограммы, и этот оттиск также был убран с прежних опубликованных Джаджем посланий путем скобления»⁵. Следует добавить, что некий бельгийский теософист по фамилии Опперман, ярый сторонник Джаджа, отправил свой ответ на эту статью, но редакция «Lotus Bleu», сначала дав анонс публикации, внезапно передумала и категорически отказалась ставить эту статью под предлогом, что «вопрос уже был разрешен» в июле на съезде в Лондоне⁶. На этом съезде Олкотт просто принял к сведению факт «сецессии»⁷ и аннулировал устав раскольнических от-

¹ Ныне известно просто как «The Theosophical Society», но для ясности часто добавляют «international headquarters, Pasadena, California» (адрес штаб-квартиры в Пасадене, Калифорния). – *Прим. пер.*

² После смерти Джаджа Эрнест Т. Харгроув и Кэтрин Тингли вели между собой борьбу за власть, победительницей из которой вышла Тингли. В Пойнт-Лома она основала процветающую поначалу теософистскую коммуну и долгие годы соперничала с А. Безант. Однако движение, возглавляемое Тингли, пришло в упадок к началу Первой мировой войны. – *Прим. пер.*

³ С какой целью? Это было бы интересно узнать. (Не понятно, о каком Дели идет речь, потому что этот город расположен не в Пенджабе. – *Прим. пер.*)

⁴ Инициалы Мории; но почему печать этого «индусского учителя» была европейского типа?

⁵ Lotus Bleu. 1895, 27 juin.

⁶ Ibid. 1895, 27 septembre.

⁷ Сецессия (*лат. secessio*) – выход из состава государства какой-либо его части, раскол. – *Прим. пер.*

делений в Америке, а затем из числа тех, кто не последовал за Джаджем, учредил новую американскую секцию с Александром Фуллертоном на посту генерального секретаря (кроме того, незадолго до этого была основана австралийская секция с д-ром А. Кэролом на посту генерального секретаря), после чего Синнетт был назначен вице-президентом Общества вместо Джаджа¹. Несколько членов европейской секции после тщетных попыток заявить протест в пользу этого последнего официально вышли из нее, чтобы в свою очередь создать отдельную организацию под названием «Теософское общество Европы», почетным президентом которого был избран Джадж. В их числе был Арчибальд Кейтли, чей брат Бертрам, напротив, остался генеральным секретарем индийской секции. Д-р Франц Гартман также примкнул к раскольникам.

Как надо полагать, все только что описанные нами события не остались без общественной огласки в то самое время, когда они происходили. Поначалу, правда, в теософистских кругах делали вид, что отклики, которые они получают в лондонской прессе, представляют собой отличную рекламу для Общества. «Газеты, – утверждалось в сентябре 1891 г., – создали много шумихи вокруг писем, которые Анни Безант объявила полученными от Махатм после смерти Е. П. Блаватской. “Daily Chronicle” предоставила свои страницы для дискуссии, и наши братья воспользовались этой прекрасной возможностью для изложения своих взглядов: более шести колонок каждый день были заполнены письмами теософистов и их противников, не забудем также о “священниках” и членах Общества психических исследований»². Но дело приняло другой оборот, когда в следующем месяце в только что упомянутой газете появилась такая суровая оценка: «Теософисты обмануты, и многие из них поймут это; мы полагаем, что они оказались на настоящем карнавале глупости и лжи»³. На этот раз те, кого это касалось, хранили благоразумное молчание насчет «прекрасной возможности», тем более что «Westminster Gazette» со своей стороны начала вскоре публиковать за подписью Ф. Эдмунда Гарретта целую серию основанных на солидном документированном материале статей, которая, как говорили, была даже инспирирована членами «эзотерической секции». Статьи из этой серии в 1895 г. были собраны в один том и были изданы под говорящим названием: «Isis very much Unveiled»⁴. С другой стороны, Стюарт Камберленд, знаменитый «человек, читающий мысли», предложил премию в тысячу фунтов всякому, кто захотел бы в его присутствии воспроизвести один из феноменов, приписываемых «махатмам». На это предложение, конечно, никто не откликнулся. В 1893 г. м-р Нагаркар,

¹ Синнетт, конфликтовавший с А. Безант, будет занимать пост вице-президента до смерти Олкотта в 1907 г., а после избрания на этот пост Безант покинет Теософское общество. – *Прим. пер.*

² Lotus Bleu. 1891, 27 septembre.

³ Daily Chronicle. 01.10.1891.

⁴ «Слишком разоблаченная Изида» (англ.) – *Прим. пер.*

член «Брахмо самадж»¹, которого, следовательно, едва ли можно заподозрить во враждебности к теософистам из-за предвзятого мнения, заявил в Лондоне, что на теософизм в Индии смотрят как на «бездарную вульгарность», и ответил своим оппонентам: «Надеюсь, что вы, люди, которые едва разбираются в делах своей собственной страны, не станете пытаться поучать меня в отношении того, что относится к моей стране, и того, чем я занимаюсь. Ваши махатмы никогда не существовали и являются просто шуткой (joke) г-жи Блаватской, которая хотела узнать, сколько простаков смогло бы в них поверить. Выдавать эту шутку за истину означает становиться соучастником во лжи»². В 1895 г. Герберт Берроуз, тот самый, который ввел г-жу Безант в Теософское общество, написал У. Т. Стеду, в ту пору редактору «Borderland»: «Недавние разоблачения случаев мошенничества, разделившие Общество, побуждали меня к новым исследованиям, которые полностью убедили меня, что на протяжении ряда лет в Обществе царил обман <...> Полковник Олкотт, президент Общества, и м-р Синнетт, вице-президент, полагают, что г-жа Блаватская иногда была недобросовестна. К обвинениям в мошенничестве, выдвинутым г-жой Безант против м-ра Джаджа, бывшего вице-президента, можно добавить обвинения против полковника Олкотта, которые были выдвинуты одновременно г-жой Безант и м-ром Джаджем <...> Я не могу более уважать и поддерживать организацию, где происходят эти и им подобные подозрительные вещи. Не отвергая, однако, основных идей теософии, я ухожу из Общества – по той причине, что в том виде, в котором оно сейчас существует, оно, по моему мнению, представляет собой постоянную угрозу для честности и истины, и дверь, постоянно открытую для суеверия, обмана и лжи». В декабре 1895 г. в «English Theosophist», органе раскольников, можно было прочесть: «М-р Синнетт сам заявил, что м-ра Джаджа обучила всем этим трюкам г-жа Блаватская <...> Г-же Безант известно, что г-жа Блаватская была нечестной на руку, но у нее не было ни нравственной смелости, ни честности, чтобы сказать об этом».

Видно, в каких условиях г-жа Безант взяла на себя руководство Теософским обществом. В реальности она бесспорно выступала в роли лидера начиная с 1895 г., хотя лишь спустя долгое время Олкотт официально оставит свой пост в ее пользу (нам не удалось отыскать точной даты его окончательной отставки)³. Кажется к тому же, что он достаточно неохотно смирился с уходом с поста президента, пусть и ставшим сугубо почетным. Он умер 17 февраля 1907 г., успев осуществить свой замысел – написать в своей версии историю Общества, вышедшую под названием «Old Diary Leaves». Но плохое

¹ «Брахмо самадж» – реформаторская индуистская организация, основанная в 1828 г. Раммоханом Роем. Приверженцы организации стремятся модернизировать индуистское вероучение, отрицают авторитет вед и ведийскую обрядность, политеизм, поклонение изображениям божеств, идеи кармы и реинкарнации. – *Прим. пер.*

² The Echo (London). 04.07.1893.

³ В данном случае автор допускает неточность, потому что Олкотт до дня своей смерти в 1907 г. оставался президентом Теософского общества, после чего на этот пост была избрана А. Безант, до тех пор бывшая главой «эзотерической секции». – *Прим. пер.*

настроение человека, которого выжили, проявилось в этой книге столь очевидно, и некоторые места оказались столь компрометирующими, что «Theosophical Publishing Company» некоторое время не решалась издавать этот труд.

Глава XVII

В ПАРЛАМЕНТЕ РЕЛИГИЙ

В сентябре 1893 г. по случаю Международной выставки в Чикаго¹ в этом городе среди прочих всевозможных сборищ прошел знаменитый «Парламент религий»: все религиозные и полурелигиозные организации мира были приглашены направить туда своих самых авторитетных представителей, чтобы те изложили на нем свои верования и воззрения. Эта сугубо американская идея была вброшена заранее, несколькими годами ранее. Во Франции самым ярким пропагандистом этого проекта был аббат Виктор Шарбоннель², в ту пору часто навещавшийся в салон герцогини Помар и впоследствии оставивший церковь ради масонства, где его ждала, впрочем, неблагоприятная судьба. Если католики Европы благоразумно воздержались от участия в этом конгрессе, этого нельзя было сказать об их американских единоверцах, но подавляющее большинство участников составили, что и следовало ожидать, представители бесчисленных протестантских сект, к которым присоединились прочие, достаточно разнородные элементы. Именно таким образом на этом «Парламенте» оказался Свами Вивекананда, который полностью искажил индусское учение веданты под предлогом адаптации его к образу мышления западных людей³. Если мы упомянули его здесь, то только потому, что

¹ Всемирная выставка 1893 г., проходившая в Чикаго, стала одной из самых масштабных в истории. Посвященная 400-летию открытия Америки, она была названа «Колумбовой» (англ. World's Columbian Exposition). На территории в 600 акров были представлены 200 сооружений, каналы и лагуны, люди и культуры со всего мира. За 6 месяцев выставку посетили 27 млн человек. – *Прим. пер.*

² В. С. Соловьев писал по этому поводу в своем сочинении «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории»: «Да и кроме них, разве американцы, когда за независимость против англичан бунтовали, чем-нибудь в образованности отличались? Нет, они были хоть не буры, а краснокожи и волосы с кожей сдирали – у Майн Рида. А ведь им и Лафайет сочувствовал, и был прав, потому что они вот теперь взяли да в Чикаго все религии соединили и выставку из них сделали, чего еще никто никогда не видывал. Вот ведь в Париже хотели для будущей выставки таким же способом все религии собрать, однако ничего не вышло. Очень там старался аббат один, Виктор Шарбоннель. Он и ко мне несколько писем писал – такой симпатичный. Но только все веры отказались (Соловьев В. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // [URL]: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/solovyov/solovv28.htm> (дата обращения: 23.04.13))». – *Прим. пер.*

³ Подтверждая тезис Р. Генона, Р. Б. Рыбаков пишет о Вивекананде и его учении: «Вивекананда же, выдвигавший идеал служения массам, помещал в центр своей системы не бога, а человека; вера индивида в собственные силы была для него неизмеримо важнее,

теософисты всегда смотрели на него как на одного из своих союзников, называя его даже «одним из наших старших братьев» (так же они называют и своих «махатм») и «светочем человечества»¹. Псевдорелигия, изобретенная Вивеканандой, имела определенный успех в Америке, где у нее до сих пор имеется, как и в Австралии, определенное количество «миссий» и «храмов». Конечно, она обязана «веданте» только своим названием, так как не может быть ни малейшей связи между чисто метафизической доктриной и сентиментальным и «утешающим» морализмом, отличающимся от протестантских проповедей только использованием несколько специфической терминологии.

Г-жа Безант также явилась на «Парламент религий», чтобы представлять на нем Теософское общество, заранее добившись, чтобы из семнадцати дней, отведенных на конгресс, два часа целиком были бы посвящены изложению теософских теорий. Надо полагать, что организаторы, выделив Обществу столько времени, были к нему исключительно благосклонны. Теософисты, конечно, воспользовались этим, чтобы произнести большое количество речей. Джадж и г-жа Безант действовали на нем бок о бок: поскольку раскол между ними не был еще свершившимся фактом, разногласия, терзавшие Общество, пытались скрыть от общественности, насколько это возможно. Ранее мы видели, что им это все-таки не удалось. Г-жу Безант сопровождали два достаточно странных персонажа, Чакраварти и Дхармапала, вместе с которыми она приехала из Англии в Америку и о которых стоит сказать несколько слов.

Гьянендра Натх Чакраварти («Babu Chuckerbuthy» Редьярда Кипплинга)², основатель и секретарь «Йога самаджа» и преподаватель математики в колледже Аллахабада, произнес речь на официальной церемонии открытия «Парламента». Несмотря на свое имя и на то, что он выдавал себя за брахмана, он был не индийцем по происхождению, а более или менее «индуизиро-

чем вера в бога <...> Он фактически выхолостил теологическое содержание определенной религиозной системы и заполнил ее мирскими, светскими идеями, отбрасывая сверхъестественное, включая в нее даже неверие и атеизм» (*Рыбаков Р. Б. Вивекананда // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. М.: Республика, 1996. С. 126–127*). Мирча Элиаде также находил пафос Вивекананды слишком морализаторским (*Пахомов С. В. Элиаде и йога // Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. СПб.: Лань, 1999. С. 7*). Но именно этот пафос вызвал симпатии к Вивекананде у Рерихов. Как писала Елена Рерих: «Не знаю более высокого выразителя Мудрости Востока, нежели Вивекананда. Он – носитель и прекрасных заветов своего Учителя Рамакришны» (*Рерих Е. И. Письма. Т. 8. 1948–1950. М.: МЦР, 2008. С. 60. Письмо от 2 августа 1948 г.*). В письме В. Л. Дутко она даже сообщает о возможности общения с духом Вивекананды: «Между прочим, не была бы сильно удивлена, если бы Вы стали вдруг получать сообщения от Свами Вивекананды. Узы симпатии могут притянуть много прекрасных Собеседников, особенно близких по Лучу» (*Рерих Е. И. Письма. Т. 9. 1951–1955. М.: МЦР, 2009. С. 63. Письмо от 21 июня 1951 г.*). – *Прим. пер.*

¹ Lotus Bleu. 1895, 27 janvier (Впрочем, Вивекананда быстро охладел к теософистам и даже иронически стал называть их учение «блаватскофией» (*Вивекананда Свами. Практическая веданта. Избранные работы. М.: Ладомир, 1993. С. 20*). – *Прим. пер.*)

² Масонское стихотворение, озаглавленное «The Mother Lodge» («Материнская лоджа» – *Прим. пер.*).

ванным» монголом. В декабре 1892 г. он пытался установить контакты с английскими спиритами, ссылаясь при этом на связь, якобы существующую между индусской «йогой» и «спиритуалистическими» феноменами. У нас нет здесь желания разбираться, было ли это с его стороны невежеством или ложью, или, возможно, это было одновременно и тем и другим. В любом случае, само собой разумеется, что связи, о которых шла речь, являются чисто воображаемыми. Интересно лишь отметить сходство его попытки с той, которую г-жа Безант предприняла в 1898 г. во время «Спиритуалистического собрания» в Лондоне¹. И особенно примечательно в этом сближении то, что Чакраварти, который, не имея ничего общего с настоящим «йogiном», был по крайней мере сильным гипнотизером. Он нашел превосходный «объект» в лице г-жи Безант, и, кажется, вполне установлено, что она достаточно долгое время находилась под его влиянием². Именно на этот факт намекал Джадж, когда в послании, адресованном им 3 ноября 1894 г. «эзотерическим секциям» Теософского общества (по повелению «Учителя», как он утверждал) с целью сместить г-жу Безант, он обвинял ее в том, что она «бессознательно стала участником заговора, организованного черными магами, которые постоянно ведут борьбу против белых магов», попутно объявив Чакраварти «подрывным агентом черных магов». Конечно, не следовало бы придавать большое значение всем этим историям о «черной магии», и следует здесь помнить то, что мы уже прежде говорили об этом, но, остается, тем не менее, фактом, что именно Чакраварти, персонаж очень подозрительный во многих отношениях, на протяжении определенного времени был прямым вдохновителем деятельности г-жи Безант.

«Ангакира» Х. Дхармапала (или Дхаммапала)³, цейлонский буддист, был направлен на «Парламент религий» как «светский миссионер» «преосвященством» Сумангалой представлять «Махабодхи-самадж» (Общество великой мудрости) Коломбо. Рассказывают, что во время своего пребывания в Америке он «отправлял» богослужение в католической церкви, но, по нашему мнению, это наверняка просто легенда, тем более что сам Дхармапала представлялся как «мирянин»; может быть, он прочитал там лекцию, что не удивит особо тех, кто знаком с американскими нравами. Как бы там ни было, он провел несколько лет в поездках по Америке и Европе, читая повсюду лекции о буддизме. В 1897 г. Дхармапала был в Париже, где выступил в музее Гиме⁴ и принял участие в Конгрессе ориенталистов. В последний раз этот персонаж, с которым мы свели знакомство, заявил о себе письмом, которое он 13 октября 1910 г. написал из Калькутты главе (обозначаемому просто инициалами Т. К.) тайного американского общества, называемого «Орден светов» («Order of Light»), которое также именовалось «Великой школой»

¹ См. гл. XII. «Теософизм и спиритизм» // Алитер. 2015. № 5. С. 75. – *Прим. пер.*

² Письмо м-ра Томаса Грина, члена «эзотерической секции» Лондона, опубликованное в газетах: *Light*. 12.10.1895. P. 499; *The Path* (New York). 1895, June. P. 99.

³ Первая форма – на санскрите, вторая – на пали.

⁴ Музей Гиме (Musée Guimet) – ныне Национальный музей восточных искусств в Париже. Основан лионским промышленником Эмилем Гиме (1836–1918). – *Прим. пер.*

(«Great School») и которое рекрутировало своих приверженцев среди обладателей высоких масонских степеней. Одним из самых активных членов этой организации является известный теософист, д-р Дж. Д. Бак, одновременно принадлежавший к масонству шотландского обряда и также выступавший на «Парламенте религий». Г-жа Блаватская засвидетельствовала свое особое почтение этому д-ру Баку, назвав его истинным филателеем¹. Приводя отрывок из лекции, произнесенной ею в апреле 1889 г. в Чикаго, она также адресовала ему эту похвальбу: «Не существует теософиста, который бы лучше понимал и лучше выражал сущность теософии, чем наш почтенный друг д-р Бак»². Необходимо также сказать, что «Орден света» отличается ярко выраженной антикатолической направленностью. Между тем в своем письме Дхармапала повсюду нахваливает американских масонов за их усилия «спасти народ от порабощения папским дьяволизмом» (sic) и желает им добиться полного успеха в их борьбе, добавляя, что «духовенство во всех странах и во все времена демонстрировало одно лишь желание: обратить людей в рабское состояние и держать их в невежестве». Интересно, получил ли подобный стиль одобрение со стороны «Преосвященства южной буддийской церкви», который вполне претендовал на то, чтобы возглавлять «духовенство», хотя такового не существовало в идеологии и организации первоначального буддизма.

