

Научно-теоретический журнал

ALITER

№ 8

2017

Главный редактор
С. В. Пахомов

Выпускающий редактор
Ю. Ю. Завгородний

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>Kleinhempel U.</i> Rilke's Translation of "The Slovo o Polku Igoryeva" ("The Song of Igor's Campaign") in the Context of His Spiritual and Poetological Development	3
<i>Крайко Ю. В.</i> Критика идеологии нью-эйджа в труде иеромонаха Серафима Роуза «Православие и религия будущего»	33
<i>Родиченков Ю. Ф.</i> Трансмутация мексиканских долларов: <i>chrysopoeia americana</i>	51
<i>Ярош О. А.</i> К вопросу о типологии и периодизации западного суфизма	68

ПЕРВОИСТОЧНИКИ

<i>Рене Генон.</i> Теософизм: история одной псевдорелигии / Пер. с франц. А. А. Игнатъева (окончание). Гл. XXVI–XXX	79
---	----

РЕЦЕНЗИИ

<i>Зеленцов Д. Б.</i> Рецензия на книгу: <i>Эндрю Ньюберг, Марк Роберт Уолдман.</i> Наш мозг и просветление. Нейробиология самопознания и совершенства / Пер. с англ. В. А. Измайлова. М.: Эксмо, 2017	120
Summaries (in English)	125
Авторы и переводчики / Authors and interpreters	128
Информация	129
Information (in English)	130
Contents (in English)	131

ИССЛЕДОВАНИЯ

U. Kleinhempel

RILKE’S TRANSLATION OF “THE SLOVO O POLKU IGORYEVA” (“THE SONG OF IGOR’S CAMPAIGN”) IN THE CONTEXT OF HIS SPIRITUAL AND POETOLOGICAL DEVELOPMENT¹

Rainer Maria Rilke (1875–1926) translated “The Slovo o Polku Igoryeva” (“The Song of Igor’s Campaign”), a 12th century Russian epic poem, which is rich in metaphors and motifs of Slavic Paganism, as part of his spiritual and aesthetic quest. “The Song of Igor” covers events in Southern Russia and present Eastern Ukraine in the years 1185–1187. The epic was probably composed shortly after that.



Figure 1. *Viktor Vasnetsov*. After the battle of Igor Svyatoslavich with the Polovttsy (Illustration of a scene of “The Song of Igor’s Campaign”, 1880, Tretyakov Gallery, Moscow)

© Ullrich Kleinhempel

¹ This paper is the extended version of the paper “The Song of Igor’s Campaign” (“The Slovo o Polku Igorevye”) – as a document of dvoeverie and its translation by Rainer Maria Rilke in the context of his religious quest” delivered at the 5th ESSWE Conference on “Western Esotericism and the East” organised by the European Society for the Study of Western Esotericism in cooperation with: the Latvian Society for the Study of Religions, the Faculty of Humanities, University of Latvia, the Institute of Humanities and Social Sciences, Daugavpils University, 16–18 April, 2015. Venue: the University of Latvia in Riga, see: <http://www.esswe.org/Conference-2015>.

Introduction: the mediaeval Russian “Song of Igor’s Campaign” as a document of Pagan – Christian dual consciousness

The image of the battle of Prince Igor with the Polovtsians – as depicted on this painting by Victor Vasnetsov in 1880, and soon exhibited in the Tretyakov Gallery in Moscow, was well known to Rainer Maria Rilke. He viewed it repeatedly and wrote about it. It depicts a scene from an iconic piece of Russian literature, the 12th century mediaeval epic poem, “The Song of Igor’s Campaign” (“Слово о плъку Игоревѣ, Игоря сына Святъславля, внука Ольгова”), which R. M. Rilke translated in 1904¹ and which was first published in 1949².

The epic song describes the ill-fated military campaign of Igor, “son” of Svyatoslav (942–972, “grandson” of Olga (890–962)), against the Polovtsians, a pagan Turkish tribe in what is today chiefly the Eastern Ukraine. The anonymous author, probably a clergyman of Igor’s entourage, framed, what is substantially a plaint about the foolhardiness and selfishness of the nobility of the Rus, in the guise of a praise song. He contrasts their present divisions with the unity of the Rus under Igor’s ancestor, Svyatoslav I of Kiev who had made the Kievan Rus the largest European state of his time.

Another tension characterises the Song. Overtly a praise of the Christian knights in their battle against the Pagan Turks (V. 217–218), the Slavic Pagan metaphors and figures of thought and argument prevail in the epic: Igor and his brother Vsevolod are called descendants of “Dazhbog” (V. 64, 76), a Slavic God – the epithet “the Giving God” refers to a solar deity or “Sun-God”. A similar phenomenon existed at the time in England and Scandinavia, where noble families would claim descent from pre-Christian pagan gods, who were – possibly – reinterpreted as culture heroes³. Possibly all the nobility of the Kievan Rus are included in this descent⁴. The sun appears in “The Song of Igor’s Campaign” as acting as a deity, sending omens of nature, such as an eclipse to warn of an ill-fated campaign (V. 9, 27), – which the hero ignores, even as the sun appears fourfold (V. 44). In the description of an omen, earlier in history, even the opposite aspect to the solar deity, the moon – related to the sun in myth as complementary aspect or as spouse – appears in double shape in an omen, an allusion obviously understood, even without naming the deity (V. 103). The sun apparently also figures as representation of Dazhbog: at the end of the song, when Prince Igor has fled captivity and returned safely to Russian land, the divine sun shines again (V. 211), after having eclipsed itself in so many omens before (V. 27, 43–44). So we may assume that the numinous aspect was still well in the mind of the author.

¹ *Rothe H.* Was ist “altrussische Literatur”? Wiesbaden: Westdeutscher, 2000. S. 10.

² *Rilke R. M.* Das Igor-Lied. Eine Heldendichtung. Der altrussische Text mit der Übertragung von Rainer Maria Rilke und der neurrussischen Prosafassung von D. S. Lichatschow, Leipzig: Insel, 1960.

³ *North R.* Heathen Gods in Old English Literature. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. P. 171.

⁴ *Rilke R. M.* Das Igor-Lied. Eine Heldendichtung (V. 76).

Other gods of the Slavic Pagan pantheon are mentioned as well: Hors, a solar god to (V. 159). Veles, the underworld god of magic, music, cattle and, as the ancestor of the seer-poet (V. 17), Boyan, whom the author refers to as model even though he wishes to distance himself somewhat from him (V. 3–5, 14–18, 162–163, 209–210). Yet he quotes him and his poetics (V. 15–18, 209–210).

The god Stribog is presented as commander of winds, but also as the sender of arrows against prince Igor (V. 48) who does not heed the warnings shown to him in many omens by the Pagan gods (V. 27–29).

A “Daeva” as a lesser divine being is mentioned in the Song as crying out warnings from a tree.

And a dragon forces lands into his power by its cry (V. 29, 108). As an underworld being the dragon belongs to the realm of Veles. A link may be recognised in the analogy to the power of the of the seer Boyan, descendent of Veles, to sing events into the course he foresees, or even desires (V. 3–4), – a power which the author of “The Song of Igor’s Campaign” disputes only half-heartedly (V. 5), since he follows his model even in the “negativity” of a campaign which does not rely on the harmonious concord of the forces of the gods, of nature and the actions of the heroes, which still remains the ideal of this author.

The motif of shape-changing faculty of an earlier ruler, Vseslav, of whom it is said that he became a wolf by night, crossing the path of the sun-God Hors to outrun him (V. 159). The seer Boyan is also attributed with the power of “shape changing” as by entering the realm of his tale and events in imagination and in the guise of “spiritual animals” (V. 3).

Prince Igor and his Polovtsian companion, Ovlur, are described as changing shape into the form of animals, as weasel, as duck, as wolf or as falcon – significantly after undressing and continuing their flight naked (V. 189) by night, as if entering a re-naturalised state – a motif known from Norse mythology in the “berserkergang”, the rite of ritually becoming a bear or a “wolf-man”. (The power of changing into animal shape was also attributed to Odin.) It is likewise attributed to those endowed with magic powers – the “shamans” – as in this epic to the “seer” and poet Boyan¹. In Yaroslavna’s plaint the wind is addressed as a living being (V. 173), likewise the Dnepr as “lord” (V. 178), and likewise the sun. The river Dnepr speaks himself in answer to Prince Igor (V. 192). The night too appears as an agent, acting with omens (V. 28). Trees and the grass act with compassion – and this is not meant as a metaphor (V. 74). Similarly, the animals react to the course of events and sometimes act as performer of the divine omens (V. 28, 201–202). The “earth” arises, in the face of tragedy and raises elements with it (V. 49). The “Russian land” withdraws “over the hills” repeatedly in the face of misfortune, as an animate being (V. 32, 47).

It is astonishing how intact the web of a deeply Slavic Pagan world view manifests itself in this epic song, even though it is overtly dedicated to the victory of Christian Russian princes of their Pagan Turkish foes. There is a thin layer of Christian theology, discernible in a few verses, as possibly in the metaphor of the

¹ *Rilke R. M. Das Igor-Lied. Eine Heldendichtung.*

“blood-wine” (V. 72) in the reference to God’s judgement (V. 163) – a literal quote from Boyan – in the description of the ringing of bells for matins in Polozk for the hero (V. 160), or in the mentioning of a pilgrimage to an icon of the Mother of God (V. 213). However, these references do not interfere with the rather consistent pagan logic of the epic. There is no divine intervention in terms of Christian theology here, nor does Christian prayer have a role. The course of events is derived solely from the interaction between Prince Igor culpable of hubris and the divine pagan powers he ignores as they send him warnings after warnings through natural phenomena. His defeat at the hands of the pagan Polovtsians and the death of so many of his troops is the inevitable result. His failure and his narrow escape are attributed to actions of in the field of the interplay between the realms of the social (friendship, loyalty, cunning), the divine and the divinely imbued realm of nature. It would be an anachronism to speak of “nature spirituality” here, but the links between the Slavic Pagan gods and the elements of nature are essential to the spiritual world view presented in “The Song of Igor’s Campaign”. Both of the latter are interrelated in terms of Slavic Pagan world view. Interestingly, the author extends this to the realm of history and the military, political sphere. The defeat of Igor is not only a result of inferior military power, capability and judgement, but also attributed to his failure of spiritual judgement to take heed of the tokens of the gods. This finding gives an illuminating insight into the world-view of an author some two centuries after the baptism of the Kievan Rus. It shows how slow the transition to an in-depth Christian world-view may have been in many cases.

In a psychoanalytical perspective it appears as if a repressed “pagan Unconscious” of the author of this song expressed itself in the symbolic form of this epic song, within the overt frame of a Christian identity. Rilke seems to have sensed this duality when he spoke of the Russian “pagan soul” expressing herself in Orthodox worship¹. It obviously appealed to him since this figure enabled him to share in both realms, the Pagan and the Christian, on a fringe where he located himself at the time². Given the fact that the author of “The Song of Igor’s Campaign” was most likely a cleric, a widespread religious consciousness, which has been described as “double belief” (“dvoeverie”) in Russia in the late 19th century, appears as the dominant spiritual world view of the time, as preserved in this epic.

Rilke’s apparently deeply fascination with this epic is thus only in part to be attributed to its literary qualities. The aspect of finding the spiritual world view of “ancient Russia” expressed here, must have been equally important, if not more so. This will become clearer, as we look at the history and motifs of Rilke’s fascination with Russia and Russia’s spiritual culture. It may be a bit of a surprise that motifs of Orthodox theology came to have an important role in this endeavour. However, Rilke deliberately sought to integrate the Orthodox and the Pagan in the image of an original Russian (spiritual) world view, as some of his poems and the-

¹ *Rilke R. M. Moderne Russische Kunst // Rainer Maria Rilke. Sämtliche Werke / Hg. von E. Zinn, R. Sieber-Rilke. Bd. X. Frankfurt am Main: Insel, 1976. S. 613–622, 615 f.*

² *Rilke R. M. Das Stundenbuch – Erstes Buch: das Buch vom mönchischen Leben // Rainer Maria Rilke. Sämtliche Werke. Bd. I. S. 295.*

oretical statements suggest. In this approach he follows an opinion, widespread in Russian cultural self-reflection from the late 19th to the 20th century and beyond¹.