Теософисты оказались весьма довольны предоставленной им в Чикаго отличной возможностью вести свою пропаганду, и они дошли даже до того, что заявили, будто «настоящий Парламент религий был на самом деле теософским Конгрессом»³. К тому же в «неоспиритуалистических» кругах вскоре встал вопрос о подготовке второго съезда такого же рода, который должен был состояться в Париже в 1900 г. Еще более амбициозная идея была выдвинута лионским инженером П. Виттом, который подписывался псевдонимом Амо и который хотел превратить «Конгресс религий» в «Конгресс человечества», «собравший представителей всех религий, всех спиритуалистов, гуманистов, искателей и мыслителей всех видов, чья общая цель состоит в прогрессе человечества в направлении прекраснейшего идеала, и верящих в его достижение»⁴. Все религии мира и даже все учения, какой бы характер они ни имели, следовало «призвать к дружескому объединению на основе общих великих принципов, которые могут обеспечить благо человечества и подготовить единство и будущий мир на планете»⁵. Теософисты, также как спириты и оккультисты различных школ, присоединились к этому проекту, автор которого полагал, что он смог примирить эти враждующие, но родственные течения в качестве прелюдии к «дружескому объединению», о котором он мечтал: «В номерах за май 1896 г. “Lotus Bleu” и “Initiation”, органов, соот-

¹ Blavatsky H. P. La Clef de la Théosophie. P. 76.

² Ibid. P. 24.

³ Lotus Bleu. 1893, 27 octobre, et 1894, 27 mars.

⁴ Paix Universelle. 1894, 15 septembre.

⁵ Ibid. 1894, 30 novembre.

ветственно, теософов и французских мартинистов, – писал он в то время, – вновь с пылом и твердостью заявлялось об их приверженности идее Конгресса человечества. Содействия представителей этих двух великих спиритуалистических движений, которые распространены по всей земле, уже было бы достаточно, чтобы придать Конгрессу жизненную энергию»¹. Однако этого оказалось недостаточно, и только породило множество иллюзий. «Неоспиритуалисты» со своими по-прежнему продолжавшимися раздорами так и не смогли провести «торжественное собрание человечества»: поскольку конгресс почти никого не заинтересовал, он так и не состоялся в 1900 г. А по поводу г-на Витта мы укажем еще на один курьезный случай: Сент-Ив д'Альвейдр² сказал ему, что «кельтский дух нынче пребывает в Индии», и тогда он пожелал отправиться туда, чтобы убедиться в этом. Он сел на корабль в сентябре 1895 г., но сразу по прибытии в Индию был охвачен каким-то необъяснимым страхом и поспешил вернуться во Францию, куда и возвратился уже через три месяца после своего отбытия. Г-н Витт был, судя по всему, искренним человеком, но этот простой случай показывает, насколько неуравновешенной психикой он обладал. Впрочем, оккультистов не обескуражил провал их «Конгресса человечества». Дождавшись более благоприятного момента, они образовали нечто вроде постоянного бюро, изредка проводя заседания в почти пустых залах, на которых принимались неопределенные пацифистские и гуманитарные декларации. Феминистки также занимали какое-то место в этой организации, во главе которой стояли господа Альбер Жуне и Жюльен Герсан. Последний, которого друзья прочили в президенты будущих «Соединенных Штатов мира», если бы они были образованы, в 1913 г. для начала выставил свою кандидатуру на пост Французской республики; у этих людей, поистине, отсутствовало чувство юмора.

Чикагский «Парламент религий», однако, имел продолжение в Париже, но он состоялся лишь в 1913 г. под названием «Конгресс религиозного прогресса» и проходил под председательством г-на Бутру, чьи философские взгляды в некоторой степени были родственны «неоспиритуалистическим» влияниям, хотя в намного меньшей степени, чем у г-на Бергсона. Участниками Конгресса были почти исключительно протестанты, и, прежде всего, «либеральные протестанты», но германское влияние преобладало на нем над англосаксонским: также и теософисты, верные г-же Безант, не принимали в нем участие; в то же время на нем выступал г-н Эдуард Шюре, представитель раскольнической организации д-ра Рудольфа Штайнера, о котором мы впоследствии поговорим³.

¹ Ibid. 1896, 30 juin.

² Д'Альвейдр Жозеф Александр Сент-Ив (1842–1909) – французский оккультист. Последователь Антуана Фабра д'Оливе, оказал значительное влияние на Папюса и Станисласа де Гуайта. В 1880 г. приобрел титул «маркиз д'Альвейдр». Поклонник Наполеона. Автор книги «Миссия Индии в Европе», в которой поведал о таинственной подземной стране Агарте. Миф об Агарте весьма повлиял на складывание рериховского мифа о Шамбале. – *Прим. пер.*

³ См. гл. XXII «Антропософия Рудольфа Штайнера».

Глава XVIII

ЭЗОТЕРИЧЕСКОЕ ХРИСТИАНСТВО

Теперь настало время обратиться к тому, что составляет, возможно, самую характерную черту нового курса (нового, по крайней мере, с виду), которого Теософского общество стало придерживаться по инициативе г-жи Анни Безант и который ее предшественники вряд ли могли предвидеть: мы хотим поговорить об «эзотерическом христианстве»¹. Однако необходимо отметить, что и раньше, так сказать, христианское направление, несмотря на то, что оно казалось несовместимым со взглядами г-жи Блаватской, было уже представлено в ее окружении более или менее второстепенными фигурами, которые, конечно, не выражали то, что можно было бы назвать официальной доктриной теософизма. Это был, прежде всего, д-р Франц Гартманн с его «розенкрейцерством», о котором мы уже говорили². Любое розенкрейцерство, сколь бы оно ни отклонялось от первоначального розенкрейцерства, по крайней мере использует христианский символизм. Но не стоит забывать, что д-р Гартманн в одной из своих книг изображает Христа как «Посвященного», с другой стороны, это мнение также высказывал г-н Эдуард Шюре³, изобретатель так называемого «эллино-христианского эзотеризма», имеющего чрезвычайно сомнительный характер, потому что, если судить даже по названиям посвященных ему работ, он должен вести от «сфинкса к Христу», а затем <...> «от Христа к Люциферу»! Затем, мы упомянем более или менее серьезные работы Джорджа Р. С. Мида, генерального секретаря европейской секции, посвященные гностицизму и «христианским мистериям». Далее мы увидим, что возрождение этих «христианских мистерий» является одной из целей, провозглашаемых нынешними теософистами. Кроме этих трудов, большей частью написанных под влиянием исследований «непосвященных» специалистов, тот же самый автор представил весьма вольные, если не сказать резче, переводы некоторых санскритских текстов, отрывков из упанишад. В этих переводах можно обнаружить типичные примеры той манеры, в которой данные тексты «правятся» теософистами, придающими им свою

¹ Этот термин стал даже заглавием одного из трудов г-жи Безант: *Besant A. Esoteric Christianity*. London, New York, Adyar, Madras: Theosophical Publishing Society, Theosophist Office, 1898.

² См. гл. III. «Теософское общество и розенкрейцерство» // *Алитер*. 2013. № 3. С. 79–80. – *Прим. пер.*

³ См. его книгу: *Schuré E. Les Grands Initiés*. Paris: Perrin, 1889.

собственную, особую интерпретацию¹. Наконец, в связи с теософизмом уже имелось «эзотерические христианство» в строгом смысле слова, а точнее, было даже два его варианта, причем не обошлось без определенной связи между ними: одно было д-ра Анны Кингсфорд и Эдварда Мэйтленда², а другое – герцогини де Помар.

Первая из двух этих теорий была изложена в книге под заглавием «Совершенный путь», вышедшей в 1882 г. Имена авторов первоначально держались в тайне, «чтобы об их труде судили по его собственным достоинствам, а не по достоинствам авторов»³, но их имена значатся в заголовках последующих изданий⁴. Мы добавим, что затем увидел свет еще и французский перевод, для которого г-н Эдуард Шюре написал предисловие и который был издан на средства герцогини де Помар⁵. Граф Мак-Грегор Мазерс, посвятивший свою «Разоблаченную каббалу» авторам «Совершенного пути», назвал эту книгу «одним из самых глубоких оккультных трудов, которые были написаны на протяжении последних столетий». На момент публикации «Со-

¹ См. заглавия главных работ Мида: «Осколки забытой веры» (о гностицизме), «Пистис София. Гностическое евангелие» (во французском переводе Амелино), «Очерк о Симоне Маге», «Аполлоний Тианский, философ-реформатор I в. христианской эры», «Евангелие и евангелия», «Тайна мира» в четырех очерках, «Теософия греков, Плотина и Орфея», «Теософия вед и упанишад».

² Кингсфорд Анна (1846–1888) – английская общественная деятельница, писательница и врач. Кингсфорд стала известна как борец против опытов на животных, феминистка и вегетарианец. Получила медицинское образование в Париже, поскольку в Англии это не было разрешено для женщин. В 1880 г. получила докторскую степень, защитив диссертацию о пользе вегетарианства. Вернувшись в Лондон, открыла собственный медицинский кабинет. В 1883 г. была избрана президентом Лондонской ложи теософистов. Проповедуя свой вариант теософизма (в котором главный акцент делался на христианстве), вступила в конфликт с Синнеттом и Блаватской. Весной 1884 г. покинула Теософское общество и основало собственное, Герметическое общество. Обладая слабым здоровьем, Анна Кингсфорд скончалась в возрасте 41 года от туберкулеза, которым заболела после того, как попала под проливной дождь по дороге к лаборатории Луи Пастера в Париже, которого собиралась убить «усилием воли». Ее жизнь и творчество оставались практически неизученными до тех пор, пока ее близкий друг и соратник Эдвард Мэйтленд не опубликовал ее биографию под названием «Жизнь Анны Кингсфорд». Анна Кинсфорд оказала влияние и на Елену Рерих, которая была знакома с ее творчеством. – *Прим. пер.*

³ *Kingsford A., Maitland E. The Perfect Way or the Finding of Christ. London: Hamilton, Adams & Co., 1882. P. VII* (Предисловие к первому изданию).

⁴ *Kingsford A., Maitland E. The Perfect Way or the Finding of Christ. London, 1886; Kingsford A., Maitland E. The Perfect Way or the Finding of Christ. London: Field and Tuer, 1890.* Цитаты взяты нами из третьего издания.

⁵ Те же самые авторы также опубликовали, по отдельности или вместе, несколько других, менее важных работ: *The Virgin of the World. A translation of Hermetic manuscripts. Introductory essays (on Hermeticism) and notes by Anna Kingsford and Edward Maitland. London: George Redway, 1885; Astrology Theologized: the Spiritual Hermeneutics of Astrology and Holy Writ – A Treatise upon the Influence of the Stars on Man and on the Art of Ruling Them by the Law of Grace. Long prefatory essay, and translation by Anna Kingsford, from the original by Valentine Weigelius, dated 1649. London: George Redway, 1886; Clothed with the Sun. Being the Book of the Illuminations of Anna (Bonus) Kingsford. London: John M. Watkins, 1889.*

вершенного пути» и Анна Кингсфорд, и Эдвард Мэйтленд являлись членами Теософского общества. Правда, они покинули его чуть позже, ближе ко времени, когда дело Киддла вызвало массовый исход членов английской секции, о чем мы говорили в свое время. Однако 9 мая 1884 г. в Лондоне они основали «Герметическое общество», президентом которого Анна Кингсфорд была до своей смерти в 1888 г., и чей статут состоял из трех статей, скопированных с прежде приведенной нами декларации принципов Теософского общества. Что удивительно, Олкотт поспособствовал учреждению этого Общества и произнес речь, что дало, возможно, основания некоторым считать его простой «эзотерической секцией» Теософского общества. Итак, следует задаться вопросом, а был ли уход основателей искренним, и мы найдем нечто аналогичное в случае герцогини де Помар.

До какой степени учения Анны Кингсфорд и г-жи Блаватской противоречили друг другу? Первое подавалось как христианское, но, не говоря о его громко афишируемой антиклерикальной ориентации (здесь именно апостола Павла обвиняли в том, что он «ввел жреческий элемент в церковь»)¹, присущая ему манера интерпретации догм христианства носила весьма специфический характер: здесь христианство хотели прежде всего освободить от какого-либо исторического фона², поэтому, когда речь заходила о Христе, то исключительно в «мистическом» смысле, и это давало повод считать, что имеется в виду всегда только внутренний принцип, который каждый человек должен сам постараться открыть и развивать. Между тем г-жа Блаватская иногда называла именем Христа либо один из высших принципов человека, впрочем, то один, то другой, либо «единство трех высших принципов в Троице, которая представляет Святой Дух, Отца и Сына, потому что они символизируют абстрактный дух, дифференцированный дух и воплотившийся дух»³. Мы оказываемся здесь в полном замешательстве, но необходимо помнить, что для г-жи Блаватской, как и для Анны Кингсфорд, «христами» являются существа, которые преуспели в развитии в себе определенных высших принципов, существующих у всех прочих в латентном состоянии. И Анна Кингсфорд даже добавляет, что они отличаются от других «Адептов» только тем, что их знания и способности дополняет глубокая любовь к человечеству⁴. Г-жа Блаватская утверждает в целом почти то же самое, когда она учит, что «Христос – это состояние Будды»⁵. В этом отношении, впрочем, между теософистами нет полного согласия, и в наши дни они скорее думают, как мы увидим, что «христос» – это непосредственно предшествующее состояние, состояние «Бодхисаттвы». Антихристианство г-жи Блаватской, которое касалось прежде всего «ортодоксального» и якобы иудаизированного христианства, не будет отталкивать ее от концепции «эзотерического христи-

¹ Kingsford A., Maitland E. The Perfect Way. P. 270.

² Ibid. P. 25–26, 223.

³ Blavatsky H. P. La Clef de la Théosophie. P. 96–97.

⁴ Kingsford A., Maitland E. The Perfect Way. P. 216.

⁵ Blavatsky H. P. La Clef de la Théosophie. P. 218.

анства» как такового, в котором к тому же можно обнаружить синкретизм, достаточно похожий на ее собственный и почти такой же бессвязный, хотя неясности, возможно, здесь и меньше. Главная разница, в общем, заключается в том, что христианская терминология становится здесь на место терминологии восточной, и буддизм оттесняется на второй план, рассматриваясь как дополнение или, скорее, как необходимая подготовительная ступень к христианству. На эту тему существует настолько примечательный фрагмент, что мы не можем его не привести: «Будда и Иисус необходимы друг другу, и таким образом, в рамках законченной системы Будда – это ум, Иисус – сердце, Будда – всеобщее, Иисус – особенное, Будда – брат вселенной, Иисус – брат людей, Будда – это философия, Иисус – религия, Будда – окружность, Иисус – центр, Будда – система, Иисус – источник излучения, Будда – манифестация, Иисус – дух, одним словом, Будда – это “Мужчина” (интеллект), Иисус – “Женщина” (интуиция) <...> Никто не может быть, собственно говоря, христианином, если он поначалу также не является буддистом¹. Итак, эти две религии образуют, соответственно, внешнюю и внутреннюю стороны одного и того же евангелия, при этом основой служит буддизм (этот термин объемлет и пифагорейство)², а озарение несет христианство. И точно так же, как буддизм неполон без христианства, христианство нельзя понять без буддизма»³. Анна Кингсфорд уверяет также, что Евангелие утверждает эту связь в рассказе о Преображении, где Моисей и Илия якобы представляют Будду и Пифагора, будучи их «древнееврейскими соответствиями»⁴: странная интерпретация, но она вызывает удивление не большее, чем та, которую обнаруживаешь несколькими страницами далее, где автор утверждает, поверив вымышленной этимологии, что Авраам представляет будто бы «индийские ми-

¹ Ср. с навязчивым отождествлением Будды и Христа у Рерихов. Елена Рерих пишет: «Еще спросят: Кто больше – Христос или Будда? Отвечайте: “Невозможно измерить дальние миры. Можем лишь восхищаться их сиянием...”. Истинно, Христос и Будда являются такими дальними звездами духа по сравнению с нами – землянами. Не забудем, что Они и Вл. Майтрейя пришли с Венеры на заре зарождения физического человека и потому являются нашими Божественными Прародителями и Наставниками» (*Рерих Е. И. Письма. 1929–1938. В 2-х т. Мн.: Белорусский фонд Рерихов; ПРАМЕБ, 1992. Т. 2. С. 23. Письмо от 29 сентября 1935 г. См. также: Рерих Е. И. Листы дневника. Т. II: 1924–1925. М.: РАССАНТА; Государственный музей Востока, 2011. С. 289. Письмо от 15 мая 1925 г.; «Листы сада М.», ч. 3, 4, 8. Учение Живой Этики. В 3 т. / Сост. Г. Е. Чирко. СПб.: Просвещение, 1993. Т. 1. С. 208.*). По ее мнению, «учение Будды совершенно сходится с учением Христа» (*Рерих Е. И. Листы дневника. Т. II. М.: РАССАНТА; Государственный музей Востока, 2011. С. 153. Запись за 7 августа 1924 г.*). Или еще: «Хр[истос] зажег голубой огонь. Хр[истос] послал крест <...> Никогда так не пахли лилеи, и Будда облекся в лиловое одеяние» (*Рерих Е. И. У порога Нового Мира. 2-е изд. М.: Международный центр Рерихов, 2007. С. 138.*). «Тела Христа и Будды почти одинаковы, но окраска другая» (*Рерих Е. И. Листы дневника. Т. II. М.: РАССАНТА; Государственный музей Востока, 2011. С. 118. Запись за 24 июня 1924 г.*). – *Прим. пер.*

² Сомнительно, чтобы такое отождествление имело бы под собой основу.

³ *Kingsford A., Maitland E. The Perfect Way. P. 248–249.*

⁴ *Ibid. P. 247.*

стерии», Исаак – «египетские», а Иаков – «греческие»!¹ Несмотря ни на что, для Анны Кингсфорд христианство выше буддизма, также как интуиция выше интеллекта, а женщины – мужчины, так как она являлась убежденной феминисткой и смотрела на женщину как на «самое высокое проявление человечества»²; добавим сюда, чтобы завершить ее облик, что она была апостолом вегетарианства³ и ярой противницей теории Пастера⁴.

По разным вопросам у Анны Кингсфорд были собственные взгляды: так, например, она считает природу человека четверичной и приписывает особое значение числу «тринадцать», в котором видит «число женщины» и «символ совершенства»⁵. Но по большинству важных пунктов, какой бы ни была видимость, она соглашается, в сущности, с учением теософистов. А именно, она признает «духовную эволюцию», «карму» и «реинкарнацию», в отношении последней она доходит даже до утверждения, что «учение о развитии и переселении душ составляло основу всех древних религий»⁶ и что «одна из главных целей античных мистерий состояла в наделении посвященного способностью вспомнить свои предыдущие воплощения»⁷. Эти учения, как и многие другие, имеющие такую же ценность, своим появлением обязаны, по видимому, тому же «источнику информации», что и вся доктрина, т. е. использованию интуиции, «благодаря которой дух возвращается к своему центру» и «достигает внутренней и неизменной области нашей природы», в то время как «интеллект направлен на внешнее, чтобы обрести знание явлений»⁸. По правде говоря, кажется, что здесь говорит сам г-н Бергсон⁹. Нам не известно, был ли он знаком с Анной Кингсфорд, но ее в любом случае вполне можно причислить в некоторых отношениях к предтечам современного интуитивизма. В отношении ее также любопытно указать на связь, существующую между интуитивизмом и феминизмом; впрочем, мы не думаем, что это какой-то особый случай. Между феминистским движением и другими разнообразными течениями современной мысли существуют отношения, изучение

¹ Ibid. P. 251–252.

² Ibid. P. 23.

³ Она посвятила этой теме особый труд: *Kingsford A. The Perfect Way in Diet; a treatise advocating a return to the natural and ancient food of our race. London: Paul, Trench, 1881* («Совершенная диета. Трактат о пользе возвращения к естественному и древнему питанию нашей расы» – *Прим. пер.*).

⁴ Луи Пастер (1822–1895) – французский микробиолог и химик, член Французской академии (1881). Открыв микробиологическую сущность брожения и многих болезней человека, Пастер стал одним из основоположников микробиологии и иммунологии. – *Прим. пер.*

⁵ *Kingsford A., Maitland E. The Perfect Way. P. 244.*

⁶ Ср. с высказыванием Елены Рерих, что якобы закон перевоплощения «является краеугольным во всех древнейших религиях» (*Рерих Е. И. Письма. 1929–1938. В 2 т. Минск: Белорусский фонд Рерихов; ПРАМЕБ, 1992. Т. 1. С. 161. Письмо от 17 февраля 1934 г.*). – *Прим. пер.*

⁷ *Kingsford A., Maitland E. The Perfect Way. P. 21.*

⁸ Ibid. P. 3.

⁹ О нем см. гл. XII. «Теософизм и спитиризм» // *Алитер. 2015. № 5. С. 73.*

которых не было бы лишено интереса. Впрочем, мы еще поговорим о феминизме, когда речь пойдет об участии г-жи Безант в масонстве¹.

Несмотря на утверждения Анны Кингсфорд, мы не считаем, что интуиция (мы бы даже сказали – воображение) являлась ее единственным «источником информации», хотя, конечно, применению этой способности обязаны те несерьезные утверждения, несколько примеров которых мы привели. По крайней мере, в ее мировоззрении имеются элементы, заимствованные из различных доктрин, прежде всего из каббалы и герметизма, и сопоставления, на которые указывают с одной и с другой сторон, свидетельствуют о наличии познаний, хотя и достаточно поверхностных, в этой сфере. Кроме того, Анна Кингсфорд изучала учения теософов в собственном значении этого слова, а именно Беме и Сведенборга. Именно это объединяло ее с герцогиней де Помар, и во взглядах обеих теософии больше, хотя и достаточно синкретической, чем у г-жи Блаватской и ее преемников. Что касается герцогини де Помар, то, поскольку прежде всего именно во Франции она создала свое «эзотерическое христианство» и поскольку, к тому же, ее личность заслуживает внимания, мы полагаем, что будет уместно посвятить ей особую главу.

Глава XIX

ГЕРЦОГИНЯ ДЕ ПОМАР

Странной фигурой была эта леди Кэйтнесс, герцогиня де Помар², которая называла себя католичкой, и кажется, вполне искренне, но у которой католичество соседствовало с «христианской теософией», вдохновленной, главным образом, как мы об этом говорили, Беме и Сведенборгом, и также некоторыми особыми учениями, намного более экзотическими. Для изложения своих идей она написала множество трудов³, а кроме того, в Париже издавала журнал под названием «Заря нового дня», «орган эзотерического христианства». Этот журнал был посвящен «логософии», которую она определяла так: «Логософия – это наука о Логосе, или Христе, в той форме, как она дошла до нас в эзотерических учениях мудрецов Индии и греческих и александрийских философов <...> Христос, или Логос, составляющий основу наших воззрений, это именно не Иисус как историческая личность (Сын Человеческий), но, скорее, Иисус в своем божественном аспекте Сына Божия, или Христа. На эту божественность, которую мы считаем целью своих

¹ См. гл. XXV. «Теософизм и франкмасонство». – *Прим. пер.*

² Родившаяся на Кубе, Мария де Помар была дочерью графа де Помар и в 1872 г. стала второй женой 14-го графа Кэйтнесс. Папа Лев XIII в 1879 г. пожаловал ей титул герцогини. – *Прим. пер.*

³ Вот заглавия некоторых из них: «Ночной визит в Холируд», «Фрагменты оккультной теософии Востока», «Христианская теософия», «Буддийская теософия», «Семитская теософия», «Спиритуализм в Библии», «Эзотерическое толкование священных писаний», «Откровения свыше о науке жизни», «Старые истины о новом дне», «Мистерия веков», «Снятие печатей», «Тайна Нового завета».

устремлений, мы имеем право претендовать, ибо мы все сыновья одного и того же Бога и, следовательно, обладаем божественной природой, и разве нам не предписано стать совершенными, как совершенен наш Отец, пребывающий на Небесах? Итак, логософия – это наука о божественном начале в человеке. Она учит нас, как разжечь в себе божественную искру, которую каждый человек заключает в себе с момента своего появления на свет. Именно благодаря ее развитию мы уже на этой земле сможем использовать психические силы, кажущиеся сверхчеловеческими, а после нашей физической смерти наш дух соединится с духом своего божественного Создателя и обретет бессмертие на Небесах». К тому же, здесь господствует именно концепция «внутреннего» христианства, хотя она утверждается менее исключительным образом, чем у Анны Кингсфорд. Что касается «развития психических сил», это ничто иное, как третья из целей Теософского общества, и ее реализация является прерогативой членов «эзотерической секции».

С 1882 г. г-жа де Помар носила титул «президента Теософского общества Запада и Востока». В противоположность тому, что можно было бы подумать, ее Общество не составляло никакой конкуренции Обществу г-жи Блаватской, подлинной «эзотерической секцией» которого оно в действительности являлось, что объясняет сближение, о котором мы только что упомянули. В мае 1884 г. г-жа Блаватская написала Соловьеву: «На протяжении двух лет несколько человек встречаются в доме некой герцогини, которая к тому же еще и леди (*duchesse plus lady*), и которой нравится называть себя Президентом Теософского общества Запада и Востока. Боже милостивый! Пусть называет себя, как хочет. Она богата и у нее есть роскошный отель в Париже. Не вызывает возражений, что она может быть полезна»¹. Таким образом, г-жа Блаватская дорожила отношениями с герцогиней де Помар по причине ее богатства, и когда она захотела основать филиал в Париже под названием «Изида», герцогиня де Помар, со своей стороны, посчитала, что сможет воспользоваться этим отделением как местом привлечения членов в свою собственную организацию, которую она собиралась оставить намного более закрытой. Впрочем, хорошим подтверждением отсутствия между ними какого-либо соперничества служит то, что герцогиня, отвечая чаяниям г-жи Блаватской, снабдила ее деньгами, позволившими ей распространять свое учение во Франции. Уверяют, что в 1884 г. на это дело она предоставила ей сумму в размере 25 тыс. франков².

Однако г-жа де Помар покинула Теософское общество в сентябре 1881 г., жалуясь, что Олкотт «вел себя нетактично по отношению к ней»³. Впрочем, ей суждено было вернуться, но она вновь ушла в 1886 г. в компании г-жи де Морсье и нескольких других членов парижского отделения по-

¹ *Solovyoff V. S. A modern priestess of Isis. P. 25.*

² *Daily News. 05.11.1895.*

³ Письмо Соловьева г-же Блаватской от 26 сентября 1884 г.

сле откровений Соловьева¹. Несмотря на это, во время проведения в сентябре 1889 г. «Конгресса спиритов и спиритуалистов»², на котором ей был предложен пост почетного председателя³ и где Папюс во всеуслышание заявил, что у нее «имеются немалые заслуги перед делом спиритуалистов», г-жа Помар не перестала еще быть «президентом Теософского общества Запада и Востока». Итак, она оказалась тогда в той же ситуации, что и Анна Кингсфорд с ее «Герметическим обществом», но чуть позже этой даты, а именно в марте 1890 г., г-жа Блаватская основала в Париже независимую «эзотерическую секцию», устав и правила деятельности которой не были опубликованы, и члены которой обязаны были связывать себя клятвой беспрекословно исполнять приказы руководства. Тем не менее верно, что до конца жизни герцогиня сохраняла с Теософским обществом скорее дружеские отношения. Так, в июле 1893 г. она написала секретарю парижского отделения письмо, которое было опубликовано в «Lotus Bleu» и в котором можно прочитать следующее: «Какая бы разница во взглядах ни отделяла меня от Теософского общества, я очень хочу видеть, что это общество развивается во Франции, зная, что оно может только способствовать успеху идей, которым я сама предана. Но миссия, доверенная мне Тем, которого я называю своим Учителем, Господом Иисусом Христом, забирает все мои силы». Однако она оформила ежегодную подписку в 200 франков и продолжила следующими словами: «Я хочу, чтобы M.S.T (члены Теософского общества. – Р. Г.) были уверены в братских чувствах, которые я испытываю по отношению к ним. Если иногда наши пути разнятся, то цель, которую мы преследуем, одна и та же, и я высказываю самые искренние пожелания тому, чтобы ваши усилия увенчались успехом». Заметим еще, что 13 июня 1894 г. г-жа де Помар приняла у себя г-жу Безант, прочитавшую лекцию о «странствиях души», и на этом заседании председательствовал полковник Олкотт. 11 июня г-жа Безант прочитала другую лекцию – в Институте Рюди. В ту пору еще не посчитали уместным предоставить в ее распоряжение аудиторию Сорбонны, как это случится позже, в 1911 г., и как это снова произошло в 1921 г.

Герцогиня де Помар скончалась 3 ноября 1895 г. Мы приведем следующие строчки из некролога, который майор Курм посвятил ей в «Lotus Bleu» (стиль мы оставляем без изменений): «Только что оборвалась великая и по-настоящему благородная жизнь: даже если герцогиня и не отказывалась наслаждаться богатством, которым ее наделила карма, она, несомненно, использовала его и на различные благотворительные дела, перечислять которые и подробно рассказывать о которых можно было бы до бесконечности, и также занимаясь высокой интеллектуальной благотворительностью, распространяя, прежде всего во Франции, своей второй родине, потоки “сознания”

¹ См. гл. VI. «Г-жа Блаватская и Соловьев» // Алитер. 2014. № 4. С. 66–70. – *Прим. ред.*

² В данном случае «спиритуалист» означает «оккультист».

³ Председателем на этом конгрессе был Жюль Лермина; другими его почетными председателями являлись Шарль Фовети и Эжен Нью.

<...> Принадлежа к первому поколению спиритуалистов, герцогиня де Помар была членом Теософского общества со времени его появления в 1876 г., и она являлась близким другом г-жи Блаватской. Она занимала пост президента французской ветви “Запад и Восток”, чье теософское учение, будучи независимым от учения г-жи Блаватской, сохранило преимущественно христианский и даже немного спиритический характер. Мы, конечно, предпочли бы, чтобы она обратилась к знаниям Востока, которые кажутся нам более близкими изначальным источникам, но известно, что у теософистов есть право в своих поисках истины следовать пути, который им больше всего подходит по их природным склонностям»¹.

По правде говоря, достаточно странными выглядят союз г-жи Помар с г-жой Блаватской и с ее школой, и утверждение, что у движений, руководимых ими, существует общая цель. Не менее любопытным, возможно, является и то, что герцогиня придала своей организации крайне секретный характер. Вот что она написала Артуру Арнулю в письме, опубликованном тем в 1890 г. по случаю ссоры с Папюсом и включенном им в состав документа, названного им «строго конфиденциально», хотя он и был отправлен людям, не являвшимся членами Теософского общества: «Так как Теософское общество Запада и Востока, которым я имею честь руководить, является одним из самых эзотерических и, следовательно, самых секретных, я не понимаю, как полковник Олкотт имел неблагоразумие говорить о нем, ведь я просила его хранить *нашу* тайну. Наши собрания носят совершенно секретный характер, и нам не позволено говорить о них кому бы то ни было, помимо нашего сейчас достаточно многочисленного круга, насчитывающего среди своих членов некоторых самых великих умов Франции, доступ в который можно получить только после посвящения самого высокого уровня и очень серьезных испытаний. Когда я вам сообщу, что мы получим наши наставления из самых высоких сфер, вы должны понимать, что мы хотим хранить их в самой строгой тайне <...>». Что представляли собой эти наставления и эти таинственные сообщения, средства получения которых, вероятно, не слишком отличались от тех, к которым прибегали обыкновенные спириты, и в чем заключалась миссия, на обладание которой претендовала г-жа де Помар? В письме, датированном 2 февраля 1892 г., оригинал которого имеется в нашем распоряжении, она сообщала об этом: «Уважение, которое я испытываю к Марии Стюарт², в меньшей степени относится к воспоминаниям о ее земной

¹ Lotus Bleu. 1895, 27 décembre.

² Мария Стюарт (1542–1587) – шотландская королева в 1542–1567 гг., претендовала также на английский престол. Восстание шотландской кальвинистской знати вынудило ее отречься от престола и бежать в Англию, где она по приказу английской королевы Елизаветы I была заключена в тюрьму. Замешанная в ряде католических заговоров, Мария Стюарт была предана суду и казнена. В художественной литературе (в частности, в трагедии Шиллера) образ Мария Стюарт, как правило, идеализирован. Культ Марии Стюарт у герцогини де Помар можно сравнить с рериховским мифотворчеством вокруг ряда исторических деятелей (Жанна д’Арк, Сергей Радонежский). – *Прим. пер.*

личности, нежели к ее вечно живой небесной индивидуальности¹, которая на протяжении более чем тридцати лет предоставляла мне многочисленные доказательства своего духовного присутствия (*sic*) рядом со мной. Эта сущность, бывшая уже такой великой и благородной на земле, продолжила развиваться согласно вечному закону жизни духа, и нынче, обретя несущую освобождение истину, она переросла многие свои прежние религиозные убеждения². Ее миссия заключается в том, чтобы сегодня дать миру и особенно Франции истины Нового Дня, которые будут направлять эволюцию расы к более высокой духовности, и я имела честь быть избранной ею в качестве земного посредника, чтобы помогать ей в этом деле». И далее она еще добавила, что «эта королева является сегодня ангелом самых высоких сфер», которые она также называла «кругом Христа» и «кругом звезды».

Этот «новый день», приход которого герцогиня де Помар была, таким образом, призвана провозгласить и подготовить, представлял собой новое откровение, эру, которая сменит христианство, подобно тому как само христианство пришло на смену древнему закону. Одним словом, это «пришествие Святого Духа», в гностицизме понимаемого как «божественная женственность»³. Это было и еще «появление сыновей и дочерей Бога, но не как единственного существа, а как многих: эта более совершенная раса очеловечит землю, которая, как нам известно, уже прошла периоды минерального, растительного и животного развития, и этот последний этап развития заканчивается на наших глазах». И герцогиня уточняет: «Мы можем доподлинно утверждать, что старый мир закончился в 1881 г. и что Господь создал новые небеса и новую землю, и в 1882 г. мы вступим в новую эпоху – эпоху Богоматери»⁴. Эти утверждения приводятся в любопытной брошюре, наполненной каббалистическими вычислениями, которая в качестве заглавия имеет только две даты: 1881–1882⁵, и в конце которой можно прочесть следующее: «В то время как я пишу эти строки, 1881 год, последний год старого откровения, стремительно приближается к своему концу, и вот-вот пробьет первый час эпохи небесной Супруги»⁶. Можно сказать, что идея коллективного мессии в той форме, в которой она здесь выражена, представляет собой нечто достаточно странное. Однако она не есть полностью что-то новое, и мы укажем в этом отношении, что в иудаизме встречаются представления, имеющие тенденцию отождествлять мессию с самим народом Израиля. Как бы там ни было, именно мессианство в той или иной форме, кажется, объясняет эту

¹ Термины «личность» и «индивидуальность» приводятся здесь в их теософистском значении, и их соотношение полностью противоположно тому, что обычно принято.

² Подразумевается ли здесь католичество?

³ См.: *Caithness M. Le Secret du Nouveau Testament*. P. 496–505: «Сообщение свыше, полученное в святилище королевы, в Холируде» и подписанное «посланник королевы Марии».

⁴ *Ibid.* P. 49–50.

⁵ Ср. с Еленой Рерих, в качестве начала новой эпохи («эпохи Женщины») называвшей последовательно 1936, 1942 и 1949 гг. – *Прим. пер.*

⁶ *Caithness M. Op. cit.* P. 85.

«общность целей», о которой г-же де Помар говорила в отношении Теософского общества, так как более или менее явное мессианство лежит в основе многих других «неоспиритуалистических» движений¹.