A veritable pagan world-view or epistemic can be discerned in this epic song, which guides and governs the poetics of “The Song of Igor’s Campaign”. Rilke was certainly fascinated, which is evident by the trouble he took to learn the mediaeval “East Slavonic” language of the Song. It is also apparent, that he took cues from this epic for his own poetics, as may be shown by details of his translation. This will be matter for the final considerations.

R. M. Rilke’s Esotericism – monistic and spiritistic features

Without doubt Rainer Maria Rilke was perceived as an esoteric poet by his contemporaries² and he is widely read as such at present. It is may thus be suitable to approach the issue of his translation of the mediaeval Russian epic from the perspective of his esoteric legacy, which is succinctly expressed in his Duino Elegies, written some years later. The esoteric element of Rilke’s world-view has been met with reluctance in research for a long time³. To the degree however, that the strong esoteric and occultist currents in the artistic movement of Symbolism have been acknowledged, this aspect of Rilke has gained acceptance. An exhibition on Symbolism and its spiritual and occult foundations in Frankfurt at “Schirn” Kunsthalle in 1995 has created a break-through in public awareness in this respect⁴. Rilke’s own readings and contacts in the fields of Esotericism and Spiritism have been researched in recent years and it is safe to posit him in this field in his later years, even though he has not been a formal member of any organisation nor has he declared to adhere to any organised movement in this realm⁵.

Rilke saw his own poetry as a medium of spiritual perception and creation, – as “medium” in the precise mediumistic sense of the word of this world-view⁶. The period covered in this paper belongs to an earlier stage, in which Rilke would not have identified himself as Symbolist yet, and during which his esoteric convictions were yet in the making. Looking back the theological motifs of his poetry in the years up to 1900 have a definitely esoteric character already. However the forma-

¹ Fedotov G. The Russian Religious Mind. The Kievan Christianity, from the 10th to the 13th Century. Harvard: Harvard University Press, 1946. Vol. I. P. 3.

² Magnússon G. Rilke und der Okkultismus // Metaphysik und Moderne. Von Wilhelm Raabe bis zu Thomas Mann / Hg. von A. Blödorn, A. R. Fauth, S. R. Fauth. Wuppertal: Arco, 2006. S. 144.

³ Ibid. S. 145.

⁴ Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian 1900–1915 (Catalogue of the Exhibition at Schirn Kunsthalle, Frankfurt, 3.6–20.8.1995) / Hg. von V. Loers. Ostfildern: Kunsthalle Schirn, 1995.

⁵ Magnússon G. Rilke und der Okkultismus. S. 150.

⁶ Magnússon G. Dichtung als Erfahrungsmetaphysik. Esoterische und okkultische Modernität bei R. M. Rilke. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.

tive influences which he experienced in these years were those of Russian spirituality¹.

Rilke's Symbolist period proper began after 1900² and his Russian encounters. His intensive preoccupation with Spiritism and Esotericism goes back to 1896–1897, when he met with Carl du Prel, a German advocate of Spiritism, whose ideas he supported enthusiastically³. At this time – Rilke was 21 years old – the foundations for his esoteric world view which included the phenomena of Spiritism had been laid. Spiritism was aligned with Monism. Rilke increasingly tended towards Monism and he was not the only German poet of his time to be an adherent of spiritual Monism⁴. The monistic outlook also comprises Rilke's fusion of the sensual with the spiritual⁵. This feature became stronger over the years⁶. The suggestion, that Rilke's religious motifs should be translated into metaphors for a sacralised "eros" as W. Riedel does from the perspective of his late life⁷, fails to acknowledge the essentially spiritual character of Rilke's early poems and world-view, which marks the period up to 1900, which is in the focus of this paper.

It is doubtful whether Rilke's world view in the time of his Russian experience can be adequately described as "monistic". The frequent occurrence of figures of "polarity", of an "I–Thou" relationship in his poems of this period in the trilogy of poems entitled "The Book of Hours" ("Das Stundenbuch")⁸. We may assume that Rilke had a more fluid concept of the transcendent or divine than the label of "Monism", suggesting systematic consistency, would suggest. The ascription to Monism may however be justified in terms of a discursive formation or network, to which Rilke was connected.

Rilke, Russian Symbolism and Sophiology

The encounter with Russia and with Russian culture had a deep impact on the formation and development of R. M. Rilke's spiritual views and poetology. Even though he visited Russia somewhat before the onset of "Russian Symbolism"

¹ Destro A. Per uno nuovo inizio. La riflessione religiosa nel Rilke maturo // Rilke R. M.. Alla ricerca dello "spazio interiore del mondo" tra arti figurative, musica e poesia, Università Università Cattolica del Sacro Cuore [Cives Universi Centro Internazionale di Cultura / Ed. by A. Frigerio]. Milano: EDUCatt Università Cattolica, 2008. P. 32 f.

² Selva G. Introduzione. Rilke, Duino, Orfeo // R. M. Rilke. Alla ricerca dello "spazio interiore del mondo" tra arti figurative, musica e poesia. [Cives Universi Centro Internazionale di Cultura / Ed. by A. Frigerio]. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore, 2008. P. 28.

³ Magnússon G. Rilke und der Okkultismus. S. 152.

⁴ Fick M. Sinnenwelt und Weltseele – der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende. Diss. habil., Univ. Heidelberg. Tübingen: Max Niemeyer, 1993. P. 122 ff.

⁵ Riedel W. "Homo natura". Literarische Anthropologie um 1900. Berlin: Walther de Gruyter, 1996. S. 272 ff.

⁶ Ibid. S. 277.

⁷ Ibid. S. 278.

⁸ Rilke R. M. Das Stundenbuch. Vom mönchischen Leben // Rainer Maria Rilke, Sämtliche Werke. Vol. 1.1. Gedichte. Erster Teil / Hg. von E. Zinn, R. Sieber-Rilke und Rilke-Archiv. Frankfurt am Main: Insel, 1987. S. 249–366.

proper, the circles of artists to whom he was introduced, in St. Petersburg and the “Wanderers”, were engaged with the integration of art and spirituality. They were formative towards the development of Russian Symbolism with its marked theosophical orientation¹. Rilke is to be situated at this junction, where Russian Orthodox, Pagan and Esoteric, Theosophical ideas were integrated in art. Rilke’s affinity to Russian Symbolism has been noticed, also in Russia. The fact that the leading theoretician of Russian Symbolism, Vyacheslav Ivanov, esteemed Rilke highly and intended to write the introduction to Rilke’s posthumously published translation of “The Song of Igor’s Campaign” – he published his essay independently later on² – testifies to this affinity³. Rilke knew the magazine “Мир искусства” (“World of Art”), the leading organ of Russian Symbolism⁴ and its editor, Alexander Benois. The fact that Rilke intended to translate A. Benois’ “History of Russian Art in the 19th Century” (“История русской живописи в XIX веке”, 1902⁵) into German, as late as 1905, testifies to Rilke’s indepth familiarity with Russian art and with contemporary movements, even after the time of his most intensive preoccupation with Russia.

In a sweeping definition the historian of art A. Gusarova describes the endeavour of Russian Symbolism thus: “Symbolism aspired to convey in art intuitive insights into different realities – the reality of dream ... fairy tale, legend, or that of a different higher world. This new worldview, replacing positivism, became one of the features of the cultural Silver Age in Russia, and embraced all areas of creative endeavour, including literature, painting and music. Writers such as ... Vyacheslav Ivanov, and the religious philosophers Vladimir Soloviev, Pavel Florensky and Sergei Bulgakov became evangelists and interpreters of the new movement: they preached about the mystical and even divine essence of art which was bound to transform the world”⁶.

Unlike the more markedly esoteric western European Symbolism, Russian Symbolism included Russian Orthodoxy in its sources, motifs and themes⁷. This statement however has to be qualified: This integration of Orthodoxy as a spiritual and religious source was not exclusive but integrated Pagan and Esoteric elements and viewpoints on the basis of the concept of “double belief” (“двоеверие”/“dvoeverie”) which was culturally accepted as characteristic of Russian culture in

¹ *Lenjaschin W.* “Zwischenwelten” des russischen Symbolismus // Sehnsucht und Aufbruch. Der russische Symbolismus als historische und aktuelle Dimension. St. Petersburg und Koblenz: Palace Editions Europe, 2002: S. 8.

² *Ivanov V.* Vom Igorlied // Corona. 1936. N. 6.

³ *Wachtel M.* Russian Symbolism and Literary Tradition: Goethe, Novalis and the Poetics of Vyacheslav Ivanov. Madison: The University of Wisconsin Press, 1994. P. 16, fn. 54.

⁴ *Rilke R. M.* Moderne Russische Kunst. S. 623.

⁵ *Бенуа А. Н.* История русской живописи в XIX веке // Товарищество передвижных художественных выставок // [URL]: <http://www.tphv-history.ru/books/benua-istoriya-russkoy-zhivopisi.html>.

⁶ *Gusarova A.* Symbolism and Russian Art // Галерея. 2013. Iss. 2 (39) // [URL]: <http://www.tretyakovgallerymagazine.com/articles/N2-2013-39/symbolism-and-russian-art>.

⁷ *Ibid.*

this period of the late 19th and early 20th century. This is manifest in the work of Vasily Vasnetsov, who accepted the task of painting the St. Sophia cathedral in Kiev, following the traditional canon of iconography, as Rilke remarked affirmatively, but who also painted scenes of Russian pagan folk tales and myths, which Rilke likewise mentions, on a common spiritual basis¹.

Likewise the Russian Orthodox religious philosophers who inspired Russian Symbolism taught that the world had a discernible divine quality, of “divine wisdom”, which they referred to by the hypostatic entity called “Sophia” in the Old Testament. We may also consider that this metaphysical notion of “Sophiology”, of the presence of the divine “wisdom” in the world, proposed by Vladimir Soloviev (1853–1900) and Sergey Bulgakov (1871–1944)², are based on the Christian Orthodox adaptation and transformation of Platonism. The cultural presence of this notion in Russian epistemology – and also in the theory of arts, as in Russian Symbolism – is best understood on this background.

The doctrine of “Sophiology” was criticised as not fully Orthodox by the Russian Orthodox Church. The doctrine of Sophiology however supported the Symbolists’ conviction of a unified and integral worldview in which rational phenomenological and spiritual, intuitive perceptions of transcendental significance were complementary elements, necessary for a full understanding of reality. The obvious convergence of this theology with the epistemology of esotericism certainly contributed to the reticence with which it was received in the church, regardless of the affirmed orthodox identities of Soloviev and Bulgakov who had both converted from Nihilism to Orthodoxy. On the other hand the doctrine of Sophiology created an epistemic continuum to an Esoteric world view, which allowed for the integration of Orthodox and Esoteric views in the artistic movement of Russian Symbolism and among the spiritually oriented predecessors, the “Wanderers”/“Peredvizhniki” (“Передвижники”) who inspired Rilke and with whom he was familiar.

Rilke admired the “Wanderers”, for their devotion to ancient (mediaeval) Russia to Russian folk art as well as for their renewal of Orthodox Church art. In particular he mentions the Abramtsevo Church which was built in 1880 in collaboration by the artists who had joined the artists’ colony which Savva Mamontov had founded on his estate³. The estate which had formerly belonged to Sergey T. Aksakov had a legacy of Slavophile orientation. In this spirit the artists of the colony did careful research into mediaeval traditions of church architecture, iconography and folk ornaments, in order to create a church true to the models and spirit of mediaeval Russian Orthodox Christianity, including the folk traditions. Their conscientious research did not preclude artistic innovations, as of spatiality in the icons. This church appears as a symbol for Rilke’s own endeavours in retracing a medi-

¹ *Rilke R. M.* Moderne Russische Kunst. S. 618 ff.