Хотя, как можно заметить, представление о «будущем мессии» у теософистов получило свою отчетливую формулировку лишь в последние лет десять, тем не менее верно, что сама Блаватская уже провозгласила его приход в следующих словах: «Следующая попытка будет встречена многочисленной и *единой* группой людей, готовых приветствовать нового факелоносца Истины. Сердца людей будут готовы воспринять его послание; будет отыскан язык, позволяющий ему выразить новые истины, которые он принесет. Полностью сформированная организация будет ожидать его прихода, и она постарается устранить с его пути препятствия и трудности чисто механического и материального порядка. Задумайтесь на миг, и вы поймете, сколь многое сможет вершить тот, которому на долю выпадут такие обстоятельства <...>»². Вот какова общая цель деятельности г-жи де Помар и г-жи Блаватской, но эта последняя, впрочем, благоразумно воздерживаясь от объявления точных дат, вероятно, пророчествовала (о мессии – *А. И.*) с уверенностью: можно предположить, что она доверила своему Обществу тайную миссию, состоящую не только в том, чтобы приготовить путь «Тому, кто должен явиться», но и в том, чтобы вызвать его появление в самый благоприятный момент. Эту миссию г-жа Безант, бывшая секретарь г-жи Блаватской и ее последняя наперсница, будет выполнять при поддержке своего соратника, бывшего англиканского священника Чарльза В. Ледбитера, который, как кажется, играл при ней роль, достаточно схожую с той, что Олкотт играл при основательнице Общества. Только «христианская» оболочка, которая была придана мессианскому движению на пути реализации этой идеи, возможно, не соответствует целиком взглядам г-жи Блаватской. Однако если принимать во внимание сказанное нами в предыдущей главе, можно увидеть, что в отношении этого пункта разногласия скорее кажущиеся, чем реальные. Впрочем, неустойчивый и скользкий характер теософистской псевдодоктрины дает ей преимущество меняться самым неожиданным образом, а тем, кто замечает здесь противоречия, отвечают только, что они ничего не поняли, как это делают в подобных случаях защитники бергсоновского интуитивизма.

Глава XX

БУДУЩИЙ МЕССИЯ

Чтобы понять, что это за странная авантюра с мессией, наделавшая столько шума в эти последние годы, необходимо познакомиться с весьма специфическими представлениями, которые теософисты составили о Христе

¹ Коллективное мессианство занимает также значительное место в учении Рерихов, где в роли мессии выступает будущая шестая раса человечества. – *Прим. пер.*

² *Blavatsky H. P. La Clef de la Théosophie. P. 406.*

или вообще о том, кого они называют «Великим учителем» или «Учителем мира». Эти два выражения являются переводом санскритских терминов *mahāguru*¹ и *jagadguru*², которые в реальности служат просто для обозначения глав некоторых брахманских школ: так, нынешний *jagaddguru* – это глава ведантистской школы Шанкарачарьи³. Попутно заметим по этому поводу, чтобы предостеречь от возможной путаницы, что лицо, которое носит законным образом данный титул в нынешнее время, это вовсе не тот, который выдается за него в публикациях, где учение «веданты» излагается в очень искаженном виде, с целью приспособить его для сознания западных людей (хотя это искажение не носит еще такого полного характера, надо признать, как у Вивекананды и его учеников). Эта история имеет достаточно любопытную политическую подноготную, но она бы увела нас слишком далеко от рассматриваемой нами темы. Когда теософисты в своих работах пишут о *mahāguru*, лицо, о котором идет речь, не принадлежит к числу тех, за которыми этот титул признан в Индии, но он тождественен «Бодхисаттве»: этим словом они именуют, как мы уже видели, «Главу департамента религиозного образования» в «окультурном правительстве мира»⁴. Согласно буддийским представлениям, бодхисаттва – это нечто вроде «кандидата» в будды: существо, которое готово достичь состояния будды или обладания высшей мудростью и которое в настоящее время находится на уровне, непосредственно предшествующем уровню будды. Теософисты вполне признают эту концепцию, но они добавляют к ней немало своих собственных фантазий: именно таким образом у них существуют две должности, должность Ману и должность Бодхисаттвы, которые некоторым образом дополняют друг друга, кроме того, есть один Ману и один Бодхисаттва, которые специально приставлены к каждой из семи «корневых рас». Когда какой-либо Бодхисаттва заканчивает исполнение своей роли, он становится Буддой, и на его место приходит другой «Адепт». Ману же, когда завершается период, в котором он был обязан выполнять свои функции, точно также переходит на более высокий уровень, который, однако, не уточняется. Наконец, эры Ману и Бодхисаттвы не совпадают: «Деятельность Ману начинается всегда с первой подрасы корневой расы, в то время как деятельность Бодхисаттвы всегда охватывает две великие расы»⁵.

¹ «Великий учитель» (санскр.) – Прим. пер.

² «Учитель мира» (санскр.) – Прим. пер.

³ На самом деле все преемники Шанкарачарьи носят имя / титул «Джагадгуру Шанкарачарья» и считаются его «вибхути-аватарами». Вибхути – это проявления необычной силы, включающей восемь чудесных способностей (умение становится бесконечно большим или, наоборот, бесконечно маленьким, утрата веса, власть над собственными желаниями и др.). – Прим. пер.

⁴ См. гл. IV «Вопрос о махатмах» // Алитер. 2013. № 3. С. 84. – Прим. ред.

⁵ Revel G. De l'an 25000 avant Jésus-Christ à nos jours. P. 60–61. – Прим. авт. В данном случае непонятно, когда заканчивается правление Ману, чтобы сопоставить его с эрой Бодхисаттвы. – Прим. пер.

Выяснив это, мы можем теперь вернуться к представлениям об «историческом Христе». Теософисты склонны проводить различие между «мистическим Христом», т. е. высшим принципом человека, о котором выше шла речь, и «мифологическим Христом» или «солярным божеством», так как они признают выводы так называемого «религиоведения» касательно «мифов» и их астрономической интерпретации¹. Г-жа Блаватская, по-видимому, играла словами, проводя различие между Christos и Chrestos: первое из этих двух имен она относил к «мистическому Христу», а второе рассматривала как обозначение определенной ступени посвящения в древних мистериях. Любой человек, достигший этой степени, являлся, следовательно, не Christos, а Chrestos, и именно таким мог быть случай Иисуса из Назарета, если все-таки допускать его историческое существование, в котором она сильно сомневалась. Вот одно из мест, где Блаватская наиболее ясно высказалась на этот счет: «В моем понимании Иисус Христос, т. е. человекобог христиан, копия аватар всех стран, подобный индусскому Кришне² и египетскому Гору, никогда не являлся историческим лицом. Это прославляемая персонификация типа обожествленных великих иерофантов Храмов³, и его история, рассказанная в Новом завете, является аллегорией, несомненно содержащей глубокие эзотерические истины, но именно в аллегорической форме». Эта «аллегория», конечно, несколько не отличается от знаменитого «солярного мифа», но продолжим: «Легенда, о которой я веду речь, основана, как я неоднократно показывала это в моих работах и заметках, на существовании человека по имени Иешуа (из которого сделали Иисуса), родившегося в Луде или Лидде⁴ приблизительно за 120 лет до н. э. И если этот факт, который у меня почти не вызывает сомнений, отказываются принимать, то нужно примириться с этим

¹ Мифологическое направление в научной литературе о Христе признаёт его мифическим образом, созданным на основе тотемических верований или земледельческих культов (особенно культа умирающего и воскресающего бога) или интерпретирует этот образ с точки зрения солярно-астральных представлений. В Иисусе Христе представители солярно-астральной концепции видели солнечное божество: он рождается 25 декабря (поворот солнца на весну после зимнего солнцестояния), странствует по земле в сопровождении 12 апостолов (годовой круг солнца через 12 зодиакальных созвездий), умирает и воскресает на третий день (трехдневное новолуние, когда луна не видна, а потом снова воскресает и т. д.). В целом эта концепция была характерна для начальной стадии развития мифологической теории (Аверинцев С. С. Иисус Христос // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. М.: Советская энциклопедия, 1991. Т. 1. С. 499). – *Прим. пер.*

² Очевидно, что г-жа Блаватская намеренно написала Chrishna, а не Krishna, однако она не осмелилась дойти до того, чтобы написать Christna, как это сделал Жаколио.

³ Е. П. Блаватская дает такое определение слову «иерофант»: «от греческого слово “иерофантес”», буквально, “тот, кто раскрывает священные понятия”. Раскрывающий священные знания и главный среди посвященных. Звание, дававшееся в храмах древности высшим адептам, которые были учителями и толкователями Мистерий и посвященными в заключительные великие Мистерии» (Блаватская Е. П. Теософский словарь. М.: Сфера, 1994. С. 170). – *Прим. пер.*

⁴ Луд (Люд, в прошлом – Лидда и Георгиополь) – город в Израиле, расположенный неподалеку от Тель-Авива. Упомянут в Новом завете. – *Прим. пер.*

и смотреть на героя драмы Голгофы просто как на обычный чистый миф»¹. Однако чуть раньше г-жа Блаватская высказывалась совершенно иным образом и намного категоричнее касательно «факта», о котором идет речь: «Иисус был Chrestos <...> он действительно жил во время христианской эры или веком раньше, в царствование Александра Яннай² и его жены Саломеи, в Луде, о чем сообщается также в “Sepher Toldoth Jehoshua”»³. Источник, на который она ссылается здесь – это раввинистическая книга, наполненная явно предвзятыми, антихристианскими полемическими мнениями, и, по единодушному мнению, лишенная какой-либо исторической ценности. Это не помешало ей при ответе «некоторым ученым, по мнению которых, это утверждение является ошибочным» и к числу которых следует отнести самого Ренана, добавить в примечании: «Я говорю, что ученые обманывают или несут бред. Именно наши учителя утверждают это. Если история Иешуа или Иисуса бен Пандира ложная, то тогда весь Талмуд, весь еврейский канон ложен. Он был учеником Иешуа бен Парахии, пятого главы синедриона, с тех пор как Ездра⁴ воссоздал текст Библии. Замешанный в восстании фарисеев против Яннай, случившемся в 105 г. до н. э.⁵, он бежал в Египет, забрав с собой молодого Иисуса. Этот рассказ намного более правдив, чем Новый завет, который молчит об этой истории»⁶. Итак, вот факты, подлинность которых, надо полагать, гарантировали ей сами ее «учителя», и несколькими месяцами позже она не возражает против того, что эти факты называют простой легендой. Как можно объяснить подобные противоречия, если только не «патологическим случаем», как впоследствии заявит редактор самого журнала, в котором публиковались все эти измышления?

Совершенно другую позицию заняла г-жа Безант: она, напротив, признаёт историчность фигуры Иисуса, правда, также полагая, что он жил примерно за столетие до начала н. э. Мы вкратце приведем странный рассказ,

¹ Le Lotus. 1888, avril (полемика с аббатом Рока).

² Александр Яннай (125–76 до н. э.) – иудейский царь из династии Хасмонеев. Сын Иоанна Гиркана. Когда к власти пришел его брат Аристокбул, Александра заключили в тюрьму. После смерти Аристокбула он не только был освобожден, но и женился на Саломее (вдове умершего брата) и взошел в 103 г. до н. э. на престол. В период его правления Иудея установила гегемонию над всей территорией древних израильских земель, в том числе в 99 г. до н. э. была завоевана Газа. – *Прим. пер.*

³ «Сефер толдот Иегошуа» – средневековый антихристианский иудейский памфлет, в котором некоторые евангельские события представлены в гротескной форме. Название буквально значит «Книга о родословной Иисуса». Текст приписывает Иисусу незаконно-рожденность, магические способности и позорный конец. Материалы, содержащиеся в тексте, являются записью устного еврейского фольклора II–VI вв. Эти тексты были широко известны в Европе и на Ближнем Востоке начиная с IX в. – *Прим. пер.*

⁴ Ездра – иудейский первосвященник, возвратившийся после вавилонского плена, воссоздавший еврейскую государственность на основе закона Торы. Иосиф Флавий описывает Ездру как личного друга персидского царя Ксеркса. – *Прим. пер.*

⁵ Во внутренней политике Александр Яннай опирался на саддукеев, чем вызвал недовольство и восстание фарисеев, которое, впрочем, было жестоко подавлено с помощью иностранных наемников. – *Прим. пер.*

⁶ Le Lotus. 1887, décembre.

который она написала на эту тему в своем «Эзотерическом христианстве»¹. Еврейский мальчик, чье имя было переведено как Иисус, родился в Палестине в 105 г. до н. э., от родственников он перенял знание древнееврейской словесности. В возрасте двенадцати лет он посетил Иерусалим, после чего его перепоручили заботам есеевской общины, находившейся в Южной Иудее². Сразу скажем, что история о связи Иисуса с ессеями не была целиком придумана теософистами, и что еще до них многие оккультные организации хотели извлечь из нее выгоду для себя. Впрочем, в этих кругах весьма распространена привычка ссылаться на ессеев, которых некоторые стремятся связать с буддистами (особо и не поймешь, почему), и у которых желают обнаружить один из истоков масонства. Тридцать лет назад во Франции даже существовала секта спиритов, члены которой называли себя «ессеями» и признавали двух мессий: Иисуса и Жанну д'Арк³. Они же придавали большое значение рукописи, в которой рассказывается о смерти Иисуса. Эта рукопись якобы была обнаружена в Александрии и опубликована в Лейпциге в 1849 г. неким Даниэлем Раме. Английский перевод этого текста, цель которого явно заключается в том, чтобы разрушить догму о воскресении, недавно вышел в Америке под эгидой «Великой школы», или «Ордена света», о которых мы прежде уже вели речь. Но возвратимся к рассказу г-жи Безант: в возрасте девятнадцати лет Иисус побывал в монастыре на горе Сербаль⁴, где находилась крупная библиотечка оккультной литературы, многие книги которой «происходили из трансгималайской Индии», а затем он обошел весь Египет, где стал «посвященным эзотерической ложи, из которой все великие

¹ См. также книгу *Mead G. R. S. Did Jesus live 100 B. C.? London: Theosophical Publishing Society, 1903.*

² Ессеи – одна из иудейских сект, появившаяся в первой четверти II в. до н. э. Первоначальные сведения о них находятся у Филона Иудейского, Иосифа Флавия и Плиния Старшего. Во времена первых двух названных историков ессеев было около 4 тыс. Рассеянные по Иудее, они жили сначала под именем ассидеев, и, как думают новейшие ученые, составляли ту национальную партию в еврействе, которая боролась с другой, более могущественной партией — эллинистов. Затем, согласно Филону, почувствовав отвращение к испорченным нравам городов, а, по мнению новейших исследователей, потеряв надежду на успех в борьбе за национальные начала еврейской жизни, ессеи удалились на северо-запад от Мертвого моря и, избегая встреч с остальными евреями, образовали обособленные колонии. Они вели замкнутый образ жизни, хранили безбрачие, но принимали на воспитание чужих детей; принимали они в свое сообщество и посторонних – после трехлетнего испытания. – *Прим. пер.*

³ Ср. с ролью, которая Жанна д'Арк играет в рерихианской исторической мифологии. – *Прим. пер.*

⁴ Сербаль – гора, расположенная на территории Национального парка святой Екатерины на Южном Синае (Египет). Это четвертая по высоте (2070 м) гора в Египте. Горные гранитные склоны покрыты многочисленными трещинами, выемками и пещерами, который уже в начале распространения христианства были заселены отшельниками. Еще сегодня у подножия горы можно увидеть остатки монастыря IV в. Здесь же найдены древние греческие надписи. В связи с найденными здесь образцами древней письменности, одно из мест на тропе, ведущей к вершине горы называется Мокаттеб, или Долина надписей. – *Прим. пер.*

религии получили своего основателя», т. е. «Великой белой ложи», которая в ту эпоху не была еще сосредоточена на Тибете, хотя другой автор (который, как утверждают, впрочем, не является теософистом и в отношении которого теософисты засвидетельствовали даже некоторое недоверие), заявляет, что он обнаружил следы пребывания Иисуса в этой стране, где он якобы был известен под именем Исса¹.

Дальнейшее требует еще некоторых пояснений, так как именно здесь мы подходим к способу, которым производится, согласно теософистам, манифестация «великого учителя» или иногда даже «учителя» более низкого уровня: чтобы избавить столь «развитое» существо от необходимости самому подготовить себе «оболочку», проходя все этапы обычного физического развития, нужно, чтобы «посвященный», или «ученик», предоставил ему свое тело, когда после специальной подготовки через прохождение специальных испытаний он делался достоин этой чести. Итак, с этого момента он будет «учителем», который, пользуясь его телом, как если оно было его собственным, будет говорить его устами, проповедуя «религию мудрости». Здесь мы видим нечто достаточно схожее с феноменом, который спириты называют «инкарнацией», но с той разницей, что речь в этом случае шла бы о постоянной «инкарнации». Необходимо добавить, что живые «учителя» якобы могут подобным образом при случае пользоваться телом ученика, что якобы часто происходило с г-жой Блаватской. Еще говорят, что «учителя» не оставляют исключительно за собой привилегию воплощаться путем «замены», и что они иногда дают возможность воспользоваться ей своим самым продвинувшимся ученикам: касательно этого последнего пункта мы уже приводили выше утверждения Синнетта и м-ра Ледбитера, согласно которым г-жа Блаватская якобы таким же образом перешла в другое тело сразу после своей смерти². Но нас здесь более интересует случай манифестации «учителей». Теософисты, кажется, допускают, не утверждая этого, впрочем, категорически, что

¹ Notovitch N. La Vie Inconnue de Jesus Christ. Paris: Paul Ollendorff, 1894; см.: Lotus Blue. 1894, 27 July. (Нотович Н. А. (1858 – ?) – российский разведчик, писатель, журналист и казачий офицер. Известен написанной по-французски книгой «Неизвестная жизнь Иисуса Христа» (более известной как «Тибетское евангелие»), якобы содержащей ранние проповеди Иисуса и предполагающей, что Иисус от 12 до 30 лет жил в Индии. Н. К. Рерих был сначала убежден в подлинности «Тибетского евангелия», но потом изменил свое мнение. Подавляющее большинство современных ученых уверены, что «Тибетское Евангелие» является подделкой (Андреев А. И. Гималайское братство: Теософский миф и его творцы (Документальное исследование). СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008. С. 293–295). – Прим. пер.).

² Е. И. Рерих представила несколько иную версию посмертной судьбы Блаватской. Согласно ей, основательница теософизма перевоплотилась примерно в 1894 г. в Австрии в мужском теле и в 1924 г. в физическом теле прибыла в «главную Твердыню», т. е. в Шамбалу (что соответствует представлениям о Шамбале как о реальном месте в этом мире, населенном существами в физических телах) (Рерих Е. И. Письма. 1929–1938. В 2 т. Минск: Белорусский фонд Рерихов; ПРАМЕБ, 1992. Т. 1. С. 231, 270. Письма от 21 июля, 8 сентября 1934 г.; Рерих Е. И. Рерих Н. К., Асеев А. М. «Оккультизм и йога». Летопись сотрудничества. В 2 т. М.: Сфера, 1996. Т. 1. С. 81. Письмо от 2 июля 1934 г.). – Прим. пер.

Будда пользовался только что указанным нами средством. Вот слова м-ра Ледбитера на эту тему: «Возможно, что в теле ребенка, родившегося у царя Шуддходаны и царицы Майи, не пребывал сам Господь Будда, который, подобно Христу, быть может, попросил одного из своих учеников позаботиться об этой оболочке и вошел в нее только в момент, когда это тело оказалось ослаблено долгими епитимьями, которые он налагал на себя на протяжении шести лет, чтобы отыскать истину. Если это так, то неудивительно, что принц Сиддхартха не хранил в своей памяти все знания, полученные прежде Господом Буддой, потому что он был совсем другим человеком»¹.

Итак, Сиддхартха, как и Иисус, якобы был учеником, которого «учитель» избрал, чтобы тот подготовил ему взрослое тело и впоследствии это тело ему уступил, «это жертва, на которую его ученики всегда будут рады пойти ради него»². То, что излагается только как простая гипотеза в только что упомянутом нами месте, в другом случае тот же самый автор представляет как непреложный факт, имеющий самый общий характер: «Великие Существа всегда прибегают к заимствованию подходящего тела, когда находят полезным снизойти до людей в имеющихся условиях. Господь Гаутама действовал таким образом, когда он пришел на землю, чтобы обрести достоинство Будды. Господь Майтрея сделал то же самое, когда он явился в Палестине две тысячи лет назад»³. В любом случае, в отношении того, что касается манифестации Христа, о которой идет речь в этом последнем предложении, нынешние теософисты всегда очень категоричны: г-жа Безант утверждает, что «ученик» Иисус, достигнув возраста двадцати девяти лет, стал «способным служить вместилищем и органом могущественному Сыну Божию, Владыке сострадания и мудрости». Итак, этот «учитель» снизошел в Иисуса и на протяжении трех лет своей общественной жизни «именно он жил и передвигался в облике человека Иисуса, проповедовавшего, исцелявшего больных и собиравшего вокруг себя некоторые самые возвышенные души»⁴. На протяжении трех лет человеческое тело Иисуса выносило тяготы предоставления прибежища индивидуальности Учителя, превзошедшего человеческий уровень»⁵. Но воспитанные им ученики остались под его влиянием, и на протяжении более пятидесяти лет он продолжал навещать их в своем «духовном теле» и посвящать их в эзотерические тайны. Впоследствии на рассказы о жизни исторического Иисуса наслоились «мифы», характерные для образа «солярного божества», которые, после того как было утрачено понимание их символического значения, дали жизнь догмам христианства. Во всей этой истории только в этом последнем пункте обнаруживается влияние идеи г-жи Блаватской.

¹ *Leadbeater C. W. L'Occultisme dans la Nature.* P. 322.

² *Ibid.* P. 319.

³ *Adyar Bulletin.* 1913, October.

⁴ *Besant A. Esoteric Christianity.* P. 134 (в английском издании).

⁵ *Ibid.*, P. 136.

«Владыка сострадания», о котором только что шла речь, это Бодхисаттва Майтрея. Эти имя и титул, относящиеся к представлениям о «грядущем Будде», существуют на самом деле и в реальном буддизме, но можно считать достаточно неуклюжей эту попытку смешать буддизм и христианство, что составляет особенную черту теософистских представлений о мессии. Это еще один пример той в высшей степени фантазерской манеры, в которой они тщатся согласовать различные традиции, из которых делают заимствования. Мы уже видели это, когда речь шла о связывании Ману с Бодхисаттвой¹. Укажем еще касательно этой же точки зрения, что, согласно современным теософистам, Майтрея задолго до своей манифестации как Христа явился в Индии в образе Кришны. Однако необходимо допустить, что в эту эпоху он был еще не Бодхисаттвой, но «адептом» более низкого уровня (это место занимает сейчас Кут Хуми, назначенный его преемником), потому что Кришна жил задолго до того, как Гаутама, предыдущий Бодхисаттва, стал Буддой. Однако мы не уверены, что некоторые теософисты не допускают анахронизм в этом отношении и не верят в то, что Кришна жил после Будды. На самом деле м-р Ледбитер, изложив в качестве общего правила заимствование «великими Существами» тела ученика, добавляет: «Единственное исключение, которое нам известно, следующее: когда новый Бодхисаттва занимает место Наставника мира после того, как его предшественник стал Буддой, он рождается как обычный младенец во время своего первого появления в мире в качестве Наставника. Наш Господь, нынешний Бодхисаттва, поступил таким же образом, когда родился как Шри Кришна на золотых равнинах Индии, чтобы быть любимым и почитаемым с пылкой преданностью так, как, может быть, никогда и нигде в другом месте»². Как бы там ни было, именно этот самый Бодхисаттва Майтрея должен явиться вновь в наши дни в условиях, аналогичных тем, которые мы только что описали в случае Христа: «Великий Глава департамента религиозного образования, – утверждает м-р Ледбитер, – Господь Майтрея, который уже под именем Кришны наставлял индусов, а под именем Христа – христиан, заявил, что вскоре он вновь придет в мир, чтобы принести народам исцеление и помощь и чтобы оживить духовность, которую человечество почти утратило. Одна из великих задач Теософского общества – сделать все возможное, чтобы подготовить людей к его явлению, чтобы как можно больше людей смогло извлечь пользу из уникального случая, который будет предоставлен им самим его присутствием среди них. Религия, которую он основал, когда приходил в Иудею две тысячи лет назад, сейчас распространилась по всей земле, но, когда он оставил свое физическое тело, его учеников, собравшихся, чтобы взглянуть на новую ситуацию, как говорят, было только сто двадцать. Единственный предвестник провозглашал его приход последний раз, нынче же эта задача вменена Обществу, имеющему двадцать тысяч членов и охватившему весь мир! Надеемся, что результаты нынче будут лучше, чем в последний раз, и мы сможем удержать Господа

¹ См. гл. IV «Вопрос о махатмах» // Алитер. 2013. № 3. С. 84. – *Прим. ред.*

² Adyar Bulletin. 1913, October.

среди нас более чем на три года, до того как человеческая злоба не вынудит его удалиться; и мы также сможем объединить вокруг него самое большое количество учеников, чем когда-либо!»¹ Такова цель, которая ставится в наши дни перед Теософским обществом и которую г-жа Безант заявила уже почти двадцать лет назад: «...быть избранным в качестве краеугольного камня будущих религий человечества <...> чистое и святое звено, связывающее тех, кто вверху, и тех, кто внизу»². И следует ли желаемый полный успех для новой манифестации Бодхисаттвы понимать теперь в том смысле, что на этот раз он достигнет совершенного состояния Будды? Согласно Синнетту, «Будда Майтрея придет только после полного исчезновения пятой расы, и когда пребывание шестой расы на земле будет исчисляться несколькими сотнями тысяч лет»³. Но Синнетт ничего не знал о предыдущих явлениях Майтреи как Бодхисаттвы, которые составляют новшество в теософизме. Впрочем, когда вспоминаешь, насколько сократился промежуток, отделяющий нас от начала пятой расы, совершенно перестаешь удивляться тому, что ее конец оказался намного ближе, чем нам говорили поначалу. В любом случае, теперь нам заявляют о скором приходе ядра шестой расы «под руководством Ману, хорошо известного теософам», который и есть «учитель» Мория⁴.

Роль, которую Теософское общество приписывает себе, не ограничивается провозглашением прихода «великого учителя». Необходимо также отыскать и подготовить, как это когда-то якобы сделали ессеи, «ученика», в которого воплотится, когда пробьет час, «Тот, кто грядет». По правде говоря, выполнение этой миссии не обошлось без некоторых пробных шагов, по крайней мере, была одна попытка, которая потерпела жалкий крах и которая относится, впрочем, к периоду, когда еще не были выработаны четкие представления о личности будущего «Носителя факела истины», как сказала г-жа Блаватская. Это было в Лондоне, где в ту пору в квартале Сент-Джонс Вуд⁵ существовало нечто вроде теософистской общины. В ней воспитывался молодой мальчик слабого здоровья и небольшого ума, но все его речи слушали с уважением и восхищением, ибо, как говорят, он якобы был ни больше, ни меньше, как «перевоплотившимся Пифагором»⁶. Впрочем, вероятно, что речь шла в данном случае не о собственно так называемой реинкарнации, но о манифестации того рода, о которых мы только что говорили, потому что теософисты предполагают, что Пифагор уже перевоплотился в Кут Хуми, а тот

¹ *Leadbeater C. W. L'Occultisme dans la Nature. P. 382.*

² *Besant A. Introduction à la Théosophie. P. 12.*

³ *Sinnett A. P. Le Bouddhisme Esoterique. P. 210.*

⁴ *Leadbeater C. W. L'Occultisme dans la Nature. P. 261.* См. также книгу *Besant A. W., Leadbeater C. W. Man, whence, how and whither: a record of clairvoyant investigation.*

⁵ Сент-Джонс Вуд (Saint John's Wood) – исторический район Лондона, часть административного округа Вестминстер. Изначально территория современного Сент-Джонс Вуда принадлежала рыцарям ордена святого Иоанна Иерусалимского. Отсюда и произошло название района, которое переводится как «лес Святого Иоанна». – *Прим. пер.*

⁶ Кроме того, на роль мессии незадолго до Кришнамурти претендовал сын видного теософиста из США Хьюберт ван Хук (*Вашингтон П. Указ. соч. С. 153*). – *Прим. пер.*

жив до сих пор. Однако имеются другие случаи, когда подобная интерпретация даже не казалась возможной, но теософистов почти не смущают наихудшие трудности: так, после того как некоторые из них прозвали г-жу Блаватскую «Сен-Жерменом XIX столетия»¹, нашлись в их среде и другие, которые, восприняв это буквально, стали верить, что она действительно является перевоплощением графа Сен-Жермена, в то время как этот последний, с другой стороны, ранее считаясь простым посланником «Великой белой ложи», оказался поднятым до уровня вечно живого «учителя». По этому поводу мы укажем, что теософистскую биографию этого исторического деятеля, в реальности, впрочем, весьма загадочного, написала г-жа Изабель Купер-Оукли, одна из первых учениц г-жи Блаватской². Во всем этом есть тайны, в которые лучше слишком не углубляться, так как может быть заметно, что представления теософистов, как и в прочих случаях, крайне неустойчивы и неопределенны, даже когда сталкиваешься с полностью взаимоисключающими утверждениями. В любом случае, по словам Синнетта, сама г-жа Блаватская утверждала, что прежде она воплощалась в члена своей собственной семьи, умершую молодой тетю, а до этого была индуской, обладавшей значительными познаниями в оккультизме, и тогда не было и речи о графе Сен-Жермене.

Но вернемся к Пифагору, или скорее к мальчику, которому, как считали, суждено было предоставить ему новую «оболочку». По прошествии некоторого времени отец этого ребенка, капитан британской армии в отставке, вырвал своего сына из рук м-ра Ледбитера, которому специально было поручено заниматься его образованием³. Вероятно, возникла угроза скандала, так как м-р Ледбитер в 1906 г. был исключен из Теософского общества по мотивам, о которых благоразумно хранили молчание⁴. Это произошло как раз вскоре после того, как стало известно о письме, написанном тогда г-жой Безант, в котором она говорила о методах, «достойных самого сурового осуждения»⁵. Возвратившись, однако, в 1908 г. в Общество после «обещания не повторять опасных советов», которые он давал когда-то молодым людям⁶, и помирившись с г-жой Безант, чьим постоянным сотрудником он стал в Адья-

¹ Lotus Bleu. 1895, 27 mai et 27 septembre.

² С другой стороны, среди них есть также и такие, кто утверждает, что граф Сен-Жермен сам был перевоплощением Христиана Розенкрейца, легендарного основателя Братства креста и розы (*Heindel M. The Rosicrucian Cosmo-Conception*. P. 433), а этот последний, еще раньше, при жизни Христа, был посвященным высокой степени.

³ Эти факты сообщались в статье, подписанной J. Stone, которая вышла в Sun. 01.09.1913.

⁴ Ч. В. Ледбитер был исключен из Теософского общества по обвинению в растлении несовершеннолетних. После смерти Олкотта в 1907 г. Анни Безант удалось добиться его восстановления в рядах Общества. — *Прим. пер.*

⁵ Theosophical Voice (Chicago). 1908, May.

⁶ Theosophist. 1908, Februar. Это возвращение привело к тому, что в Англии общество покинул целый ряд лиц, а именно Синнетт и Мид (*Hindu (Madras)*. 28.01.1911). Место первого, бывшего вице-президентом Теософского общества, занял сэр С. Субрамья Айер (*Sir S. Subramanya Iyer*), бывший председатель Верховного суда Мадраса.

ре, м-р Ледбитер сыграет еще главную роль в другой, намного более известной истории, которая будет иметь почти такую же развязку.

(Продолжение следует)

ЛИТЕРАТУРА

Книги и статьи, упоминаемые в тексте Р. Генона

Besant A. Esoteric Christianity. London, New York, Adyar, Madras: Theosophical Publishing Society, 1898.

Besant A. Introduction à la Théosophie. Paris: Publications théosophiques, 1917.

Besant A. W., Leadbeater C. W. Man, whence, how and whither: a record of clairvoyant investigation. London: Theosophical Publishing Society, 1913.

Blavatsky H. P. La Clef de la Théosophie. Paris: Publications de la Société théosophique, 1895.

Caithness M. Le Secret du Nouveau Testament. Paris: l'Aurore du jour nouveau, 1896.

Heindel M. The Rosicrucian Cosmo-Conception. Oceanside: Rosicrucian Fellowship, 1911.

Kingsford A. The Perfect Way in Diet; a Treatise Advocating a Return to the Natural and Ancient Food of our Race. London: Paul, Trench, 1881.

Kingsford A., Maitland E. The Perfect Way or the Finding of Christ. London: Hamilton, Adams & Co., 1882.

Kingsford A., Maitland E. The Perfect Way or the Finding of Christ. London, 1886.

Kingsford A., Maitland E. The Perfect Way or the Finding of Christ. London: Field and Tuer, 1890.

Leadbeater C. W. L'Occultisme dans la Nature. Paris: Publications théosophiques, 1911–1913.

Leroy-Beaulieu P. La Question de la Population. Paris: F. Alcan, 1913.

Mead G. R. S. Did Jesus live 100 B. C.? London: Theosophical Publishing Society, 1903.

Notovitch N. La Vie Inconnue de Jesus Christ. Paris: Paul Ollendorff, 1894.

Revel G. De l'an 25000 avant Jésus-Christ à nos jours. Paris: Éditions Théosophiques, 1913.

Schuré E. Les Grands Initiés. Paris: Perrin, 1889.

Sinnett A. P. Le Bouddhisme Esotérique. Paris: Librairie de l'art indépendant, 1890.

Периодические издания, упоминаемые в тексте Р. Генона

Adyar Bulletin

Borderland

Daily Chronicle

Hindu (Madras)

Echo

Journal des Economistes

Light

Le Lotus

Lotus Bleu

Path (New-York)

Paix Universelle

Sun

Theosophical Voice (Chicago)

Theosophist

БИБЛИОГРАФИЯ И РЕЦЕНЗИИ

БИБЛИОГРАФИЯ РУССКОЯЗЫЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ ПО ЗАПАДНОМУ ЭЗОТЕРИЗМУ¹

Предлагаемая вниманию читателей библиография является приложением к недавно опубликованной на русском языке книге голландского исследователя В. Ханеграаффа «Западный эзотеризм. Путеводитель для запутавшихся» (М.: Центр книги Рудомино, 2016). В российское издание данной работы редакцией была включена специально составленная библиография русскоязычных исследований в области изучения отдельных аспектов западного эзотеризма, рекомендуемых для более детального ознакомления. Она дополняет оригинальную библиографию, предложенную автором, и основывается на аналогичной структуре основных разделов.

Необходимость данного дополнения обусловлена тем, что многие из работ, рекомендуемые в оригинальном издании, не переведены на русский язык и нередко труднодоступны для русскоязычных читателей. В то же время книга Ханеграаффа позиционируется как введение и, в некотором смысле, как учебник, что делает доступность дополнительных материалов чрезвычайно важной. Учитывая большой объем работы по составлению подобной аннотированной библиографии, было решено разделить ее на несколько этапов. Поэтому в редакционном приложении к книге был предложен опыт общего обзора проблемы и далее охвачены только некоторые специальные темы. Настоящая библиография является продолжением работы в этом направлении и дополняет соответствующий раздел в печатном издании.

В работе над данной библиографией приняли участие ведущие российские специалисты в соответствующих областях, большинство из которых являются членами Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма, включая научного редактора российского издания «Западного эзотеризма» А. Л. Рычкова. Отметим, что предлагаемый вниманию читателей материал является одной из первых попыток составления такого масштабного тематического русскоязычного библиографического обзора. В этом смысле получившийся текст, вероятно, не совершенен. Составители и редакторы будут рады, если публикация текста вызовет обсуждение и обмен мнениями среди исследователей эзотеризма.

¹ Редакторы-составители данного раздела – С. А. Панин и А. Л. Рычков.

Масонство

Оригинальные российские исследования, посвященные масонству, можно разделить на три группы: а) общие исследования феномена масонства, включающие его философию, символику, историю, структуру и современное состояние, б) аннотированные публикации первоисточников, в) исследования по различным аспектам истории масонства в России и мире.

На протяжении практически всего советского периода значимых исследований первого типа в России не публиковалось, и в качестве таковых заслуживают упоминания лишь издания уже XXI в.: *Соловьев О. Ф.* Масонство. Словарь-справочник. М.: Аграф, 2001; *Карпачев С. П.* Путеводитель по масонским тайнам. М.: Центр гуманитарного образования, 2003. Последний сопровождается наиболее полной на время издания библиографией публикаций в прессе о масонстве новейшего периода на русском языке. Глубокое и основательно документированное исследование масонства как феномена западной духовности на примере Великобритании конца XX в. проведено в монографии *Пятигорский А. М.* Кто боится вольных каменщиков? Феномен масонства. М.: Новое литературное обозрение, 2009. Также всестороннее освещение феномена масонства представлено в работе *Кузьмишин Е. Л.* Масонство. М.: Ганга, 2016.