² *Булгаков С. Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.

³ *Gray C.* Das große Experiment. Die russische Kunst 1863–1922. P. 177 ff. Cf.: Church of the Saviour // Abramtsevo. Federal State Cultural Establishment Historical, Artistic and Literary Museum–Reserve // [URL]: <http://www.abramtsevo.net/eng/guidway/saviors-church.html>.

aeval Russia, which to him symbolised a state of mind and culture in which the Symbolists' desire for a unified world-view was fulfilled. His translation of "The Song of Igor's Campaign" has to be understood in this perspective, as the document of a Russian mediaeval world view in art which integrates Orthodox and Pagan elements on the basis of an assumed unified spiritual world view which Rilke – and many Russian contemporaries found to be manifest in Russian "dvoeverie" and which they sought to renew in the fine arts. Rilke's translation of "The Song of Igor's Campaign" can thus be understood as the application of this world view as hermeneutic approach to a strongly pagan work of art of the mediaeval Rus.

Rilke expressed his distance to literary Realism even before his journeys to Russia in a discussion of Lev Tolstoi's essay "What is Art?" in 1898. In Russia Tolstoi's essay came to be a focal point for the emergent Symbolist movement to clarify their own outlook and was criticised by theoreticians of art like Alexandre Benois. Rilke rejects Tolstoi's Realism and his receptionist view of art in his essay "Über Kunst" (1898) he states: "Art presents herself as a view of life, like religion or science and socialism too. She differs from the other views only therein that it does not result from time... If the world should break apart under her feet she survives independently as the creative, and she is the musing potentiality of new worlds and times¹". This invocation of a timeless, transcendent reality – of a reality already present but concealed, or of a future reality, yet to become – is a mainstay of esotericism and the basis of the sense of a transcendent "mission" of Symbolism. The artist's role in this endeavour is that of a diviner.

The Orthodox concept of the "icon" and Russian Symbolism

The idea that "things" or phenomena of nature can reveal a spiritual meaning and reality hidden to the "secular eye", is a fundamental conviction of Symbolism. According to Symbolism the objects of the world, of empiric experience and of ideation, are not "objects" in terms of a Cartesian "res extensa", but materialisations of a divine origin or meaning. They point at a transcendent reality which emerges through them. The Symbolist poet's concept of "reality" is sacramental in a way. It is an idealistic concept of the symbol, that transcendental truths of a higher order can reveal themselves through particular things to the mind attuned to it². A platonic world view is the background.

Roots of this idea can also be traced to the Orthodox concept of the "icon", which Rilke came to know in Russia and which has influenced Russian conceptions of art in Symbolism. The icon represents a "window" to the divine "Other-world" and requires both a spiritual attitude by its creator – the writer of icons – as well as by its viewer who should not view it as a visual depiction of any sacred person or event, but as a medium of epiphany. The idea of the "icon" is based on

¹ Rilke R. M. *Über Kunst* // Rainer Maria Rilke. *Sämtliche Werke* / Hg. von E. Zinn, R. Sieber-Rilke. Bd. 10. Frankfurt am Main: Insel, 1976. S. 426 f.

² Hofstätter H. H. *Symbolismus und die Kunst der Jahrhundertwende: Voraussetzungen, Erscheinungsformen, Bedeutungen*. Köln: Du Mont, 1978. S. 32.

the Christian notion of the incarnation of Christ as the self-limitation of “the Unlimited”, present in the limitation of the strictly stylised painted (“written”) icon¹.

The moment of “epiphany” in face of an icon – of which Rilke took notice² – involves an inversion of perception, in that the object becomes subject to the viewer. A few years after Rilke’s travels to Russia Pavel Florensky, orthodox priest and philosopher connected to the movement of Russian Symbolism, wrote about the “icon” as being characterised by an inverted perspective which makes the icon and the reality or divine being represented by it the subject and the viewer the recipient in whom this reality has to unfold its being³.

In a sense Rilke countered the crisis of Western de-sacralisation or “disenchantment” by applying concepts of Christian Orthodox theology, in order to find a model for a re-spiritualised Symbolist approach to poetry and artistic creation. The result is neither wholly Christian – to the irritation of some theological Rilke exegetes – nor pristinely Pagan, and certainly not “secular”, to the irritation of several literary exegetes of the late 20th century, who explain that Rilke’s “God” is rather a figure of his “Unconscious”⁴, – read: sexually repressed – without caring much about Freud’s limitations of the concept nor about Rilke’s expressed intentions.

*The roots of Rilke’s affinity to Russia: his native Bohemia and ideals
of a spiritually encoded Pan-Slavism*

Born in Prague in 1875 to parents of the German minority, Rilke spoke the Czech language. On a psychological level, Czechia and its popular culture was a symbol of “motherland” with a particular emotional quality. This came to be overlaid with his Russian discoveries – certainly mediated by the spirit of Pan-Slavism of his age. Here Julius Zeyer, a German-Austrian by origin and poet of the Czech language, who had lived for some time in Russia and who engaged in the pan-Slavic cause, conveyed a Slavophile image of Russia to the young Rilke in Prague, that Russia was a country still close to God and essentially unharmed by modernity. Zeyer had lived in the house of an Old Believer, who introduced him to the rites and the cultural heritage of this traditionalist offshoot of the Russian Orthodox Church⁵. Rilke’s vision of Russia was firmly shaped by Zeyer. From him he also first heard of “The Song of Igor’s Campaign”, in a Czech Version. Rilke was thus

¹ Felmy K. C. *Orthodoxe Theologie – eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990. S. 65.

² Rilke R. M. *Russische Kunst // Rainer Maria Rilke. Sämtliche Werke*. Bd. 10. Frankfurt am Main: Insel, 1976. S. 496.

³ Florenskij P. *Die umgekehrte Perspektive // Pawel Florenski. Leben und Denken / Hg. von F. Mierau, S. Mierau*. Ostfildern: Tertium, 1996. Bd. 2. S. 126–136.

⁴ Mason E. C. *Zur Entstehung und Deutung von Rilkes Stundenbuch // Exzentrische Bahnen – Studien zum Dichterbewusstsein der Neuzeit*. Göttingen, 1963. S. 188. See: Pagni A. *Rilke um 1900 – Ästhetik und Selbstverständnis im lyrischen Werk*. Nürnberg: Hans Carl, 1984. S. 4.

⁵ Tavis A. A. *Rilke’s Russia: A Cultural Encounter*. Evanston: Northwest University Press, 1994. S. 14 ff.

conditioned to his formative Russian voyages by the Romantic Slavophile vision of Russia as a spiritual and cultural alternative to the more Western Europe.

Rilke's introduction to Russia through Lou Andreas-Salome

Rilke translated the "Slovo" in the most formative period of his life, between 1897 and 1900, when he was introduced to Russia and to Russian artists and theoreticians of art by Lou Andreas-Salomé (1861–1937) who was born from a Russian-German family in St. Petersburg. She was well connected in both Russian and German intellectual circles, being a formidable writer herself who took an active part in cultural and social movements of her lifetime. During this time she took him twice to extended visits to Russia. These have been initiatory voyages to him. They were formative experiences in the sense that he entered a country which he felt spoke to him in many ways. Visiting Russia meant to him to participate in the symbolism of her land and culture.

1897, shortly after they had met in Lou Andreas-Salomé took him on their first voyage of Russia. They visited St. Petersburg, several ancient Russian cities and finally Moscow. Here he attended the Easter Night Vigil service. Rilke, who shared in Nietzsche's experience of the loss of God, wrote that here he experienced "Easter" for the first and only time in his life¹. Given the theurgic character of Orthodox liturgy and of the Easter Vigil Service² in particular, Rilke's sense of an overwhelming spiritual experience is understandable. Without making him a Christian, he may have felt reassured that he found in Russia the sense of participation in the divine which he sought so dearly and to which he devoted his poetry and his existence as a poet. He described the experience of the Easter Night Vigil in terms of Plato's "Anamnesis" as a recollection of something which was inherently his own and deeply familiar³. From then on Russia became the country of "epiphany" to him.

On this journey R. M. Rilke was introduced to Lev Tolstoy, Sophia N. Schill, Ilya Repin, Leonid Pasternak, Alexander Benois, some of the most influential personalities of aesthetic and cultural discourse in Russia of the age. From then on Rilke studied Russian intensively.

Rilke's second voyage to Russia

In February 1900 Sophia N. Schill sent Rilke a copy of "The Song of Igor's Campaign". He was immediately fascinated⁴. Rilke was thus prepared for the journey which would lead him through the areas and cities which are mentioned in this

¹ *Rilke R. M.* Letter to Lou Andreas-Salomé. [Without Editorials], 1904. P. 28.

² The Church Year. Easter Sunday: The Holy Pascha // The Orthodox Church in America. Vol. II. Worship // [URL]: <http://oca.org/orthodoxy/the-orthodox-faith/worship/the-church-year/easter-sunday-the-holy-pascha>.

³ *Epp G. K.* Rilke und Russland. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1984. S. 28.

⁴ *Rilke R. M.* Das Igor-Lied. Eine Heldendichtung. S. 73.

epic. To Rilke it was a voyage of pilgrimage. This is reflected in the route his journey took. The other important elements are an encounter with traditional Orthodox Russia, encounter with Russian art and meetings with Russian artists in the beginnings of Russian Symbolism.

Lou Andreas-Salomé saw clearly that her friend was on an initiatory voyage¹, and she, as his muse was resolved to be his guide. Apart from that this long voyage from May to summer of 1900 had a very personal meaning to both of them. One dimension of it was to retrace the “original Russia”. In this respect their visit to Kiev had the aspect of a pilgrimage. Both visited the Cave Monastery, the Pecherskaya Lavra there, participating in services there as pilgrims. Rilke picked up the figure of the monk as persona of spiritual-aesthetic experience e. g. in his “Book of Monastic Life” (“Das Buch vom mönchischen Leben”).

Rilke and Andreas-Salomé were aware of the Ukraine as a distinct culture, yet saw her as part of an encompassing Rus. They took interest in the particular Ukrainian tradition, as by their visit to Taras Shevchenko’s grave, in the perspective of encountering here ancient poetic tradition. Rilke refers to his figure of the “kobzar”, the traditional bard.

In Moscow Rilke spent his days visiting the Tretyakov Gallery. Here he saw paintings of Victor Vasnetsov and Mikhail Vrubel. Rilke became familiar with the ideas of the artists group the “Wanderers”/“Peredvizhniki” (“Передвижники”) (1871–1923), who dedicated themselves to a rediscovery of Russian nature and the life of the people. Their attention to the Russian landscape, life, society and culture was inspired by Slavophile elements of an appreciation of Russia’s unique culture, in rejection of a neo-classical orientation towards Western European models. The Wanderers emphatically strove for a new appreciation of the landscape and the culture of the people, in particular the ancient Russian, pre-modern elements, which were rediscovered enthusiastically as source of national culture. This included the spiritual realms, both of Orthodox Christianity as well as of pre-Christian pagan traditions of the people. Rilke was deeply influenced by this programme. Russian Symbolism is rooted in these ideas.

This combination of motifs which also informed the nascent Russian Symbolism has become a formative and essential element of Rilke’s artistic biography and poetics.

Rilke’s view of Russia as a land not “dis-encharnted” but in communion with the divine and the Slavophile concept of Russia’s universal mission

The Slavophile self-concept of Russia certainly influenced Rilke’s perceptions. Their origin in late Romanticism may be reflected in their belief in the “Russian Idea”, the conviction that Russia has a special spiritual mission to the world. Rilke affirms this indirectly in his essay on Russian Art. Remembering the impression which the exhibits at the Tretyakov Gallery in Moscow had made on him, Rilke wrote: “Then it seemed to me, as if the latest developments in Russian art,

¹ Tavis A. A. Rilke’s Russia: A Cultural Encounter. S. 32.

which does not become narrow as it assumes a more national character, might indeed be able to express what is highest to mankind and most general of her, when all that is strange and contingent to her (i. e. Russian art), will have been wholly forgotten”¹. The mediaeval theological belief in the unique messianic mission of Russia is adopted here by Rilke in the medium of art². The theological cosmology of Russia as the “third Rome” with its eschatological connotations may be found transformed in Rilke’s perception of Russia as a “timeless land”, which reflects an Esotericist perception of Russia as being in a state of eternal “originality”, “close to God”, as Rilke formulated it, “outside of history”. Visiting Russia meant to him to enter a realm which had not participated in Western Europe’s original “Fall from Grace” and expulsion from Paradise. Russia symbolised a land which had never been separated from God and which thus represented a means to return to the “Origins” of a non-secular state of consciousness and perception. The eschatological perspective of Russian messianic mission is turned backwards in time.