Публикации первоисточников – масонских документов, сочинений масонов, мемуарной литературы – более многочисленны. Наиболее значимыми из них являются: *Барсков Я. Л.* Переписка московских масонов XVIII века: 1780–1792 гг. СПб.: Альфарет, 2009; *Лопухин И. В.* Масонские труды: Духовный рыцарь. Некоторые черты о внутренней церкви. М.: Алетейя, 1997; *Пекарский П. П.* Дополнения к истории масонства в России XVIII столетия. М.: Ленанд, 2015; *Арсеньев В. С.* Воспоминания. Дневник: Материалы семейного архива. Генеалогия рода Арсеньевых / Сост. А. И. Серков, М. В. Рейзин. СПб.: Издательство им. Н. И. Новикова, 2005; *Никитин А. Л.* Мистические общества и ордена в советской России. В 5 т. М.: Минувшее, 2003–2005. Данные труды содержат документы, связанные с историей российского масонства. Ритуалам и конституциям мирового масонства на разных этапах его истории посвящен сборник «История масонства в документах», составленный Е. Л. Кузьмишиным (М.: Ars Tectonica, 2011).

Самая большая группа исследований на русском языке посвящена истории масонства в России. В отличие от мировой истории этого братства, отечественная история масонства довольно основательно изучена российскими специалистами начиная с середины XIX в., и в настоящее время сохраняют свое первостепенное значение классические работы: *Лонгинов М. Н.* Новиков

и московские мартинисты (1867). СПб.: Лань, 2000; *Соколовская Т. О.* Материалы по истории русского масонства XVIII–XIX вв. (1904–1909), М.: Государственная публичная историческая библиотека, 2000; *Масонство в его прошлом и настоящем. В 2 т. / Под ред. С. П. Мельгунова и Н. П. Сидорова (1914–1918).* М.: ИКПА, 1991; *Пытин А. Н.* Русское масонство: XVIII и первая четверть XIX века (1916). М.: Век, 1997; *Вернадский Г. В.* Русское масонство в царствование Екатерины II (1917). М.: Ломоносовъ, 2014. Некоторой мемуарной ценностью обладают также работы о российском масонстве в период 1907–1917 гг. и в эмиграции *А. Я. Авреха, Н. Н. Берберовой, Б. Н. Николаевского.*

Среди исследований советского периода наибольшее значение имеют, в частности, следующие работы, переизданные в начале 2000-х годов: *Старцев В. И.* Тайны русских масонов. М.: Д.А.Р.К., 2004 и *Сахаров В. И.* Русское масонство в портретах. М.: АиФ Принт, 2004.

Новейшее время ознаменовалось выходом многочисленных работ по истории отечественного масонства, из которых, в первую очередь, следует отметить труды ведущего российского специалиста по данной теме историка А. И. Серкова. Ключевыми для ее изучения являются работы: *Серков А. И.* История русского масонства после Второй мировой войны. СПб.: Издательство им. Н. И. Новикова, 1999; *Серков А. И.* Русское масонство: 1731–2000 гг. Энциклопедический словарь. М.: РОССПЭН, 2001; *Серков А. И.* История русского масонства XX века. В 3 т. СПб.: Издательство им. Н. И. Новикова, 2009. Фундаментальным и значимым для исследования истории российского масонства является следующий труд: *Кондаков Ю. Е.* Орден золотого и розового креста в России. Теоретический градус соломоновых наук. СПб.: Астерион, 2012. Частные вопросы масонской идеологии и символики подвергаются изучению в следующих работах: *Аржанухин С. В.* Философские взгляды русского масонства: по материалам журнала «Магазин свободнокаменщический». Екатеринбург: УрГУ, 1995; *Новиков В. И.* Масонство и русская культура. М.: Искусство, 1996; *Лотарева Д. Д.* Знаки масонских лож Российской империи. М.: ГПИБ, 1994; *Кучурин В. В.* Особенности религиозной жизни и религиозности российских масонов-розенкрейцеров в последней трети XVIII – первой четверти XIX в. // Человек верующий в культурах России: Материалы международной научной конференции, СПб., 2011. С. 146–160. По причине малого тиража труднодоступен для исследователя, но весьма познавателен альманах, выпускавшийся совместно членами современных масонских лож в России и непричастными к масонству учеными в 1994–1996 гг.: *Масонство и масоны. Сборник статей. Вып. I–III, М.: б/и, 1994–1996.*

Е. Л. Кузьмишин

Иллюминизм

Термин «иллюминизм» для российской научной среды достаточно новый, между тем как в европейских религиоведении и культурологии он встречается еще со времени публикации эссе И. Канта «Ответ на вопрос: что

такое Просвещение?» (1784) и общественной дискуссии в связи с ним. Тем не менее, основной массив российских исследований в сферах истории, философии и культуры эпохи Просвещения не использует термин «иллюминизм» и практически не рассматривает мистико-гностическую составляющую в идеологии эпохи. Исключением можно назвать очерк *А. Н. Пытина* «Религиозные движения при Александре I» (СПб., 1916), репринт СПб.: Академический проект, 2000. Также фрагментарные упоминания соответствующих тенденций и явлений содержатся в работах *Ю. М. Лотмана* разных лет: *Лотман Ю. М.* Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб.: Искусство, 1994. При этом оба эти автора рассматривают российские реалии в отрыве от соответствующих европейских тенденций, в отличие от исследований новейшего периода российской истории, чьи авторы уже помещают проявления иллюминизма в отечественной культуре в общемировой контекст. В этой связи следует отметить следующую монографию: *Баткин Л. М.* Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. М.: РГГУ, 2000. Описанию иллюминизма в европейской культуре на раннем этапе посвящен очерк *Горбунова А. Н.* «От сотворения мира до его конца» в книге «Мистерии Йоркского цикла» (Под ред. А. Н. Горбунова, В. С. Сергеевой. М.: Ладомир, 2014. Широко и всесторонне освещено данное явление в истории России в монографиях: *Кондаков Ю. Е.* Розенкрейцеры, мартинисты и «внутренние христиане» в России конца XVIII – первой четверти XIX вв., СПб.: Издательство РГПУ им. А. И. Герцена, 2012, и *Никитин А. Л.* Мистики, розенкрейцеры и тамплиеры в Советской России, М.: Аграф, 2000; Мистические общества и ордена в советской России. Вып. 1–3. М.: Минувшее, 2003–2005, а также в ряде статей российских исследователей, в частности: *Кучурин В. В.* Мистицизм и западноевропейский эзотеризм в религиозной жизни русского дворянства в последней трети XVIII – первой половине XIX в.: опыт междисциплинарного исследования // Слово и мысль в междисциплинарном пространстве образования и культуры. СПб., 2005. С. 142–161.

ОККУЛЬТИЗМ НОВОГО ВРЕМЕНИ

С. А. Панин, А. Л. Рычков

Общие труды

Среди изданий, опубликованных до 1917 г., для современных исследователей эзотеризма может представлять интерес библиография основных русскоязычных первоисточников, составленная в начале XX в. мартинистом И. К. Антошевским. См.: *Антошевский И. К.* Библиография оккультизма: Указатель сочинений по алхимии, астрологии, герметической медицине, гипнотизму, каббале, магии, магнетизму, ментализму, спиритизму, телепатии, теософии, философии, оккультизму, факиризму, хиромантии и пр. 1783–1909

г. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Изд. М.С.К. (Тип. «Екатерингофское печатное дело»), 1911.

В Советском Союзе, несмотря на то, что тема изучения оккультизма никогда не становилась частью академического мейнстрима, был опубликован ряд работ, затрагивающих различные аспекты этой темы, в том числе и обзорного характера. Типичной работой советского периода, содержащей попытку дать обзор истории оккультизма Нового времени, можно считать книгу *Е. И. Парнова* «Трон Люцифера. Критические очерки магии и оккультизма» (М.: Политиздат, 1985). Несмотря на то, что книга содержит большое число неточностей и фактических ошибок, она может быть интересна исследователям как образец попытки рефлексии по поводу западного эзотеризма Нового времени в период позднего СССР.

В 1990-х и начале 2000-х гг. понятие «оккультизм» использовалось русскоязычными авторами в различных контекстах в значительном числе публикаций, однако до недавнего времени большинство таких работ представляло собой критические тексты, написанные с ярко выраженных религиозных или атеистических позиций, которые могут представлять интерес скорее в качестве объекта изучения, чем в качестве академических работ. В нейтральных научных публикациях, напротив, слово «оккультизм» использовалось значительно реже, чем «эзотеризм», «магия» или «герметизм», во многом из-за неоднозначности термина и связанных с ним негативных коннотаций.

В последнее время, однако, ситуация стала меняться в лучшую сторону, чему во многом способствовала публикация переводов статей *М. Пази* «Оккультизм и современность: некоторые ключевые моменты» (Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4. С. 276–296) и *Э. А. Тирикьяна* «К социологии эзотерической культуры» (Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4. С. 247–275), которые способствовали повышению уровня научных дискуссий в области изучения оккультизма Нового времени. К новым российским научным работам, в которых авторы стремятся объективно рассмотреть данный феномен и анализируют значение термина «оккультизм» в академическом ключе, можно отнести статью *П. Г. Носачева* «Оккультизм и романтизм как две формы “секуляризированного эзотеризма” XIX – начала XX века» (Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 204–227). Из более ранних обзорных работ, затрагивающих тему оккультизма Нового времени, интерес представляет книга *Е. Э. Эгильского, А. В. Матецкой, С. И. Самыгина* «Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения» (М.: КНОРУС, 2011). О вариациях рецепции идей оккультизма в среде российской художественной интеллигенции Серебряного века см. сборник статей *Н. А. Богомолова* «Русская литература начала XX века и оккультизм» (М.: НЛЮ, 2000).

Сведенборг

Издание переводов сочинений Э. Сведенборга в России было запрещено дореволюционной духовной цензурой, а впоследствии негласный запрет был возобновлен идеологической цензурой в СССР. Сделанный Н. Ф. Малышкиным около 1780 г. прижизненный перевод сочинения Сведенборга «О небесах, о мире духов и об аде» не был допущен к публикации. В этой связи, первый русский перевод этого сочинения (и Сведенборга в целом) был издан А. Н. Аксаковым в Лейпциге в 1863 г. под названием «О небесах, о мире и об аде, как то видел и слышал Э. Сведенборг». Позднее в Лейпциге изданы комментарии А. Н. Аксакова: «Евангелие по Сведенборгу: Пять глав Евангелия от Иоанна с изложением и толкованием их духовного смысла по “науке о соответствиях”» (Лейпциг, 1864, 1870) и др. Вл. Соловьев написал о Сведенборге развернутую статью для «Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона», в которой отметил, что Сведенборг «самый замечательный (после Якоба Бема) теософ новых времен»¹. После отмены духовной цензуры, с 1905 г. в Санкт-Петербурге были изданы многие другие переводы сочинений Сведенборга, в том числе символистское издательство «Мусагет» в 1914 г. опубликовало его книгу «Увеселения премудрости о любви супружеской».

Для общего ознакомления с учением Сведенборга можно рекомендовать книгу: *Грицанов А. А., Румянцева Т. Г. «Эммануил Сведенборг»* (Минск: Книжный Дом, 2011). Данная работа носит компилятивный характер, однако может быть полезна для первичного знакомства с биографией и идеями Сведенборга. Оригинальный анализ учения Сведенборга содержится в работе: *Розин В. М. Демаркация науки и религии. Анализ учения и творчества Эммануэля Сведенборга*. М.: ЛКИ, 2007. Хотя автор допускает частые и обширные отступления, затрудняющие восприятие текста, в книге можно обнаружить интересные идеи относительно творчества Сведенборга. Интереснейшей проблеме влияния учения Сведенборга на интеллектуальную историю России к настоящему времени было посвящено только несколько статей, а именно: *Глинникова С. В. Декабрист А. Н. Муравьев – последователь шведского философа Э. Сведенборга (по материалам московских архивов)* // Клио. 2009. № 3. С. 113–125; *Йожа Д. Блок – Стриндберг – Сведенборг: к траектории восприятия мистических идей* // Александр Блок. Исследования и материалы. Т. 5. СПб: Пушкинский Дом, 2016. С. 166–189; *Мильдон В. И. Иррациональное и рациональное в творчестве (К. Циолковский и Э. Сведенборг: еще одна вариация темы “Россия и Запад”)* // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 50–62; *Суслопарова Г. Д. Теория соответствий Сведенборга в преломлении теургической утопии А. Белого* // Вестник ЦМО МГУ. Филология. Культурология. Педагогика. Методика. 2012. № 3. С. 107–110.

¹ Речь идет о христианских теософах.

Месмеризм и магнетизм

Данная тема относительно слабо освещена в русскоязычной научной литературе. Из исследований прежде всего следует упомянуть небольшую недавнюю работу, посвященную магнетизму: *Богданов К. А.* Магнетизм и черепословие // Врачи, пациенты, читатели: Патографические тексты русской культуры XVIII–XIX веков. М.: ОГИ, 2005. С. 178–196. В числе основных первоисточников можно вспомнить ряд трудов князя А. В. Долгорукова, к примеру: *Долгоруков А. В.* Органон животного месмеризма. СПб.: Типография библиотеки медицинских наук доктора М. Хана, 1860.

М. М. Фялко

Спиритизм

Из новейших работ о спиритизме, учении французского мыслителя Аллана Кардека, бывшего частью более общего духовного направления, спиритуализма, отметим обзорную статью: *Раздьяконов В. С.* После Просвещения: западный спиритизм в поисках синтеза науки и религии // Обсерватория культуры. 2008. № 2. С. 146–153. На русском языке издан и классический труд по истории спиритуализма, касающийся и кардековского спиритизма: *Дойл А. К.* История спиритуализма. Харьков: Клуб семейного досуга, 2010. Истории спиритуализма и спиритизма, как и их научного исследования в XIX–XX вв., касается также современная научно-популярная работа: *Шойфет М. С.* Медиумы и спириты. М.: Эксмо, 2011. Популярность в XIX в. спиритизма в Европе и России привела к созданию крупного апологетического труда: *Аксаков А. Н.* Анимизм и спиритизм. В 2 т. СПб., 1893; переиздание: М.: Аграф, 2001. О спиритических воззрениях одного из основоположников научных исследований парапсихических явлений А. Н. Аксакова и его круга см.: *Прибытков В.* Вопросы о спиритизме в России от его возникновения до наших дней. СПб.: Издание редакции журнала «Ребус», 1901. Отметим также переизданную недавно обзорную работу, вышедшую в 1886 г.: *Барабаш Е. В.* Спиритизм в истории. М.: Либроком, 2009.

М. М. Фялко

Французский оккультизм

Программным трудам по философии магии крупнейшего французского оккультиста Элифаса Леви были посвящены статьи: *Фялко М. М.* Теория астрального света Элифаса Леви и ее истоки // Религиоведение. 2012. № 1. С. 114–119, № 4. С. 166–172. Отметим, кроме имеющихся на русском языке переводов ряда произведений Леви, книгу о нем: *Шакорнак П.* Элифас Леви. Реформатор оккультизма во Франции. М.: Энигма, 2009. Примечателен и перевод на русский работы выдающегося французского оккультиста Жюль дю Поте, сильно повлиявшей на Леви: *Дюпоте Ж.* Разоблаченная магия. Нижний

Новгород: А. Г. Москвичев, 2013. К творениям самого Леви примыкает и во многом опирающийся на них массив классических трудов французских мастеров оккультного синтеза Папюса и Станисласа де Гуайта. На русском языке еще при жизни Папюса вышли переводы ряда его книг, выполненные издателем основанного им журнала «Изида» А. В. Трояновским. Упомянем издание основной части «Эссе о проклятых науках» де Гуайта (с приложением статьи В. И. Карпца «Французский эзотеризм глазами историка»): *Гуайта С. де. Змей Книги Бытия*. М.: Ланселот, 2004, а также биографию де Гуайта: *Бильи А. Станислас де Гуайта*. М.: Ланселот, 2005. Отметим также книгу, посвященную известному французскому мыслителю, Луи-Клоду де Сен-Мартену (с приложением очерка по истории мартинизма Артура Уэйта): *Леман Б. Сен-Мартен. Неизвестный философ*. М.: Энигма, 2005, как и издание на русском главного труда учителя Сен-Мартена, основателя мартинизма Мартинеса де Паскуалли: *Каббала Мартинеса де Паскуалиса. Трактат о реинтеграции существ в их первоначальных качествах и силах, духовных и божественных*. М.: Энигма, 2008.

С. А. Панин

Магия оккультистов

На русском языке к настоящему времени не было издано оригинальных академических монографий, специально посвященных данной теме. Тем не менее, по этой теме опубликовано немало статей. Из многочисленных англоязычных исследований, посвященных «Герметическому ордену Золотой Зари», на русском языке в настоящее время доступна книга Э. Хоува «Маги Золотой Зари» (М.: Энигма, 2008), а также собрание оригинальных документов ордена, опубликованное И. Регарди. См.: *И. Регарди «Полная система магии Золотой Зари»* (М.: Энигма, 2011). Среди русскоязычных работ специальному рассмотрению отдельных аспектов учения ордена посвящена диссертация С. А. Панина «Учение Герметического ордена Золотой Зари как форма западного эзотеризма и религиозной философии» (М.: МГУ, 2015). К учению ордена обращались в своих статьях и монографиях и другие исследователи, в частности, В. В. Винокуров.

Для первичного знакомства с историей и учением телемы можно рекомендовать обзорную статью С. А. Панина «Генезис, эволюция и современное состояние учения телемы» (Религиоведческие исследования. 2011. № 5–6. С. 55–66).

С. А. Панин

Учение Гурджиева

Наиболее интересной оригинальной российской работой, посвященной учению Гурджиева, является книга В. П. Руднева «Гурджиев и современная психология» (М.: Аграф, 2010), посвященная рассмотрению учения Гурджиева как формы психотерапии и его сопоставлению с психоанализом и други-

ми направлениями современной психологии. К личности и учению Гурджиева также неоднократно обращался в своих лекциях А. М. Пятигорский.

Для знакомства с биографией П. Д. Успенского лучше всего обратиться к изданной на русском языке работе *Г. Лахмана* «В поисках П. Д. Успенского. Гений в тени Гурджиева» (М.: Весь, 2011). Отношениям Гурджиева и Успенского посвящена книга *А. Ровнера* «Гурджиев и Успенский» (М.: Старклайт, 2006). Об Успенском как интерпретаторе философии Канта можно прочитать в статье *С. А. Панина* «Философия Канта и идея обновления науки в эзотерической литературе второй половины XIX – начала XX века» (Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 135–151).

ЭЗОТЕРИЗМ ПОСЛЕ ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

Д. Д. Гальцин

Неоязычество

Научное изучение неоязычества на постсоветском пространстве началось во второй половине 1990-х гг.: по итогам секции на III Конгрессе российских энтографов и антропологов в Москве вышла коллективная монография «Неоязычество на просторах Евразии» (М.: Библейско-богословский институт, 2001). Статьи, собранные в монографии, отражают различные аспекты российского, абхазского, белорусского неоязычества 1990-х гг., а также историю латышского движения «Диевтуриба» 1930-х гг. Основными темами для авторов (из них больше всего работ теме неоязычества посвятил В. И. Шнирельман) являются идеология национализма в неоязычестве, «изобретение традиций» неоязыческими интеллектуалами и проблемы альтернативной истории в их среде. В качестве другого примера этого направления исследований можно назвать монографию *В. И. Шнирельмана* «Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России» (М.: Библейско-богословский институт, 2012). В 2000-е гг. появляются работы, основанные на полевом исследовании неоязыческих групп в России, в первую очередь, нужно назвать книгу *О. И. Кавыкина* «“Родноверы” – самоидентификация неоязычников в современной России» (М.: Институт Африки РАН, 2007). С 2014 г. исследовательской лабораторией «НРД в современной России и странах Европы» (<http://nrldlab.ru/>) при Нижегородском государственном педагогическом университете издается альманах «Colloquium herpetaplomeres» (Нижний Новгород: Мининский университет; № 1 – 2014; № 2 – 2015), публикующий статьи исследователей неоязычества из России и стран Европы (Югославия, Украина, Чехия, Армения, Эстония) на русском и английском языках. В материалах этого альманаха представлены как традиционные религиоведческие и историко-литературные подходы к неоязычеству, так и полевые социологические и антропологические исследования неоязыческих групп. Один из редакторов альманаха также является автором двух монографий, посвященных личности и учению российских неоязыческих ли-

дерев 1990–2010-х гг. Доброслава и Велеслава (*Шиженский Р. В.* Философия доброй силы: жизнь и творчество Доброслава (А. А. Добровольского). Пенза: Социосфера, 2012; *Он же.* Почвенник от язычества: мировоззренческие дискурсы волхва Велимира (Н. Н. Сперанского). Нижний Новгород: Поволжье, 2014. Обзорная монография *С. А. Панина* «Современное колдовство: Викка и ее место в духовной культуре XX – XXI века» (М.: Эдитус, 2016) – основательное введение в научное изучение тем, связанных с виккой и языческим ведовством. В монографии проводится описание общих практик и верований, свойственных для разных традиций современного ведовства, а также оценивается положение викки в западных странах в первые 15 лет XXI в.

Ю. В. Крайко

Нью-эйдж

Исследования, посвященные движению нью-эйдж, начинают издаваться в России с 2000-х гг. К настоящему времени количество трудов по данной тематике становится все больше, и нью-эйдж начинает рассматриваться в самых разнообразных аспектах. Так, в монографии *Григорьевой Л. Г.* «Религии “Нового века” и современное государство: социально-философский очерк» (Красноярск, СибГТУ, 2002) основное внимание уделено социально-философским аспектам взаимоотношений религий нью-эйдж и государства в России. Специфику российского нью-эйджа анализирует *Воробьева М. В.* в статье «“Нью-Эйдж” и религиозные исследования. Случай России» (Религиоведение. 2004. № 4. С. 59–64). В статье *Ионина Л. Г.* «Новая магическая эпоха» (Ruthenia. Объединенное Гуманитарное Издательство. Кафедра русской литературы Тартуского университета // [URL]: <http://www.ruthenia.ru/logos/number/47/13.pdf>) тема нью-эйджа затрагивается косвенно – с точки зрения «реставрации» архаического магического мышления в современную эпоху, многочисленных проявлений магического мировоззрения в современной жизни, которые разворачиваются на фоне процессов рационализации и глобализации. Анализируется также проблема соотношения и возможностей сосуществования магии и науки в современном мировоззрении, постоянные корни магического мировоззрения в строении человеческой повседневной жизни. В монографии *Рыжова Ю. В.* «Ignoto Deo: новая религиозность в культуре и искусстве» (М.: Смысл, 2006) новая религиозность типа нью-эйджа рассматривается как социокультурный феномен, возникающий благодаря современной массовой культуре.

Приблизительно с 2008 г. в российской науке появляются исследования, рассматривающие конкретные проявления нью-эйджа и значительно сужающие прежние «общие» подходы к его изучению. Так, в статье *Е. П. Агапова и Л. П. Пендюриной* «Движение “Нью-Эйдж” и трансформация общественного сознания» (Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. 2008. №4. С. 5–8) анализируются взгляды М. Фергюсон – идеолога движения и автора известной книги «Заговор Водолея». Движение нью-эйдж, по мнению авторов, отразило изменения в сознании, ментальности и умонастроении

ях представителей современной западной культуры. Здесь же укажем и статью, посвященную анализу духовной практики ченнелинга, типологии ченнелинга и религиозно-философской картине мира современного нью-эйджа, которая четко проявляется в учении известного современного ченнелера Солары: *Пахомов С. В.* Типология ченнелинга и мистика вознесения к единству в учении Солары // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия: Сборник материалов Второй международной научной конференции. СПб.: РХГА, 2009. С. 103–113. В статье *Ю. В. Крайко* «Феномен ченнелинга как нового оккультного движения» («Психотехники и измененные состояния сознания. Сборник материалов Третьей международной научной конференции»). СПб.: РХГА, 2016 (в печати)) анализируется система ченнелинга как оккультного учения, а также ее элементы, соотносящиеся и взаимодействующие друг с другом и в целом с движением нью-эйдж. Ченнелинг рассматривается как парарелигиозное оккультное движение. Влиянию трансперсональной парадигмы (которая, по сути, есть одно из проявлений идеологии нью-эйджа) на современную педагогику и анализу данной проблемы на примере эзотерического учения о «детях индиго» посвящена статья *Ю. В. Крайко* «“Дети Индиго”: проблемы формирования нового сознания в трансперсональной психологии» («Психотехники и измененные состояния сознания. Сборник материалов Второй международной научной конференции»). СПб.: РХГА, 2015. С. 133–150). О феномене нью-эйджа в культурологическом аспекте, о нью-эйдже как о культурной парадигме современного общества см. исследование *Е. В. Крючковой* «Нью-Эйдж как культурная парадигма современного общества» (Дисс. соиск. уч. степ. канд. филос. н. Астрахань, 2012). В статье *Р. Н. Лункина* «Новые религиозные движения в России: христианство и постхристианство в зеркале новых богов и пророков» («Двадцать лет религиозной свободы в России»). М.: РОССПЭН; Московский Центр Карнеги, 2009. С. 329–394) сделан акцент на то, что движение нью-эйдж в современном мире является своего рода катализатором быстрого возникновения и распространения НРД и оккультных учений. О проблеме взаимодействия индийской философии и западной духовной культуры в контексте движения нью-эйдж см.: *Пендюрина Л. П.* Идеи индийской философской традиции в западной духовной культуре / Дисс. соиск. уч. степ. д-ра филос. н. Ростов н/Д, 2009. Анализ нью-эйджа как квазирелигиозной субкультуры см. в исследовании: *Раевский А. Н.* Движение New Age как квазирелигиозная субкультура современного общества: религиозно-философский анализ / Дисс. соиск. уч. степ. канд. филос. н. Ростов н/Д, 2012.

Сборник «Новые религии в России: двадцать лет спустя» (Материалы Международной научно-практической конференции / Под ред. Е. С. Элбакян. СПб.: Древо жизни, 2013) интересен тем, что исследователи-религиоведы сопоставили российский и зарубежный опыт методологического изучения новых религий. Рассмотрены различные аспекты феномена новых религий в России, критерии отнесения тех или иных религий к НРД, вопросы их типологии и место НРД в современном обществе, в условиях постсоветского социума.

РЕЦЕНЗИИ

Ю. Ф. Родиченков

Рецензия на книгу: Бурмистров К. Ю. «Биологическая каббала» Оскара Гольдберга в контексте эпохи. М.: ИФРАН, 2016.

«Еврей-колдун», «прислужник фашистской эпохи», «знаток Библии высшей пробы», «мыслитель Третьего Рейха», «тайный богослов еврейского гнозиса», «аутсайдер естествознания», «типичный еврейский фашист», «выдающийся и заслуженный исследователь в области мифологии и религиоведения»... Трудно даже представить что столь противоречивые, порой даже вызывающе прямолинейные характеристики были высказаны об одном и том же человеке. Но это так! Этим человеком был философ, антрополог и гебраист Оскар Гольдберг (1855–1952), личность неординарная, противоречивая и как-то не вписывающаяся в стереотипы ни рационального философа, ни мудреца-каббалиста, ни иудея-фундаменталиста, ни антисемита, ни демократа-либерала, ни убежденного нациста.



Судьбе и трудам этого выдающегося и уникального мыслителя посвящена новая книга К. Ю. Бурмистрова, старшего научного сотрудника Института философии РАН. Этот автор хорошо известен интересующемуся соответствующей проблематикой читателю по своим статьям и переводам, а также книгам «*„Ибо Он как огонь плавильщика“: каббала и алхимия*»¹ и «*Еврейская философия и каббала. История, проблемы, влияния*»².

Оскар Гольдберг родился в религиозной еврейской семье в Берлине. После учебы в престижной гимназии он поступил в Берлинскую раввинскую семинарию и успешно окончил ее в 1908 г. Затем он учился в Берлинском и Мюнхенском университетах, а в 1915 г. защитил диссертацию, посвященную паранормальным психическим переживаниям в религиозных культах Азии. В 1922 г. он получил степень доктора антропологии в университете Эрлангена.

Есть немало сведений о путешествии О. Гольдберга на Восток – в Индию, Бутан и Непал, где он искал сведения об экзотических ритуалах поклонения предкам, а также способах установления связей с умершими. Однако сведения эти весьма противоречивы и во многом достижения О. Гольдберга в изучении мистических традиций, вероятнее всего, преувеличены.

© Ю. Ф. Родиченков

¹ Бурмистров К. Ю. «Ибо Он как огонь плавильщика»: каббала и алхимия. М.: ИФРАН, 2009.

² Бурмистров К. Ю. Еврейская философия и каббала. История, проблемы, влияния. М.: ИФРАН, 2013.

По инициативе О. Гольдберга были созданы Общество по изучению подсознательных лингвистико-числовых процессов и Общество социологии и этнопсихологии Востока, последнее – в сотрудничестве с выдающимся философом Мартином Бубером (1878–1965). О. Гольдберг был признанным лидером объединения, получившего незамысловатое название «Философская группа». В нее входили люди, имена которых были широко известны в среде еврейской и немецкой интеллигенции, такие как известный философ и теоретик культуры Вальтер Беньямин (1892–1940), исследователь каббалы, историк религии и мистики Гершом Шолем (1892–1940), историк-марксист Артур Розенберг (1889–1943), философ-позитивист Ганс Райхенбах (1891–1953) и другие писатели и мыслители того времени.

Вообще, современники отмечают поразительное, в чем-то таинственно-гипнотическое, влияние Оскара Гольдберга на людей. Поэтому неудивительно, что его личность оказала влияние на многих представителей творческой интеллигенции. Среди знакомых О. Гольдберга, которых у него было немало, можно выделить таких примечательных людей, как писатель Альфред Деббин (1878–1957), знаменитый поэт, прозаик и драматург Бертольд Брехт (1898–1956), австрийский писатель Роберт Музиль (1880–1942), прославленный немецкий писатель Томас Манн (1875–1955). От знакомства с Гольдбергом был в восторге известный литератор и германист Фридрих Гундольф (1880–1931), автор книг о Гете, Цезаре, Шекспире и Парацельсе. Взаимоотношения Т. Манна и О. Гольдберга заслуживают отдельного повествования. Известный писатель высказывал о Гольдберге весьма противоречивые мнения и, в частности, неоднократно отмечал близость Гольдберга к идеям национал-социализма. Мало того, в романе «Доктор Фаустус» Т. Манн вывел его в образе крайне отрицательного персонажа – доктора Хаима Брейзахера, «еврейского фашиста», безобразного и внешне, и внутренне. К. Бурмистров пишет в своей книге: «Брейзахер играет роль “противного” еврея, и его ненависть к либерализму, как и его призыв “Назад к культу!”, явно отсылают к националистическому мифу»¹. Однако, когда по понятным причинам Оскару Гольдбергу нужно было срочно покинуть Германию, эмигрировать в США ему помог именно Томас Манн (с помощью Альберта Эйнштейна).

Подробно излагать воззрения Оскара Гольдберга в короткой рецензии – неблагодарное занятие. Остановимся лишь на некоторых его идеях. Задуманная как грандиозный проект главная книга Оскара Гольдберга «Реальность евреев», несмотря на то, что вышел только ее первый том, привлекла пристальное внимание современников. Мнения высказывались самые противоречивые – от утверждения, что эта книга является «классическим трудом по еврейскому сатанизму» (Гершом Шолем в письме к философу Эрнсту Симону (1899–1988), до мнения, сводящегося к тому, что «Реальность евреев» представляет «оригинальную и продуктивную “третью позицию” в отноше-

¹ Бурмистров К. Ю. «Биологическая каббала» Оскара Гольдберга в контексте эпохи. С. 102.

нии Писания, отличную от теологической и критической» (Шалом Бен-Хорин)¹.

Выстраивая космологические отношения «конечного» и бесконечного», Оскар Гольдберг выражает специфическое понимание «мира» и «реальности», применительно к понятию «народ», а оно представляет собой «центральное понятие всей системы, которую выстраивает и объясняет Гольдберг в своей книге»². Большую роль в построениях философа играет биологический аспект. Народы, в частности, обладают одним или несколькими «биологическими центрами», которые, по сути, – боги отдельных народов. Вообще, по мнению О. Гольдберга, биология является своеобразной метафизикой – «трансэмпирической» наукой. «По его убеждению, – отмечает К. Бурмистров, – руководящим фактором во вселенной является “жизненный принцип”, именно он связывает дух и царство материи. Биология, в его понимании, – это наука, изучающая и обобщающая прежде всего функционирование “источников жизни”, или “биологических центров” народов, тождественных богам народов мифологического времени. Поэтому, хотя биология и занимается, в том числе, изучением живых организмов в нашем мире, основные ее принципы относятся к иной, высшей реальности»³.

Понятно, что в книге О. Гольдберга центральной и наиболее значительной темой является еврейский народ, этапы существования которого он подразделяет на два главных периода – «до Авраама» и «после него». По сути, после Авраама этот народ следует уже называть «израильтянами», для которых характерны разрыв с центром происхождения и стремление к тому, чтобы вновь обрести его, т. е. стремление к «избранному Богу». Значительную роль в философствовании Гольдберга играет каббала, которая, как он утверждает, старше Торы, так как, по его мнению, каббала – древнее учение, присущее евреям, как расе, Тора же представляет собой метафизику «еврейского народа». Первенство традиции объясняется тем, что раса древнее народа.

По представлениям О. Гольдберга, в наши дни, далекие от мифологических времен, когда нарушена связь с метафизическим миром, вместо подлинной, национальной религии распространяется универсальная религия, ярчайшим примером которой является христианство. В одной из своих работ он писал: «Христианство – это иллюзия о том, что существует универсальная идея древнего еврейства, которую можно приспособить для любого народа»⁴.

В философии Оскара Гольдберга можно найти немало идей, которые могли бы послужить почвой для размышлений по самым разным вопросам, небезынтересны его мысли о мифе и культе, технике и культуре, науке и философии, истории и государстве. Можно восторгаться его мыслями, можно протестовать против таких подходов, можно, по примеру современников, клеить ярлыки на любой вкус, но то, что идеи О. Гольдберга – это вовсе не

¹ Там же. С. 23.

² Там же. С. 27.

³ Там же. С. 28.

⁴ Там же. С. 54.

вялые, страдающие от отсутствия оригинальности рассуждения некоего привычно скучающего философа, сомнений не вызывает. Не вызывает сомнений и то, что новая интересная и содержательная работа К. Ю. Бурмистрова привлечет внимание тех, кого волнуют обсуждаемые вопросы, тем более, что позиция автора отличается непредвзятостью и объективностью. Хотелось бы привести слова самого исследователя. В заключении к своей книге К. Ю. Бурмистров пишет: «Уникальность идей Гольдберга заключается, вероятно, в том, что он сумел соединить практически несоединимое: строго ортодоксальные иудейские взгляды с идеями европейского модернизма, еврейский мессианиззм с политическим анархизмом. Вполне очевидно также, что он продолжает долгую, восходящую к еврейским пророкам традицию существовавшей в самом еврейском народе “внутренней критики” – критики яростной, часто жестокой, по сравнению с которой нееврейская юдофобия подчас выглядела весьма скромно»¹.

¹ Там же. С. 123.

Рецензия на книгу: Пикалов Д. В. Миф и ритуал неолита. Ставрополь: Изд-во Северо-Кавказского федерального университета, 2015.

Новая монография известного на Северном Кавказе и за его пределами исследователя религиозных традиций Евразии Дмитрия Владимировича Пикалова посвящена анализу фундаментальных основ сакральных представлений человечества, в равной степени свойственных как различным религиям, так и всевозможным изводам эзотерики. Такая универсальность затронутых автором проблем объясняется тем, что рассматриваемые в книге сакральные концепты формировались в эпоху неолита, когда духовность человечества еще не претерпела разделения на «официальные» конфессии и «отреченное знание» о сверхъестественном.



Предыдущая монография автора (*Пикалов Д. В. Скифо-сарматская космогония. Ставрополь: Сервисшкола, 2003*) и целый ряд сопутствующих ей статей были посвящены религиозной картине мира ираноязычных народов, населявших в древности территорию Предкавказья. По всей видимости, выявленные на этом этапе проблемы и парадоксы их религиозного сознания поставили больше вопросов, чем дали ответов, и заставили в поисках оных углубиться еще дальше в историю – вплоть до неолита. Там исследователь и нашел, как ему представляется, истоки тех религиозных воззрений, которые стали фундаментом духовной идентичности для всего последующего человечества.