In his essay on Russian art of 1901 “Russische Kunst” Rilke called Russia: “The wide country in the east, the only one by which God is still connected to the earth...” (“Das weite Land im Osten, das einzige durch welches Gott noch mit der Erde zusammenhängt...”³) Given Rilke’s theurgic concept of poetry, this means that to him visiting Russia and participating in this land were means of divination and a pilgrimage to the “point where heaven and earth meet”. Accordingly, to connect to Russia and to its arts meant to find a way to restore this connection to the divine which is the foundation of all art in Rilke’s view.

Rilke’s experience of the “death of God” as background for his quest for re-sacralisation of perception, culture and poetry

Rilke’s obsession with the spiritual dimension of art and of Russia stems from an epochal experience which is mirrored in his own: the experience of the loss of God. Rilke had experienced as an adolescent what F. Nietzsche had diagnosed as the “death of God” in his contemporary culture. “God is dead! God remains dead! And we have killed him. How do we console ourselves, the murderers of all murderers?” (Aphorism 125)⁴ Rilke shared this observation but was not too sure about the permanent “death of God”. He sorely felt a sense of loss and of estrangement

¹ *Rilke R. M.* Russische Kunst. S. 504.

² *Aizlewood R.* Revisiting Russian Identity in Russian Thought: From Chaadaev to the Early Twentieth Century // *The Slavonic and East European Review*. January 2000. Vol. 78. N. 1. P. 20–43 // [URL]: http://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/67559/mod_resource/content/0/chaadaev2.-pdf; cf.: *Маслин М. А.* Русская идея // *Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М. А. Маслина.* М.: Республика, 1995. С. 421–423.

³ *Rilke R. M.* Russische Kunst. S. 494.

⁴ *Nietzsche F.* Die Fröhliche Wissenschaft. Leipzig: Verlag von E. W. Fritzsche, 1887 // *Nietzsche Sources. Digital Critical Edition* // [URL]: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB-/FW>.

from the divine which he shared with several artists of his time¹. As a poet he dedicated himself to the task of bridging this divide while sharing the epistemological predicament of a loss of authoritative mediation of the divine. In this endeavour he shared the aspirations of Symbolism, of Russian Symbolism in particular at re-spiritualisation through the means of art.

The task of reconstructing pathways to an experience of the divine and of its expression were a major theme of movements in culture and science of this era of the late 19th and early 20th century, accompanying the widely felt “disenchantment of the world” (Max Weber)². A series of devoted counter-movements aimed at re-integrating science and religion in an encompassing world-view, from spiritual Monism and Spiritism through Theosophy up to Esotericism and even C. G. Jung’s “Depth Psychology”. All of them shared the assumption that spiritual insight or perceptions on this basis had to be universal. A more or less marked distance from Christianity, based on particular revelation, was implied in many of these movements. The “disenchantment” of the world view was accordingly also experienced culturally as a collapse of the Christian faith’s claim to validity or as personal loss of faith. This is the point of departure for many protagonists of these movements.

Accordingly, the concept of God appears in two distinct but related meanings: as a metaphysical supreme being and as a subjective entity manifested in personal faith or spiritual experience. Rilke oscillates between these two meanings without fully opting for either one. In some of the poems of his Russian period he attempts to relate them in the figure of mutual interdependence of God and a “monk”³, his poetic “spiritual persona”. Rilke posits the focal point of validation of the spiritual more on the subjective side. Rilke’s observations about a Russian artist of the early 19th century, Alexander Ivanov, are a reflection on this predicament: “One day he, whose life was a pilgrimage to God, believed to have become an atheist. In truth however it was piety, deep Russian piety, which demanded in him to be expressed in painting. [my translation]”⁴. Here again the focus of spiritual verification has shifted towards the subjective side.

In this perspective Rilke was interested in the role of icons in Russian Orthodox piety: “We are concerned here with a people (in a state) before Giotto. All of their experiences are of a religious nature and (they) are so strong that they let us behold in darkened byzantine images a beauty, which the state-of-art copies of Athonite monks never had. <...>. They see countless Madonnas into the hollow icons and their creative longings vivify the empty ovals. Here the artist has to begin”⁵. Rilke emphasises the subjective power of spiritual perception as by projection into traditional, suitable forms which he believes has been retained by the

¹ *Ehmann A.* Die Sprache der Engel – zu angelogischen Quellen und Motiven moderner Lyrik // Erfahrung und System. Mystik und Esoterik in der Literatur der Moderne / Hg. von B. Gruber. Opladen: Westdeutscher, 1997. S. 148.

² *Asprem E.* The Problem of Disenchantment. Scientific Naturalism and Esoteric Discourse 1900–1939. Leiden: E. J. Brill, 2014. P. X ff.

³ *Rilke R. M.* Das Stundenbuch. Vom mönchischen Leben. S. 255.

⁴ *Rilke R. M.* Moderne Russische Kunst. S. 617.

⁵ *Rilke R. M.* Russische Kunst. S. 496.

people. He calls upon the artist to take this role of the icon as means of spiritual-aesthetic divination as point of departure for his endeavour of a spiritual art. It may be applied to his translation of “The Song of Igor’s Campaign” as a theurgic exercise to recreate the essence of that period by the creative process of translation of this “iconic” text.

On the Orthodox concept of “theosis” (divinisation) and Rilke’s perception of Russia as a divinised culture

It is strange that Rilke did not reflect on the marked Orthodox element in Russian (pre-)Symbolist thought. He might have discovered that essential elements which Rilke attributes to the supposed “archaism” of Russian culture and her alleged not participating in western European movements like the Renaissance – are rather to be traced to central tenets of Orthodox theology. Whereas Sophiology relates in particular to the perception of the world and of man – of the outer and the inner world and of their relation – “Theosis” (divinisation) is more focused on the active side, thus relating to processes of spiritual practise as well as to artistic creation. Rilke grasped its essence intuitively.

Rilke’s concept of Russia as a divinised culture draws – probably unbeknown to Rilke – on the concept of “theosis”, of divinisation, as participation in the divine which is accessible to man and even to nature according to Orthodox theology: “that by these ye might be partakers of the divine nature, having escaped the corruption that is in the world”¹. It is the centrepiece of Orthodox soteriology².

These lines also have aesthetic and epistemological meanings in Orthodox thought. Thereby beauty and art become means of divination and of divinisation. Thus Staniloae writes, following Dionysius the Areopagite: “If beauty consists in the manifestation of the spirit through matter, the irradiation of living spirit through the living body is the greatest beauty”³.

Orthodoxy has always insisted on the presence of the divine in the world, in nature and in man. The very concept of salvation in Orthodox understanding is based on the reinforcement of such presence through the idea of divinisation (“theosis”). The primordial Biblical “Fall” is interpreted as lapse into a state which requires healing by theosis, by divinisation, and not as the basis for a factual exclusion of the divine from the sphere of the world. The divine however is firmly believed to be ever-present in the world and accessible: Thus at the beginning of the hours’ services, as of Vespers, and in the Entrance prayers of the Divine Liturgy the priest recites the Usual Beginning which invokes the Holy Spirit: “O Heavenly King, Comforter, Spirit of Truth, Who are everywhere present and filling all

¹ 2. Peter 1. 3–4 (The Bible, King James Version).

² Felmy K. C. *Orthodoxe Theologie – eine Einführung*. S. 133 ff.

³ Staniloae D. *The Experience of God. Orthodox Dogmatic Theology*. Vol. 2: *The World: Creation and Deification* / Tr. by I. Ionita, R. Barringer. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2000. P. 122.

things, Treasury of blessings and Giver of life: Come and dwell in us, and cleanse us of all impurity, and save our souls, O Good One”¹.

The resulting cultural perceptions and practises have fascinated Rilke immediately. Here he found a culture which was not marked by the rift of “disenchantment” which he – like many of his generation and the next - so sorely experienced in his own culture. He traced this rift back to the Western Renaissance and to be present in Western Christianity too. Rilke did not take a closer look at Russian Orthodox thought. He rather absorbed Orthodox world views as part of a “mystical Russia”, marked by “archaism”. From the point of view of this supposed “archaism” of Russia he drew both on Orthodox and on Pagan motifs, and sought to combine them in this frame.

The image of the Orthodox monk and the pilgrim as figures of Rilke’s poetological and self-perception in the perspective of Russian Symbolism

In Russian Symbolism the artist was to play the role of theurgist. “From the very beginning, the Symbolist is a theurgist, in other words, a possessor of the secret knowledge with the secret action behind it”², Blok wrote in 1910³. Rilke relates this task to the figure of the Orthodox monk, for several reasons: firstly, for the shift towards personal spiritual practise as condition for the “validating” spiritual experience, also for the solitary aspect of this endeavour, and secondly, in view of the monk as artist: as creator of icons and also as writer of chronicles, such as “The Song of Igor’s Campaign”.

The figure of the pilgrim, popular in Russian spiritual imagination, refers to the motif of the spiritual quest as a journey. The alleged account of a Russian spiritual wanderer’s travels, published in 1884 in two parts as “The Way of a Pilgrim” and “The Pilgrim Continues His Way”⁴ were immediately a success in Russia, and may have been very much present in Russian cultural imagination at the time of Rilke’s visits.

Rilke perceived himself in these figures. Accordingly the first part of his collection of poems of his “Russian period” is entitled “The Book of Monastic Life”, published 1899. The second part, published in 1901 is entitled “The Book of Pilgrimage”, the third part, published 1903 has the title “The Book of Poverty and of Death”. Rilke aptly joined them together as “The Book of Hours”. Whereas the themes of the first book are often related to Italy, the following are often situated in Russia and in an Orthodox context.

A leitmotiv of these poems is an aesthetic response to the “Death of God”. Poetry, according to these poems is an act by which God “becomes” or “comes in-

¹ The Divine Liturgy according to St. John Chrysostom with Appendices. South Canaan, Penn.: St. Tikhon’s Seminary Press, 1984. P. 3.

² *Блок А. О современном состоянии русского символизма // Аполлон. 1910. N. 8. С. 22.*

³ *Gusarova A. Symbolism and Russian Art.*

⁴ *The Way of a Pilgrim and The Pilgrim Continues His Way / Tr. by R. M. French. San Francisco: Harper Collins, 1973.*

to being. The “Book of Monastic Life” begins with the verses: “I encircle God, the ancient tower / and I circle for centuries / and I do not yet know: am I a falcon, a storm or a grand song”¹. The figure of pilgrimage is transformed into images of nature – the falcon and the storm – and of poetics – the “great song”. Both images are echoed in “The Song of Igor’s Campaign” by theophoric elements of nature and poetry.

The figure of inversion, orthodox monasticism, synergy and poetic theurgy

The figure of “inversion”, which relates to the task of theurgy, aimed at “raising God” or invoking the divine “presence” is related by Rilke to the theme of the (imminent) “death of God” in the following verses:

“Thou neighbour God, if I disturb you many times / deep in the night with hard knocks on the wall, – / it is because I rarely hear you breathe / and know: you are alone in the hall. / And if you need something there’s no one to offer a drink to your groping hand. / I always listen: Give a small token. / I am closely nearby. / Just a thin wall is there between us, and perchance: a calling of your mouth or mine – will let it crumble / without noise or sound”².

The poet’s call might make the wall break down which separates him from the aging God, and cause “epiphany” – an apparently ambivalent idea to Rilke. Thus the monk merely asks for a small signal from God. The inversion shows the poet as active in the sustenance of God as in a mutually sustaining relationship. It is the figure of “poetic theurgy” which Rilke maintains throughout his work. About the spiritual task of the poet Rilke wrote: “Others have left God behind them like a memory. To the creative person God is the final deep fulfilment. And where the pious say “He is”, and the sad ones feel “He was”, the artists smiles: “He will be”. And his faith is more than faith, for he himself is in construction of this God. That is the duty of the artist”³.

*On the motif of divine “darkness” and the theurgic task in Rilke’s poetics.
The Orthodox concept of God’s “darkness” and Rilke’s image of Russia as a
“dark land”*

The “land” of the poems is a metaphor of God. The “land” designates Russia. It is also likened to a “darkening painting surface” which alludes to the darkening icons that bear the image of the divine. It is the “Grund” in the sense of divine origin. Of this “land” Rilke continues, as he moves towards addressing it more obviously as God:

“You darkening ground, patiently you bear the construction, and you may allow an hour more to the cities and two hours you grant to the churches and lonely

¹ Rilke R. M. Das Stundenbuch. Vom mönchischen Leben. S. 253.

² Ibid. S. 255.

³ Rilke R. M. Über Kunst // Rainer Maria Rilke. Sämtliche Werke. Frankfurt am Main: Insel, 1976. Bd. 10. S. 427.

monasteries. You see seven hours more to the daily labour of the farmers -: before you become woods again and water and growing wilderness,

in the hour of unnameable anguish, when you reclaim your unfinished image from all things back.

Give me some more time; I will love the things as no one else, until they are all dignified of you and far remote. I want just seven days, seven on which no one has written yet. Seven days of solitude”¹.

Here nature, undisturbed becomes the image for the paradisiacal “origin” which is to be retrieved in the apophaticism of “darkness”. The image of an icon darkened by the veneration with candles becomes a metaphor for God’s return from the realm of cult and culture, which produces his image, to that of “darkness” – a reflection of the Orthodox idea of the mystical darkness of God², to create on a “dark ground” means to create images suffused with the divine.

To Rilke the mediaeval “The Song of Igor’s campaign” represented such an “archaic” state. The poem has a strain of definite critique of culture as estrangement from the divine “ground” (“arché”).

The image of “darkness” is also related by Rilke to the Slavophile notion of “community as communion” (“sobornost”). In a poem describing St. Sophia’s cathedral in Kiev Rilke he combines the motifs of “darkness” with the Theotokos and with incarnation. This particular church, recognisable by the detailed description of her apse, is generalised by calling her “sobor” (cathedral): “*Selten ist die Sonne im Sobór*”³ (“Rarely is the sun seen in the sobor”). Picking this word alludes to the idea of “sobornost”, which signifies both the mystical community within the Orthodox community and with the God. The concept has a wide range of implications within Orthodox and Slavophile thought, regarding the ideas about social life, nation, culture, community and even the relation to nature as based on spiritual communion⁴. It was an important idea in Russian culture of the time.

*Russia as a land “still close to God” – on apophaticism, nature
and double faith (Двоеверие/dvoeverie)*

Looking for an explanation of his “felt presence” of the divine in Russia Rilke drew on the idea of a supposed “archaism” of Russian culture. In this perception of Russia he eclipsed most of Russian history. A timeless “ancient Russia” however also figured on the artistic depictions of Russia’s past in Rilke’s time, as by V. Vasnetzov. Russia to Rilke is a different “chrono-tope”, marked by slowness, archaism and eternity: “I stayed with the eldest monks, the painters and heralds of myth / who calmly wrote stories and carved runes of fame / And I see you in my

¹ *Rilke R. M.* Das Stundenbuch. Vom mönchischen Leben. S. 296 f.

² *Felmy K. C.* Orthodoxe Theologie – eine Einführung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990. S. 25.

³ *Rilke R. M.* Das Stundenbuch. Vom mönchischen Leben. S. 292.

⁴ *Valliere P.* Modern Russian Theology – Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key. Edinburgh: T&T Clark Ltd., 2000. P. 359 ff.

visions with winds, with waters and woods, that rustle at the margins of Christianity – o land not to be enlightened”¹.

Rilke sees Russia in opposition to the lands of enlightenment which have extinguished the “darkness of God” – God’s apophatic mode of self-disclosure as Orthodox theology emphasises – by a “light” (of reason) which is illusionary rather than illuminating. It appears as if Rilke had absorbed central tenets of Orthodox apophatic theology intuitively, rather than through any readings of theology. Rilke coined the expression of “God’s darkening” as God’s self-disclosure through poetry.

Rilke depicts these ancient monks also as (icon) painters, as “tellers of myth” who write “runes of fame”. Here the images of orthodox monasticism merge with those of mediaeval epic bards and with the allusion to pagan “runes of fame”. Rilke evidently follows the idea of “dvoeverie”. This Russian “double faith” was a leitmotiv of Russia’s cultural and spiritual self-identification since the late 19th century, widespread in the works of those circles of painters with whom Rilke was familiar. It is a feature of “The Song of Igor’s Campaign”, which Rilke was to translate soon after the completion of this trilogy of poems which make up the “Book of Hours”.

*“The Song of Igor’s Campaign” as a document of mediaeval
“double belief” (“dvoeverie”)*

It has been shown that the concept of “dvoeverie” has no systematic meaning in mediaeval Russian literature and theology. The word is used at the time in a pejorative sense². There is no deliberate attempt at fusing the Christian and the Pagan in Mediaeval Russia. Rather there is a slow process of amalgamation and gradual integration by which Slavic Paganism was partially integrated into the Christian Orthodox system³. The resulting fusion, by which Slavic Pagan elements were integrated into the personages of various saints, as well as into festivals, folk customs and beliefs, did not imply any deliberate syncretism. On the contrary, there have been repeated moves at purging the Slavic Pagan elements from the Russian Orthodox.

The obvious manifestations of “dvoeverie” by the poet of “the Song of Igor” – presumably a cleric, who understood himself and his heroes expressly as Christian – is rather to be explained with a different model, which we can just outline here:

Paganism and Christianity in mediaeval northern cultures did not cover the same points in religious perception. They were not fully symmetrical religious epistemologies. Rather they complemented each other in the perceptions of medi-

¹ *Rilke R. M.* Das Stundenbuch. Vom mönchischen Leben. S. 295.

² *Rock S.* Popular religion in Russia. “Double belief” and the Making of an Academic Myth. London and New York: Routledge, 2007. P. 106 ff.

³ *Мильков В. В.* Двоеверие // Русская философия: Словарь / Под ред. М. А. Маслина. М.: Республика, 1995. С. 132.

aeval authors – save for a few theologians who consciously understood them as irreconcilable opposites. To most people they probably represented mutually augmentative epistemologies, with few points of inevitable conflict. This may explain the long period of several centuries in which Christian and Pagan epistemologies and beliefs were held alongside each other – in Russia as in Germany, Scandinavia or in England. The phenomenon of authors who were Christian in their self-perception but who wrote Pagan or Pagan-inspired poetry in the Middle Ages – we may think here even of Snorri Sturluson, the Icelandic poet and theoretician of literature – appeared as no self-contradiction to them.

*On the notion of “dvoeverie” in Russian cultural thought
at the turn of the 20th century*

In the cultural thought of late 19th century Russia the union of the Pagan and the Christian – also to be found in “the Song of Igor” has been conceptualised as an example of “double faith”, of “dvoeverie”. This has been hailed as manifestation of the specific Russian spirituality and as expressive of Russia’s integrated spiritual world view. Thus the early 20th century historian of Russian culture Georgy P. Fedotov (1886–1951) presents this concept as central to an understanding of Russian spiritual culture and history in his classic “The Russian Religious Mind”¹. To the cultural milieu of late 19th century Russia the idea of Russian dvoeverie became a guiding motif by which the own cultural heritage of peasant culture and of the rich pre-Christian legacy preserved on folk tale, customs, rites associated with orthodox saints and festivals, artwork and popular song were re-appropriated and integrated into the present high culture. In this cultural movement the “Song of Igor” had iconic value and it is thus that Rilke became familiar with it through a Russian friend in culture, Sophia Schill².

Alexander Borodin composed his opera “Prince Igor” based on this epic after he was introduced to the “Lay of Igor” by an art critic belonging to the movement of the “Wanderers” in 1869. After his early death in 1887 Rimsky-Korsakov and Alexander Glazunov completed the composition. The opera was first performed in St. Petersburg in 1890. The predominantly pagan themes of the Lay resonated well with Rimsky-Korsakov’s own intentions, since he composed on pagan motifs alongside with his church music.

The pagan studies of the early 20th century, as e.g. by Boris A. Rybakov³, are based on this re-evaluation of Russia’s pagan past and its surviving features. The interest the “Wanderers” took in folk traditions and ornaments in the visual arts, are based on the same sense of the pagan traditions as essential elements of Russian culture right into modern times. Rilke was evidently influenced by these convictions.

¹ Fedotov G. P. The Russian Religious Mind. Vol. I. The Kievan Christianity, from the 10th to the 13th Century; Vol. II. The Thirteenth and the Fifteenth Centuries.

² Rilke R. M. Das Igor-Lied. Eine Heldendichtung. S. 73.

³ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987.

Rilke adopted the idea of “dvoeverie”. His description of Vasily Vasnetzov’s art is based firmly on this concept. In his essay “Moderne Russische Kunst” (1902) Rilke wrote: “Among those who seriously began new paths (in art) someone more has to be named: Victor Vasnetzov. He too strove to connect art with the Russian soul...; he sought the great common soul of the people, sought her in the life of the peasants, in their customs, in their faith and superstitions, in their most ancient songs, the Bylini... He has explored the paganism of this soul and her piety. He has let her lead him into the churches, in front of the darkened old icons... For the Russian church is not dead; she lives a life, which is infinitely silent, infinitely slow and related to the innermost life of the people”¹.

Here Rilke defines the “Russian soul” by opposite qualities, claiming that Paganism is integrated in it. To Rilke the idea of Russian “dvoeverie”² means to overcome the “disenchantment” of Western European culture and religion. Rilke accordingly chose a piece of Old Russian literature that had an extraordinary symbolic value in his time, and it is certain that Rilke was informed about its cultural significance.

The fusion of these heterogeneous elements was hailed as spiritual complement and as enrichment. The Russian Orthodox historian of culture, G. P. Fedotov, an emigré, expressed this succinctly in 1946: “All Christian nations must be “twice-born”, but since Grace transforms nature rather than destroys it, they carry deep within them traces of their heathen past. The process of transformation is never complete. In the most civilised of modern peoples there are survivals of the prehistoric ages, now degraded to the rank of superstitions or “folklore”. Perhaps this tincture of native heathendom accounts primarily for the national features of Christianity. <...> Christianity was incorporated into each nation by undergoing a kind of <...> investment of the pre-Christian legacies which hide in the subconscious of the national soul. <...> The Russians are no exception. With them the tie between Christian and pre-Christian elements is perhaps still stronger than in most nations of the west”³.

This is a passionate argument for the appreciation of the Pagan past on the specific basis of the Christian Orthodox concept of divinisation. In this perspective “dvoeverie” is a treasure-basket, as containing and preserving the treasures of any (Christian) nation’s specific national past, whose knowledge is essential to come to an understanding of the essence of the own national soul. It is reminiscent of C. G. Jung’s concept of a collective subconscious and an understanding of the Pagan past as a “repressed” element of the (natural) soul, which is to be consciously explored and integrated.

¹ *Rilke R. M.* *Moderne Russische Kunst*. S. 615 f.

² *Мильков В. В.* *Двоеверие*. С. 132.

³ *Fedotov G.* *The Russian Religious Mind*. Vol. I. *The Kievan Christianity, from the 10th to the 13th Century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1946. P. 3.