В центре настоящего исследования лежит неолитическая революция, которая, как известно, сопровождалась переходом от охоты и собирательства к оседлому земледелию. Автор рассматривает этот драматический переход сквозь призму библейской легенды о Каине и Авеле, а также других мифов разных народов о конфликте между кочевниками и пахарями, пастухами и земледельцами. Эта концепция подкрепляется многочисленными данными археологии и выводами антропологов.

Главное, на чем настаивает автор, – это очевидная нелогичность и утилитарная неоправданность перехода некоторой части первобытного человечества к земледелию. Действительно убедительным выглядит аргумент о том, что при низкой урожайности подвергшихся одомашниванию дикорастущих злаковых и отсутствии развитой технологии агрокультуры первые поколения земледельцев фактически обрекали себя на полуголодное существование и сильно проигрывали по всем жизненно важным показателям своим соседям, в рационе которых по-прежнему преобладали продукты охоты. Что

же заставляло их идти на такие жертвы ради весьма отдаленного и эфемерного прогресса?

Отвечая на этот вопрос, автор предлагает ряд весьма экстравагантных теорий, объясняющих революционный скачок неолита особыми свойствами злаков. И речь идет даже не о сакрализации этого семейства растений во всех древних культурах (хотя и о ней тоже), а о паразитирующей на некоторых злаковых спорынье – особых галлюциногенных грибах, передозировка которых фатальна для человека. Однако в небольшой концентрации при приеме в пищу они способны вызывать измененные состояния сознания, яркие видения и иные симптомы наркотического опьянения.

Известно, что изучение спорыньи в XX в. позволило исследователям синтезировать ЛСД – один из сильнейших галлюциногенов. Кроме того, отравлением спорыньей, которая чаще всего паразитирует на ржи и неизбежно попадала в старину в состав ржаного хлеба, некоторые ученые объясняют многие религиозные катаклизмы Средневековья, которые принято именовать «массовыми психозами» или «повальным помешательством», – от жестокой охоты на ведьм до «крестового похода» детей.

Именно это свойство злаковых, которые, благодаря растущей на них спорынье, иногда вызывают галлюцинации и погружают отравившихся ею в наркотический дурман, по мнению автора монографии, и обратило внимание первобытных людей на эти виды растений и заставило культивировать их на постоянной основе. В погоне за измененными состояниями сознания первые в истории земледельцы преобразовали не только свой рацион питания, но и религиозную картину мира, которая под влиянием галлюциногенов стала куда разнообразнее и богаче, предопределив неолитический революционный скачок практически во всех сферах жизни древнейшего человечества. В частности, автор разделяет гипотезу о психоделическом происхождении наскальной живописи, которая якобы отражает причудливые видения шаманов, вызванные наркотическим трансом.

Общины первобытных земледельцев, по мнению Д. В. Пикалова, обособлялись от остальных именно по религиозным мотивам, в силу неразрешимого конфликта старого и нового мировоззрений. Автор называет эти общины «сектантами каменного века» и сравнивает их с палестинскими ессеями, которые также отделяли себя от современного им общества на основе принципиального отличия своих мировоззренческих установок.

Сформулировав, таким образом, основную гипотезу, исследователь выделяет ряд первобытных религиозных идей, облакавшихся в форму мифов, и некоторые религиозные практики, нашедшие отражение в древнейших ритуалах, которые могли возникнуть под влиянием неолитических экспериментов со спорыньей и другими растительными алкалоидами. Определив некоторые из этих архаичных сакральных идей и ритуальных практик, автор прослеживает их возрождение в религиозных традициях последующих эпох – от Элевсинских мистерий до христианства, – показывая их жизнестойкость и подтверждая тем самым коренное значение этих идей и ритуалов для религии вообще. Наиболее приближенным к оригиналу рудиментом неолитического

религиозного сознания автор считает шаманизм, уделяя в своей работе значительное внимание достижению шаманами измененных состояний сознания при помощи галлюциногенных грибов и других природных алкалоидов.

Безусловно, многие гипотезы, приводимые и развиваемые автором в его монографии, весьма спорны и даже экстравагантны. Однако они вполне обоснованы и логичны, и не вступают в противоречие даже с самыми консервативными традициями отечественного религиоведения. Советские ученые, например, объясняли широкое распространение оккультизма в западных странах засильем там наркомании, которая якобы подстегивает распространение маргинальной религиозности. Однако влияние данного фактора в древности на формирование религии как таковой у нас практически не исследовалось.

Конечно, сведение всей сложности эволюционных процессов в религиозном сознании древнего человека к простому употреблению галлюциногенов и фиксации вызываемых ими видений выглядит большим упрощением. И, тем не менее, собранный в работе материал и сделанные в ней выводы представляются весьма значимыми именно потому, что обращают внимание ученых на ту область генезиса религиозных представлений, которая обычно остается вне их поля зрения, и на те факторы стимулирования религиозного сознания, значение которых недооценивается по сей день. Монография открывает простор для серьезной дискуссии на эти темы, и, по крайней мере, в этом отношении ее научная ценность не подлежит сомнению. Отрадно, что автор сделал эту свою работу доступной в сети Интернет (<http://religjourn.ru/knigi/post-265/>), где с ней теперь могут ознакомиться все желающие.

SUMMARIES

Dmitry D. Galtsin. Wouter J. Hanegraaff and Paganism.

Professor Wouter Jacobus Hanegraaff (b. 1961) is one of the founding figures of Western Esotericism studies in Europe. Hanegraaff looks at Western Esotericism as an area of cultural phenomena othered by Christian Orthodoxy and rationalism in early modernity, as “superstition” or “heresy”. An important role in this “othering” was played by the notion of “pagan”, as another marker which allowed to discard cultural material into the realm of the esoteric. I study three of Hanegraaff’s texts in order to see how the significance of “pagan” in his mapping of Western Esotericism increased in the last two decades.

Sergey O. Zotov. Some approaches to the interpretation of the numerical superstitions.

The study focuses on the scientific analysis of popular superstitions connected with numerals. A lot of people usually avoid the number 4, 13, 666, and the author assumes, that this fear could be interpreted as culturally-based phobia of infraction of the paradigm's entirety.

Anastasia A. Novikova. Necromancy in the works of Eliphas Levi.

Unfortunately, there are very little works and researches on necromancy in our time, even though its practices are included in a big amount of religious and esoteric movements, systems and directions. The main goal of this article is not only to make familiar the reader with the view of the famous occultist and the author of the many works and articles on magical theme Eliphas Levi on this direction, but also to attract attention of the researchers to this direction. The main focus of this work, as it follows from the title, will be the description of necromancy within the system created by Eliphas Levi. We will look at justification by author of the possibility of contact with the dead, how it is done and with whom (what) it is done. This article will be mainly based on the following works of Eliphas Levi: “Dogme et Rituel de la Haute Magie”, “Transcendental Magic: Its doctrine and Ritual”, “The History of Magic”, “The key of the Mysteries”. Eliphas Levi is consistent and his attitude towards the issue in question in his other articles and essays is unchangeable.

Abdüllatif Tüzer. Mysticism: Reality or Delusion?

Throughout the history, mystical experience has exerted a great influence on religion, philosophy, arts, etc. Though the mystical is of vital importance for human being, it is highly problematical, from philosophical point of view, especially in its objectivity and cognitivity. This article deals with the issue of objectivity and cognitivity of mystical experience by discussing the most challenging claims and views. Among them are the phenomenological similarity between mystical and psychedelic experiences, contextualist challenging, epistemic value of intuition and the argument of unanimity, analogy between sense experience and mystical experience and so forth.

René Guénon. Theosophy: History of a Pseudo-Religion. Chapters XIV–XX (part IV, continuance) (in Russian) / Tr. from French by Andrey A. Ignatiev.

«Theosophy: History of a Pseudo-Religion» became one of the first large works by French Traditionalist René Guénon (1886–1951). In this work Guénon gives a detailed account of the lives of Theosophical Society leaders and stages of the Society's development and the basic postulates of teachings preached by the theosophists. Guénon shows that Blavatsky's and her followers' claims of an «ancient» and «eastern» character of their doctrine are baseless. On closer examination Theosophy appears to be only a whimsical mixture of diverse elements based on the particularly modern idea of evolution, which is alien not only to the East but also to the traditional West. Guénon gives a convincing demonstration that the myth of the «great Teachers» (mahatmas, created by Blavatsky) is a result of transferring Rosicrucian and Freemasonic beliefs in high-level Initiates onto an Indian foundation. Guénon also touches upon other interesting topics, including the relations of the theosophists with the Rosicrucians, the spirits, the Freemasons, and the Protestant sects as well as the political role of the Theosophical Society. Guénon believes that the impact of Theosophy to be purely negative, as it misrepresents Eastern traditions to Western people (the most obvious result being «to unbalance a good number of feeble-minded people») and discredits Western intellectualism to Eastern people. This issue includes the fourth part of the translation of the Guénon's work (chs. XIV–XX); the continuation follows in the next issues.

Bibliography of Studies of Western Esotericism in Russian / Ed. by Stanislav A. Panin, Alexander L. Rychkov.

Bibliography of studies related to Western Esotericism that had been published in Russian emerged as a side project during a preparation of Russian edition of Wouter Hanegraaff's «Western Esotericism: a Guide for the Perplexed». This bibliography is inherited a structure of topics created by professor Hanegraaff for his book and was intended to be a supplement for its Russian edition. This ongoing project is prepared in collaboration with an editor of Russian edition of «Western Esotericism» Alexander Rychkov. Publications, listed in the current issue, cover the following topics: initiatic societies, the modernist occult and esotericism after World War II.

Yuri F. Rodichenkov. Book review: Oskar Goldberg and his “Biological Kabbalah” in a historical context, by K. Yu. Burmisrov. Moscow: RAS Institute of Philosophy, 2016 (in Russian).

This book explores the views and ideas of the anthropologist and orientalist Oskar Goldberg (1885–1953). The book discusses the basic concepts of that particular worldview that Goldberg developed through his whole life and expressed in his books and articles. A separate chapter is devoted to Goldberg's explanation of Kabbalah. The ideas of O. Goldberg were paradoxical, obscure and often rather unpleasant, they often caused confusion and aggressive opposition. His views were

unique and became the subject of fierce debate. In the philosophy of Oscar Goldberg, you can find a lot of ideas that could serve as a basis for reflection on various issues, his thoughts about myth and cult, art and culture, science and history may be of interest to the readers.

Roman V. Nutrikhin. Book review: *Myth and Ritual of the Neolith*, by D. V. Pikalov – Stavropol: Publishing house of the North Caucasian Federal University, 2015 (in Russian).

In the review the monograph of Dmitry Pikalov, which regard the specific religious phenomena of Neolithic revolution is considered. The author investigates Neolithic revolution as transition from collecting to agriculture, states rapid development of religious consciousness and mythological ideas during this period. He sees the reason of it in familiarizing of primitive mankind with the use of drugs in the form of the ergot parasitizing on some cereals. The author acts as the supporter of theories of a psychedelic origin of religion. He considers Neolithic revolution time of origin of Shamanism with its ecstatic practices and pays considerable attention to entry of shamans into the altered states of consciousness by means of the use of natural alkaloids.

АВТОРЫ И ПЕРЕВОДЧИКИ

1. *Гальцин Дмитрий Дмитриевич* (Санкт-Петербург) – кандидат исторических наук, научный сотрудник Библиотеки Российской академии наук (БАН). Исследователь магии, неоязычества, викки. Член АИЭМ. E-mail: dmitrygaltsin@gmail.com.

Dmitry D. Galtsin (Saint Petersburg) – PhD, Researcher at the Library of Russian Academy of Science. Studies in Magic, Modern Paganism, Wicca. ASEM member.

2. *Зотов Сергей Олегович* (Москва) – аспирант РГГУ, член Платоновского общества, сотрудник Лаборатории исторической, социальной и культурной антропологии (ЛИСКА), член Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма (АИЭМ). Сотрудник Платоновского центра РГГУ, Русской антропологической школы РГГУ. Сфера научных интересов: культурная антропология, западный эзотеризм, история алхимии.

Sergey O. Zotov (Moscow) – RSUH postgraduate, member of Plato's philosophical society. Volunteer researcher in Laboratory of social, historical and cultural anthropology (LSHCA). ASEM member. Research interests: cultural anthropology, western esotericism, history of alchemy.

3. *Игнатьев Андрей Александрович* (Калининград) – независимый исследователь, специалист в области изучения индуистского тантризма, теософии, движения Рерихов, традиционализма. Член АИЭМ. E-mail: ali-kgd@mail.ru.

Andrey A. Ignatiev (Kaliningrad) – Independent researcher. Studies in Hindu Tantrism, Teosophy, Roerich Movement, Traditionalism. ASEM member.

4. *Крайко Юлия Владимировна* (Балашиха) – кандидат филологических наук, редактор издательства «Академический проект». Исследователь нетрадиционных религий и духовных практик нью-эйджа, современных оккультных учений, мифологии и фольклора. Член АИЭМ. E-mail: yuliya.kraiko@gmail.com, celeno@mail.ru.

Yuliya V. Kraiko (Moscow region, Balashikha) – PhD in Philology, editor in the publishing house «Academic Project». Studies in unconventional religions and spiritual practices of the New Age, modern occult teachings, mythology and folklore. ASEM member.

5. *Кузьмишин Евгений Леонидович* (Москва) – кандидат исторических наук, кандидат филологических наук, независимый исследователь, специалист в области изучения масонства. Член Совета АИЭМ. E-mail: mefuselah@mail.ru.

Evgeny L. Kuzmishin (Moscow) – PhD, Independent Researcher. Studies in Freemasonry. ASEM Board member.

6. *Новикова Анастасия Александровна* (Московская обл.) – магистр религиоведения направления «Мистико-эзотерические традиции» Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург). Член АИЭМ. E-mail: 381838@rambler.ru.

Anastasia A. Novikova (Moscow region) – Magister of Religious Studies (specialisation «Mystical and Esoteric Traditions»), Russian Christian Academy for Humanities (Saint Petersburg). ASEM member.

7. *Нутрихин Роман Владимирович* (Ставрополь) – кандидат юридических наук, доцент кафедры экологического, земельного и трудового права Северо-Кавказского федерального университета, исследователь эзотерических традиций, член АИЭМ. E-mail: nut-roman@yandex.ru.

Roman V. Nutrikhin (Stavropol) – PhD of Law, Associate Professor of Department of Ecological, Land and Labor Law of the North Caucasian Federal University, the researcher of esoteric traditions. ASEM member. E-mail: nut-roman@yandex.ru.

8. *Панин Станислав Александрович* (Москва) – кандидат философских наук, доцент кафедры философии РХТУ им. Д. И. Менделеева. Исследователь истории оккультизма. Член Совета АИЭМ. E-mail: stanislav_panin@gmx.com.

Stanislav A. Panin (Moscow) – PhD, Associate Professor, D. Mendeleev University of Chemical Technology of Russia. Scholar of modern occult movements. ASEM Board member. E-mail: stanislav_panin@gmx.com.

9. *Рычков Александр Леонидович* (Москва) – старший научный сотрудник Библиотеки иностранной литературы им. М. И. Рудомино. Исследователь гнозиса. Член АИЭМ, Платоновского философского общества и ESSWE. E-mail: vp102243@list.ru.

Alexander L. Rychkov (Moscow) – senior researcher, All-Russia State Library for Foreign Literature named after M.I. Rudomino. Studies in Gnosis. ASEM, Plato's Philosophical Society and ESSWE member. E-mail: vp102243@list.ru.

10. *Родиченков Юрий Федорович* (Вязьма) – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Вяземского филиала Московского государственного университета технологии и управления, исследователь алхимии. Член Совета АИЭМ. E-mail: ra3lr@yandex.ru.

Yuri F. Rodichenkov (Vyazma, Smolensk Region) – PhD, Associate Professor at Department of Humanities and Social-Economical Sciences, Moscow State University of Technologies and Management, Vyazma Branch. Studies in Alchemy. ASEM Board member.

11. *Фиалко Матвей Михайлович* (Санкт-Петербург) – кандидат философских наук, преподаватель Русской христианской гуманитарной академии. Исследователь европейского эзотеризма. E-mail: mathew@list.ru.

Matvey M. Fialko (Saint Petersburg) – PhD, Lecturer at Russian Christian Academy for Humanities. Studies in Western Esotericism.

12. *Abdüllatif Tüzer* (Sivas, Turkey) – Associate Professor at Cumhuriyet University, Faculty of Letters, Department of Philosophy. E-mail: atuzer@hotmail.com.

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, научный и ответственный редактор выпуска – С. А. Панин.

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

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.

INFORMATION

The Editorial board of on-line 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». 2016, Issue 6.

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

Editor of the Issue: Stanislav A. Panin.

The Editorial Board: Yuri L. Khalturin, Birgit Menzel, Stanislav A. Panin (Secretary), Yuri F. Rodichenkov, Julia A. Shabanova, Yuri Yu. Zavorodniy.

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 ARTICLES

<i>Galtsin D. D.</i> Wouter J. Hanegraaff and Paganism	3
<i>Sergey O. Zotov.</i> Some approaches to the interpretation of the numerical superstitions	16
<i>Anastasia A. Novikova.</i> Necromancy in the works of Eliphas Levi	26
<i>Tüzer A.</i> Mysticism: Reality or Delusion?	46

PRIMARY SOURCES

<i>René Guénon.</i> Theosophy: History of a Pseudo-Religion. Chapters XIV–XX (part IV, continuance) (in Russian) / Tr. from French by Andrey A. Ignatiev	62
--	----

BIBLIOGRAPHY AND BOOK REVIEWS

Bibliography of Studies of Western Esotericism in Russian.....	102
<i>Yuri F. Rodichenkov.</i> Book review: <i>Oskar Goldberg and his “Biological Kabbalah” in a historical context</i> , by K. Yu. Burmisrov. Moscow: RAS Institute of Philosophy, 2016 (in Russian)	113
<i>Roman V. Nutrikhin.</i> Book review: <i>Myth and Ritual of the Neolith</i> , by D. V. Pikalov – Stavropol: Publishing house of the North Caucasian Federal University, 2015 (in Russian)	117
Summaries (in English)	120
Authors and translators of the Issue	123
Information (in English)	127

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

Свидетельство ЭЛ № ФС 77 – 58956 от 11.08.2014.

Дата выпуска: 31.08.2016.

Объем: 129 с. / 8,87 авт. л.

ISSN 2225-6954

© АSEM, «Aliter», 2016 (6)