On Russia' supposed "archaism" and the "bylini", epic folk song

Following the idea of Russia's supposed "archaism" – which to him meant "originality" – Rilke explains: Russia "still has her age of martyrs. <...> The West has unfolded itself in the Renaissance, in the Reformation, in revolutions and empires as if within a single moment <...> whereas in the empire of Rurik the first day still lasts, the day of God, the day of creation... Just recently, in the seventies, the eldest tales have been extracted from the beards of shaking old men, and only hereby has her era of antiquity been concluded. Her Homer has just died. In his old songs, the so-called Bylini, all the heroes are named in plain aptness as if they were contemporaries"¹.

What emerges from the allusions in this passage from his essay "Russische Kunst" is that he took the mediaeval epic of Igor's campaign as an example of a Bylina – or as a close representation of it in the sphere of literary art – and that it represented to him a work of theurgic significance².

R.M. Rilke's spiritual and poetological quest and the "pagan poetology" of "The Song of Igor's Campaign"

A central feature, as stated before, of "The Song of Igor's Campaign" is the interrelatedness of the spheres of: 1) the divine powers; 2) the living elements of nature; 3) the course of history, and 4) the powers of divination and 5) of poetry and magic song. The latter two are represented and enacted by the seer-poet Boyan.

This idea of interrelation of these spheres had a powerful appeal to Rilke. He presented similar ideas, as in his poem "Du Nachbar Gott", on the monk speaking to the aging god whom he wishes to sustain³.

The idea of a "living nature" is an essential tenet of esoteric world views, as identified by Antoine Faivre⁴. The notion of interrelation conforms to the principles of theurgy⁵.

The opening lines of "The Song of Igor's Campaign" contain a passage of poetological reflection, which unfold these ideas as a poetological approach of an era just passing, but still prevailing, to set the model and standard for the author of this song himself. This passage reflects Rilke's own endeavours.

To Rilke "The Song of Igor" with its defining features of "dvoeverie" represents a primordial state of a divinatory mind-set and poetology, which is to be retrieved.

¹ Rilke R. M. Russische Kunst. S. 494 f.

² On theurgy and its symbolic means see: *Uždavinys A. Philosophy and Theurgy in Late Antiquity*. San Rafael: Sophia Perennis, 2004. P. 204 ff.

³ Rilke R. M. Das Stundenbuch. Erstes Buch: das Buch vom mönchischen Leben. S. 255.

⁴ Faivre A. L'ésotérisme. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

⁵ *Uždavinys A. Philosophy and Theurgy in Late Antiquity*. P. 70 f.

On Rilke's translation of the poetological verses of "The Song of Igor's Campaign" and the Symbolist idea of the artist's task

Let us look at his translation of the opening passages of "The Song of Igor's Campaign", in particular to the figure of the poet-seer endowed with magic powers of the word, as example of a pagan theurgic model.

Details of Rilke's translation show that he was aware of the pagan spiritual element in "the Song" and that he endorsed it. His emphasis becomes apparent when we compare his translation to that of Vladimir Nabokov.

The opening lines of "The Song of Igor's Campaign" read as:

“Не лѣпо ли ны бѣшетъ, братіє, начяти / старыми словесы / трудныхъ повѣстий о пълку Игоревѣ, /

Игоря Святъславлича? / Начати же ся тѣмъ пѣсни / по былинамъ сего времени, / а не по замышленію Бояню”¹.

Nabokov's translation: "Might it not become us, brothers, to begin **in the diction of yore** the stern tale of "The Campaign of Igor", Igor son of Svyatoslav? / Let us, however begin this song in keeping with the **happenings** of these times, and not with the **contriving** of Boyan" (lines 1 – 10 VN).

Rilke: "Wie wäre es, Brüder, wenn wir anfangen, **nach den alten Überlieferungen** die schwere Geschichte vom Zug Igors zu erzählen, vom Zuge des Igor Swatoslawitsch? Anfangen aber wollen wir das Lied nach den **Bylinen** unserer Zeit, nicht nach der **Erfindung** Boyans".

The difference. Nabokov conveys the idea of the author that he wishes to distance himself from the "diction of yore" of that exemplary author, which he yet invokes, of Boyan. However, he interprets this gesture as motivated by the desire to follow "the happenings of these times and not the contriving of Boyan". Thus Nabokov has the author of the tale juxtapose the mythopoetic fiction of Boyan with an empirical approach guided by the facts of the present times. (Nabokov comments here: "по билінам: according to actual events, to facts and not to fiction"²).

Rilke however opposes two styles: he interprets the old Russian phrase "начяти / старыми словесы" as referring to ancient style: "nach den alten Überlieferungen", to which he contrasts: "anfangen aber wollen wir das Lied nach den Bylinen unserer Zeit" ("We wish to begin however according to the Bylini of our age".) The "Bylini" are an ancient literary genus of epics, preserved alive in oral tradition of Russia even in Rilke's time. Rilke has his poet declare that he wishes to renew the genus of "Bylini" according to his time – and we may readily interpret this as a poetological declaration of Rilke's own intentions, as wishing to renew this genus by his translation.

Whereas Nabokov translates "по замышленію Бояню" – literally: "according to what Boyan has in mind" – somewhat disparagingly by "according to the con-

¹ Слово о пълку Игоревѣ, Игоря сына Святъславля, внука Ольгова // Изборник // [URL]: <http://litopys.org.ua/slovo/slovo.htm>.

² The Song of Igor's Campaign / Tr. by V. Nabokov. New York: Ardis Publishers, 2003. P. 82.

trivings of Boyan”, Rilke uses a term with positive connotations: “inventio”, and translates: “nicht nach der Erfindung Boyans” (“not according to the invention of Boyan”).

Thereby Rilke attains a double refraction: Boyan’s mythic poetry becomes the background for a more contemporary mode of epic poetry, the “bylini” which yet retain a mythopoetic quality.

Rilke does therefore not insinuate that Boyan’s style is inferior in any way – rather the idea of a lost mode of poetic myth presents itself which is yet recalled and invoked in this exordium.

The phrase “трудныхъ повѣстїй о пълку Игоревѣ” indicates a genus in mediaeval poetry: that of heroic epic. “труд”: “labour”, “toils” refers to knightly arduous endeavours, as in the contemporary “Nibelungen-Lied” (composed around 1190 in Passau, Bavaria on the basis of elder epic traditions¹): where the corresponding phrase: “von grôzer arebeit” – also invokes the labours of the heroes, which are told according to the ancient tales, which are to be retold here: The “toil-some tale”: “трудныхъ повѣстїй“ thus signifies a heroic epic which follows. Yet in both epics, spiritual powers guide the course of events. Whereas one might expect an account of the knightly endeavours to follow now, a tale of the campaign proper, a strange reflection on an elder mode of poetry by the magic poet and seer Boyan is now inserted.

At this point the author of the “Slovo” introduces the poetics of Boyan. It is remarkable that he does so, after having distanced himself expressly in the beginning. Apparently Boyan’s mode is invoked as exemplary. This can be supported by observing that some of the techniques described here as employed in fragments across the Song of Igor. – We should however be careful to speak about “techniques” and about “style” since we are no longer on merely poetic ground, but in the realm of magic speech or incantations.

This gesture of turning back to the ancient mode of Boyan’s poetry implies a change of genus. The present epic is told with reference to Boyan but also in differentiation from him.

Boyan is introduced as “вѣщїй”, as a “seer”. The connotations of this concept in the times of transition become apparent in its attribution to Oleg, the Wise (Oleg Veshchi, the 9th century ruler of Novgorod and of Kiev, of Scandinavian descent.) This attribute has been derived from a misreading of the Norse form of his name “helgi” as “holy”². That seems far-fetched. More likely he was attributed some powers of divination, as of magic quality, which earned him this title. Boyan is characterised as a “vates”, a poet endowed with shamanic powers³. Boyan’s epi-

¹ “Uns ist in alten Mären...” Das Nibelungenlied und seine Welt. Ausstellung im Karlsruher Schloss, 13.12.2003–14.3.2004 / Hg. von Badischen Landesbibliothek, Badischen Landesmuseum. Darmstadt: Primus, 2003.

² Verndasky G. *Kievan Russia*. New Haven: Yale University Press, 1973. P. 22.

³ Иванов В. В., Топоров В. Н. Боян // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. М.: Советская Энциклопедия, 1991. Т. 1. А – К. С. 184.

thet as “Велесов внук”, as “grandson of Veles”, confirms his attributes of magic-sacred powers.

To Boyan the second part of the Slovo is dedicated. He is addressed here in the beginning as “seer”, with a description of his magic poetic song, then, towards the end he is addressed as “nightingale of olden times” (“О Бояне, соловію старого времени”) and finally as “seer Boyan, grandson of Veles” (“в Ёщей Бояне, Велесовъ внуче”) with brief verses of how he would have described the events to follow in his mythic mode.

We may call his mode of poetry “shamanic” to state that the author of “The Song of Igor” attributes to his poetry not only a divinatory, “prophetic” aspect, as of a seer of future events, but also the powers of creating reality in song or chant, as in a “performative speech-act”. The literary form of “performative speech acts” of poetic quality and magic powers, which can conjure up movements in nature – as are described in this second part of “The Igor’s Song”, are known from Germanic and Mediaeval German texts too. We may refer here to the “Merseburg Charms”, recorded on a manuscript of Fulda monastery from the 10th century¹. In this charm Woden and two goddesses appear as healers. Woden is associated with charms and with the powers of poetry, and of magic spells². By reciting the charm a mythic situation (“Ur-Situation”) is invoked and repeated, so as to convey its powers on the present situation. This pattern has been identified in ancient Indian spells of the Atharvaveda (Text IV.12 in the Śaunakīya-Version)³. A similar power of invoking scenes of nature to reflect, to predict and to guide the events of history are presented by the author of the Song of Igor as features of Boyan’s style and song – both in success and in failure of the heroes. Therefore a comparison of the poetics of Boyan in “The Song of Igor’s Campaign” to the properties of the healing charms of German and of Vedic tradition is permissible.

The Edda describes how Woden acquired the power of mantic divination and relates it to his powers of writing runic spells. The Havamal tells that Odin (Woden) attained the powers of divination through his self-sacrifice, hanging nine days and nights on the tree: “I know that I hung on a windy tree / nine long nights, / wounded with a spear, dedicated to Odin, / myself to myself, / on that tree of which no man knows / from where its roots run. / No bread did they give me nor a drink from a horn, downwards I peered; / I took up the runes, screaming I took them, / then I fell back from there”⁴. A few verses further on the powers of these “songs” are described thus:

“4. Then fruitful I grew, and greatly to thrive, / in wisdom began to wax. / a

¹ Althochdeutsche Literatur – mit Proben aus dem Altniederdeutschen. Ausgewählte Texte mit Übertragungen / Hg., übers. von H. D. Schlosser. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1970. S. 358.

² *Hasenfratz H. P.* Die religiöse Welt der Germanen. Ritual, Magie, Kult, Mythos. Freiburg: Herder, 1992. S. 96.

³ *Eichner H.* Kurze “indo-germanische” Betrachtungen über die atharvavedische Parallele zum Zweiten Merseburger Zauberspruch (mit Neubehandlung von AVS. IV 12) // Die Sprache. 2000/2001. 42. Heft 1/2. S. 214.

⁴ The Poetic Edda / Tr. by C. Larrington. Oxford: Oxford World’s Classics, 1999. P. 34.

single word to a second word led, / a single poem a second found.

5. Runes will you find, and fateful staves, / very potent staves, very powerful staves, / staves the great gods made, stained by the mighty sage, / and graven by the speaker of gods. ...

7. Do you know how to write? Do you know how to read? / Do you know how to tint? Do you know how to try? / Do you know how to ask? Do you know how to offer? / Do you know how to send? Do you know how to slaughter? ...

9. These songs I know, unknown to wives / of kings, or to mankind/ help is the first, and help it will / in sickness, sorrow, and strife”¹.

Now this comparison of the magic poetry of Boyan in “The Song of Igor” to the magic use of poetry of a Scandinavian skáld in appropriate ritual contexts, presupposes similarities of culture and the religious situation.

The characterisation of Boyan as the “grandson of Veles” implies the “seer” Boyan is presented as having magic powers of shaping the reality depicted and of influencing the spiritual powers of nature as in the following passage:

“For he, vatic Boyan, / if he wished to make a laud for one, ranged in thought [like the nightingale] over the tree; / like the gray wolf across the land; / like the smoky eagle up to the clouds. /

For as he recalled, said he, / the feuds of initial times, /

he set ten falcons / upon a flock of swans, / and the first one overtaken, / sang a song first” – / to Yaroslav of yore, / and to brave Mstislav / who slew Rededya / before the Kasog troops, / and to fair Roman / son of Svyatoslav. /

To be sure brothers, Boyan did not really set ten falcons upon a flock of swans; / his own vatic fingers / he laid on the live strings / which then twanged out by themselves / a paean to princes. /

So let me begin, brothers, / the tale – / from Vladimir of yore / to nowadays Igor, / who girded his mind / with fortitude, / and sharpened his heart / with manliness, [thus] imbued with the spirit of arms, / he led his brave troops / against the Kuman land / in the name of the Russian land”².

(“Боянь бо вѣщій, / аще кому хотяше пѣснь творити, / то растѣкашется мыслію по древу, / сѣрымъ вѣлкомъ по земли, / шизымъ орломъ подъ облакы. / Помняшеть бо, речъ, / пѣрвыхъ временъ усобицѣ. /

Тогда пуцашеть 10 соколовъ на стадо лебедѣй: / которыи дотечаше, / та преди пѣснь пояше / старому Ярославу, / храброму Мстиславу, / иже зарѣза Редедю предъ пѣлки касожьскими, /

красному Романови Святъславличю. / Боянь же, братіе, не 10 соколовъ / на стадо лебедѣй пуцаше, / нъ своя вѣщія прѣсты / на живая струны вѣскладаше; / они же сами княземъ славу рокотаху. /

Почнемъ же, братіе, повѣсть сію / отъ стараго Владимирера до нынѣшняго Игоря, / иже истягну умъ крѣпостію своею / и поостри сердца своего му-

¹ Odin’s Rune Song // Odin’s Gift // Tr. by J. Hart // [URL]: <http://www.odins-gift.com/poth/O/odinsrunesong.htm>.

² The Song of Igor’s Campaign. P. 32 f.

жествомъ; / наплънився ратнаго духа, / наведе своя храбрѣя плъкы / на землю Половѣцькую / за землю Руськую”¹).

Here the state of primordial unity of poetry, “seer-dom”, divinely ruled events of nature and of history is recalled and evoked – only to be “disillusioned” by stating that it was in fact the power of music by the seer Boyan’s own fingers on the chords that create such a spell.

The shamanic powers of Boyan the poet-seer are not wholly disputed in “The Song of Igor’s Campaign” but rather evoked as a model of bygone times. It is on a more modest level of a merely metaphorically raised union of nature and history that the poet of the Song of Igor wishes to continue his epic. Rilke affirms the model and poetic hermeneutics of Boyan, by quoting him literally at the end of the song² and, more importantly, by following his mode throughout in the depiction of the negativity which arose through the discord between the actions of the hero and the divinely enacted events of nature and history.

Rilke follows a strain of belief in this epic that the land of Russia can still be evoked and addressed as a living entity, in which a harmony of nature and history and divine powers may exist, which provide the space for the poet-seer to rove in the guise of a nightingale.

However, as things go wrong with this campaign and misfortune befalls the heroes, this “Russian land” withdraws herself: “O Russian land, you are already behind the culmen”³ (“O Русская земле! Уже за Шеломянемъ еси”⁴). To Rilke too the “Russian land” vanished behind the horizon. The primordial unity he experienced and sensed here became however the guiding image for his poetry to last.

Rilke was confronted with the same condition. Like the poet of “The Song of Igor’s Campaign” he longed for the theurgic powers of a divinely empowered seer-poet who could call things into divine life by creation. However his solution to this “disillusionment” was different.

The poet of “The Song of Igor’s Campaign” depicts a course of events where the omens of nature are disregarded and the union of nature and divine powers and historical action if broken and disregarded. The misfortune which befalls his hero and his narrow escape from death appear to reflect this rift.

Metaphors of shamanic perceptions and phenomena appear only here and there. They do not add up to a harmonious or heroic course of events. They appear as fragments.

Rilke dealt with the condition of fragmentation in his subsequent poetics. He concentrated on individual “things” whose “vatic” or “symbolic” qualities he sought to re-establish. He forsook the notion of a harmonic cosmos of universally affirmed mutual references – which A. Faivre described as one of the fundamental features of Esotericism – in favour of the powers of epiphany of single objects, which disclose a higher reality. This however is a development which only began

¹ Слово о плъку Игоревъ, Игоря сына Святъславля, внука Ольгова.

² *Rilke R. M.* Das Igor-Lied. Eine Heldendichtung (V. 209–210).

³ The Song of Igor’s Campaign. P. 38.

⁴ Слово о плъку Игоревъ, Игоря сына Святъславля, внука Ольгова.

after his “Russian period”. The image of the author as a “shaman-poet” which he encountered and recognised in Boyan, seems to have remained with him as an ideal throughout. With an uncanny sense Rilke had discerned the pre-modern and pre-Christian world view in “The Song of Igor’s Campaign” in order to retrieve it and its poetics for the divinatory and theurgic task of the poet in a modern Esoteric and Symbolist understanding. The poetic and spiritual views of Russian culture of his age provided the lead to his often intuitive understanding of these elements which guided him even after he turned his attention to the France and the West. In his translation and his adoption of Russian spiritual motifs during these years he has shaped a lasting image of a “spiritual Russia” in these terms in the German cultural mind.

BIBLIOGRAPHY

Бенуа А. Н. История русской живописи в XIX веке // Товарищество передвижных художественных выставок // [URL]: <http://www.tphv-history.ru/books/benua-istoriya-russkoj-zhivopisi.html>.

Блок А. О современном состоянии русского символизма // Аполлон. 1910. N. 8. С. 21–30.

Булгаков С. Н. Свет не вечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Боян // Мифы народов мира. Энциклопедия / Глав. ред. С. А. Токарев. В 2 т. М.: Советская Энциклопедия, 1991. Т. 1. А – К. С. 184.

Мильков В. В. Двоеверие // Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М. А. Маслина. М.: Республика, 1995. С. 132–133.

Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси, М.: Наука, 1987.

Маслин М. А. Русская идея // Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М. А. Маслина. М.: Республика, 1995. С. 421–423.

Слово о плъку Игоревъ, Игоря сына Святъславля, внука Ольгова // Изборник // [URL]: <http://litopys.org.ua/slovo/slovo.htm>.

Aizlewood R. Revisiting Russian Identity in Russian Thought: From Chaadaev to the Early Twentieth Century // The Slavonic and East European Review. January 2000. Vol. 78. N. 1. P. 20–43 // [URL]: http://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/67559/mod_resource/content/0/chaadaev2.-pdf.

Althochdeutsche Literatur – mit Proben aus dem Altniederdeutschen. Ausgewählte Texte mit Übertragungen / Hg., übers. von H. D. Schlosser. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1970.

Asprem E. The Problem of Disenchantment. Scientific Naturalism and Esoteric Discourse 1900–1939. Leiden: E. J. Brill, 2014.

Destro A. Per uno nuovo inizio. La riflessione religiosa nel Rilke maturo // R. M. Rilke. Alla ricerca dello “spazio interiore del mondo” tra arti figurative, musica e poesia, Università Cattolica del Sacro Cuore, [Cives Universi Centro Internazionale di Cultura. Ed. by A. Frigerio]. Milano: EDUCatt Università Cattolica, 2008. P. 29–42.

Church of the Saviour // Abramtsevo. Federal State Cultural Establishment Historical, Artistic and Literary Museum–Reserve // [URL]: <http://www.abramtsevo.net/eng/guidway/saviors-church.html>.

The Church Year. Easter Sunday: The Holy Pascha // The Orthodox Church in America. Vol. II. Worship // [URL]: <http://oca.org/orthodoxy/the-orthodox-faith/worship/the-church-year/easter-sunday-the-holy-pascha>.

The Divine Liturgy according to St. John Chrysostom with appendices. South Canaan: St. Tikhon’s Seminary Press, 1984.

- Ehmann A.* Die Sprache der Engel – zu angelogischen Quellen und Motiven moderner Lyrik // Erfahrung und System. Mystik und Esoterik in der Literatur der Moderne / Hg. von B. Gruber. Opladen: Westdeutscher, 1997. S. 136–156.
- Eichner H.* Kurze “indo-germanische” Betrachtungen über die atharvavedische Parallele zum Zweiten Merseburger Zauberspruch (mit Neubehandlung von AVS. IV 12) // Die Sprache. 2000/2001. 42. Heft 1/2. S. 211–233.
- Epp G. K.* Rilke und Russland. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1984.
- Faivre A.* L’ésotérisme. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.
- Fedotov G. P.* The Russian Religious Mind. Vol. I. The Kievan Christianity, from the 10th to the 13th Century. Harvard: Harvard University Press, 1946.
- Felmy K. C.* Orthodoxe Theologie – eine Einführung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- Fick M.* Sinnenwelt und Weltseele – der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende / Diss. habil. Universität Heidelberg. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
- Florenskij P.* Die umgekehrte Perspektive // Pawel Florenski. Leben und Denken / Hg. von F. Mierau, S. Mierau. Bd. 2. Ostfildern: Tertium, 1996. S. 126–136.
- Gray C.* Das große Experiment. Die russische Kunst 1863–1922. Köln: M. DuMont Schauberg, 1974.
- Gusarova A.* Symbolism and Russian Art // Галерея. 2013. Iss. 2 (39) // [URL]: <http://www.tretyakovgallerymagazine.com/articles/N2-2013-39/symbolism-and-russian-art>.
- Hasenfratz H. P.* Die religiöse Welt der Germanen. Ritual, Magie, Kult, Mythos. Freiburg: Herder, 1992.
- Hofstätter H. H.* Symbolismus und die Kunst der Jahrhundertwende: Voraussetzungen, Erscheinungsformen, Bedeutungen. Köln: DuMont, 1978.
- Ivanov V.* Vom Igorlied // Corona. 1936. N. 6.
- Lenjaschin W.* “Zwischenwelten” des russischen Symbolismus // Sehnsucht und Aufbruch. Der russische Symbolismus als historische und aktuelle Dimension. St. Petersburg, Koblenz: Palace Editions Europe, 2002. S. 7–18.
- Magnússon G.* Rilke und der Okkultismus // Metaphysik und Moderne. Von Wilhelm Raabe bis zu Thomas Mann / Hg. von A. Blödorn, A. R. Fauth, S. R. Fauth. Wuppertal: Arco, 2006. S. 144–172.
- Magnússon G.* Dichtung als Erfahrungsmetaphysik. Esoterische und okkultische Modernität bei R. M. Rilke. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.
- Mason E. C.* Zur Entstehung und Deutung von Rilkes Stundenbuch // Exzentrische Bahnen – Studien zum Dichterbewusstsein der Neuzeit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963. S. 181–204.
- Monika F.* Sinnenwelt und Weltseele – der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende / Diss. habil., Universität Heidelberg. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.
- Nietzsche F.* Die Fröhliche Wissenschaft. Leipzig: Verlag von E. W. Fritsch, 1887 // Nietzsche Sources. Digital Critical Edition // [URL]: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW>.
- North R.* Heathen Gods in Old English Literature. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Odin’s Rune Song // Odin’s Gift // Tr. by J. Hart // [URL]: <http://www.odins-gift.com/poth/O/odinsrunesong.htm>.
- Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian 1900–1915 (Catalogue of the Exhibition at Schirn Kunsthalle, Frankfurt, 3.6.–20.8.1995) / Hg. von V. Loers. Ostfildern: Kunsthalle Schirn, 1995.
- Pagni A.* Rilke um 1900 – Ästhetik und Selbstverständnis im lyrischen Werk. Nürnberg: Hans Carl, 1984.
- The Poetic Edda / Tr. by C. Larrington. Oxford: Oxford World’s Classics, 1999.

- Riedel W.* "Homo natura". Literarische Anthropologie um 1900. Berlin: Walther de Gruyter, 1996.
- Rilke R. M.* Das Igor-Lied. Eine Heldendichtung. Der altrussische Text mit der Übertragung von Rainer Maria Rilke // [URL]: <http://blog.163.com/gossudar@126/blog/static/2009425120087242246681/>
- Rilke R. M.* Letter to Lou Andreas-Salomé. [Without Editorials], 1904.
- Rilke R. M.* Moderne Russische Kunst // Rainer Maria Rilke. Sämtliche Werke / Hg. von E. Zinn, R. Sieber-Rilke. Bd. X. Frankfurt am Main: Insel, 1976. S. 613–622.
- Rilke R. M.* Russische Kunst // Rainer Maria Rilke. Sämtliche Werke Bd. 10. Frankfurt am Main: Insel, 1976. S. 493–505.
- Rilke R. M.* Das Stundenbuch. Vom mönchischen Leben // Rainer Maria Rilke. Sämtliche Werke / Hg. von E. Zinn, R. Sieber-Rilke. Bd. I. Frankfurt am Main: Insel, 1976. S. 249–366.
- Rilke R. M.* Über Kunst // Rainer Maria Rilke. Sämtliche Werke / Hg. von E. Zinn, R. Sieber-Rilke. Bd. 10. Frankfurt am Main: Insel, 1976. S. 426–434.
- Rock S.* Popular religion in Russia. "Double belief" and the Making of an Academic Myth. London and New York: Routledge, 2007.
- Rothe H.* Was ist "altrussische Literatur"? Wiesbaden: Westdeutscher, 2000.
- Selva G.* Introduzione. Rilke, Duino, Orfeo // R. M. Rilke. Alla ricerca dello "spazio interiore del mondo" tra arti figurative, musica e poesia. [Cives Universi Centro Internazionale di Cultura – Ed. by A. Frigerio]. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore, 2008. P. 15–28.
- The Song of Igor's Campaign / Tr. by V. Nabokov. New York: Ardis Publishers, 2003.
- Staniloae D.* The Experience of God. Orthodox Dogmatic Theology. Vol. 2: The World: Creation and Deification / Tr. and ed. by I. Ionita, R. Barringer. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2000.
- Tavis A. A.* Rilke's Russia: A Cultural Encounter. Evanston: Northwest University Press, 1994.
- "Uns ist in alten Mären..." Das Nibelungenlied und seine Welt. Ausstellung im Karlsruher Schloss, 13.12.2003–14.3.2004 / Hg. von Badischen Landesbibliothek, Badischen Landesmuseum Darmstadt: Primus, 2003.
- Uždavinys A.* Philosophy and Theurgy in Late Antiquity. San Rafael: Sophia Perennis, 2004.
- Valliere V. P.* Modern Russian Theology – Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key. Edinburgh: T&T Clark Ltd., 2000.
- Vernadsky G.* Kievan Russia. New Haven: Yale University Press, 1973.
- Wachtel M.* Russian Symbolism and Literary Tradition: Goethe, Novalis and the Poetics of Vyacheslav Ivanov. Madison: The University of Wisconsin Press, 1994.
- The Way of a Pilgrim and The Pilgrim Continues His Way / Tr. by R. M. French. San Francisco: Harper Collins, 1973.

**КРИТИКА ИДЕОЛОГИИ НЬЮ-ЭЙДЖА¹ В ТРУДЕ
ИЕРОМОНАХА СЕРАФИМА РОУЗА
«ПРАВОСЛАВИЕ И РЕЛИГИЯ БУДУЩЕГО»**

Священнослужитель Русской православной церкви за рубежом, иеромонах Серафим Роуз (1934–1982) из США известен как православный миссионер, катехизатор, автор трудов по православной апологетике и богословию. Его труд «Православие и религия будущего», написанный в 1975 г., представляет интерес для религиоведения как один из немногих опытов анализа религиозных учений и практик нью-эйджа с точки зрения православного вероучения.

С одной стороны, труд Серафима Роуза является классическим богословско-апологетическим сочинением, так как нетрадиционные религии рассматриваются в нем с точки зрения ортодоксального православного вероучения, а с другой стороны, в нем можно найти поразительно точные научные выводы относительно этих религий, множество ссылок на научные исследования, факты, приводимые участниками и очевидцами тех или иных событий, связанных с деятельностью и духовными опытами адептов нетрадиционных религий и т. п. Следовательно, это богословское сочинение, написанное с целью обосновать и защитить каноны православного христианства, и в то же время в нем присутствуют элементы религиоведческого анализа, кото-

© Ю. В. Крайко

¹ Иеромонах Серафим Роуз в своем сочинении использует термин «экуменическая духовность», а не «духовность нью-эйджа» (правда, при этом в его тексте есть ссылки на труды, в названии которых встречается термин «New Age»). По-видимому, автор считал эти понятия идентичными, что вполне справедливо. Экуменическая духовность и духовность нью-эйджа, если и не полностью идентичные, то определенно родственные понятия, так как известно, что создание будущей универсальной синкретической религии, или по крайней мере стремление к этому является основной тенденцией духовного движения нью-эйдж практически со времени его возникновения. Для религиозности нью-эйджа характерен именно синкретический экуменический подход к духовности: все религии и учения равноценны, истинны, происходят из одного источника. В нем отсутствует четко сформулированная единая доктрина или догматы, которые представляются препятствием для личного духовного роста и развития. Нью-эйдж является по своей сути синтезом верований различного типа (некоторые мотивы из традиционных исторических религий, архаических верований, оккультизм, теософия и т. д.). Однако ряд идей и подходов, включая упомянутую выше, которые являются общими для всех религий именно данного типа, при анализе достаточно легко выявить. Их и рассматривает иеромонах Серафим Роуз в своем труде. Поэтому, как нам кажется, мы вправе употребить термин «идеология нью-эйдж», хотя и с определенными оговорками. Сам автор неоднократно употребляет термин «идеология», правда, не «идеология нью-эйджа», а, например, «масонская идеология», которую считает основой экуменизма, «идеология экуменизма».

рый проведен автором также в апологетических целях. По словам Серафима Роуза, «это не исчерпывающее исследование религии, еще не проявившейся в своей окончательной форме, а первоначальное исследование тех тенденций духовной жизни, которые подготавливают пути для подлинно антихристианской религии, которая внешне кажется “христианской”, но включает в себя языческий опыт “посвящений”»¹.

Труды Серафима Роуза обладают большой силой убеждения. Они написаны логичным, четким, хорошо аргументированным языком. Для изложения своих идей автор использует не только традиционный, религиозно-апологетический дискурс (Священное Писание, учение святых отцов), но и данные научных исследований в области нетрадиционных религий и практик, а также ссылки на сочинения известных оккультистов. Это делает его сочинения понятными, доступными, интересными современному читателю, для которого авторитет научных исследований традиционно высок, а, например, святоотеческая литература нередко известна весьма поверхностно. Кроме того, в них множество ссылок на исследования зарубежных авторов, по большей части недоступных русскоязычному читателю. Сочетание искренней веры в истинность православного христианства и высокого уровня образования, эрудиции автора оказывает огромное влияние на читателей и буквально «переворачивает» их религиозное сознание и духовный мир (известно, что некоторые люди после чтения трудов иеромонаха Серафима Роуза оставляли свои прежние религиозные убеждения и принимали православие).

«Православие и религия будущего» при всем своем мощном апологетическом пафосе – не совсем типичное православное апологетическое сочинение. По-видимому, это объясняется тем, что иеромонах Серафим Роуз, прежде чем принять православие, прошел длительный и сложный путь духовных поисков, долгое время исследовал и практиковал восточные культы и религии, а также глубоко изучал различные эзотерические и оккультные системы. Очевидно, что это не могло не отразиться на его творчестве².

Иеромонах Серафим Роуз – один из самых известных и почитаемых в современной православной среде апологет и проповедник как в России, так и за рубежом. Его труды активно переводятся на русский язык, широко издаются и пользуются большой популярностью.

Предполагаемый адресат

Апологетическое сочинение Серафима Роуза адресовано в первую очередь православным христианам, живущим в нынешние времена апостасии,

¹ *Серафим (Роуз)*. Православие и религия будущего. М.: Православная книга, 1991. С. 7.

² О жизни и духовном пути Серафима Роуза см. в статье: Иеромонах Серафим (Роуз) как известный православный миссионер и катехизатор второй половины XX века // Русский Православный Храм Святой Троицы – Русская Православная Церковь Заграницей // [URL]: <http://russianorthodoxchurch.ca/RU/seraphim-rose/1550>.

или «великого заблуждения», т. е. в постхристианскую эпоху. Они подвержены особенно сильной опасности и соблазнам оставить истинную духовную традицию и примкнуть к новым нетрадиционным религиозным движениям или оккультным учениям.

Серафим Роуз обращается к сознательным и мыслящим людям из православной среды со следующим воззванием: «... Истинные православные христиане со всей ответственностью должны противостоять этому мощному “религиозному опыту”. А для этого нужно до конца осознать, *что представляет собою Православие, какова его цель, и чем она отличается от целей других религий, как “христианских”, так и нехристианских*». «Православные христиане! Всеми силами сохраняйте благодать, дарованную вам, не превращайте ее в привычку, не пытайтесь измерить ее человеческими мерками и оценить человеческой логикой, не считайте, что ее можно постичь на уровне человеческого разума, и что благодать Святого Духа можно обрести путем, не предуказанным Христовой Церковью»¹.

Обращаясь к православным христианам, Серафим Роуз ставит перед собой цель: обосновать и защитить истины православного вероучения “перед лицом” новых религиозных движений и предотвратить возможное окончательное отступничество, наступление которого он предвидит.

В чем суть апостасии. Влияние Рене Генона

По словам автора, труд «Православие и религия будущего» посвящен духовности экуменизма и является результатом изучения «последней экуменической моды – диалога с нехристианскими религиями». В центре внимания иеромонаха Серафима Роуза – в первую очередь исследование экуменического подхода на межконфессиональном уровне (нехристианский экуменизм), суть которого – в диалоге с нехристианскими религиями и построении на его основе единой синкретической мировой религии².

Главная идея межконфессионального экуменизма, согласно автору, в том, что данный вид экуменизма утверждает поклонение как монотеистических (иудаизма, христианства и ислама), так и языческих религий одному и тому же Богу.

По Серафиму Роузу, такой подход легко может быть опровергнут с точки зрения православного богословия и библейского учения³.

Серафим Роуз считает, что «модный» в последнее время «диалог с нехристианскими религиями» – это скорее следствие, чем причина новой экуменической духовности. Он отражает современную стадию экуменизма в его движении к универсальному религиозному синкретизму⁴.

Очевидно, что главная опасность экуменической идеологии в том, что

¹ Серафим (Роуз). Указ. соч. С. 194.

² Там же. С. 5, 13.

³ Там же. С. 21–24.

⁴ Там же. С. 13.

она делает сознание людей религиозно индифферентным и синкретичным, тем самым готовя благоприятную почву для распространения нетрадиционных форм религиозности и оккультизма.

Будучи студентом колледжа в Помоне, Юджин Роуз впервые познакомился с трудами выдающегося французского мыслителя и философа-метафизика, основателя интегрального традиционализма, полиглота Рене Генона (1886–1951) и вслед за ним встал на стезю поисков аутентичной духовной традиции. Однако в биографиях иеромонаха Серафима (Роуза), которые предшествуют изданиям его книг на русском языке, этот факт если и упоминается, то вскользь. Идеи Рене Генона оказывали влияние на Серафима Роуза на протяжении всего его творческого пути и духовной жизни¹.

В трудах Серафима Роуза прослеживаются такие характерные черты, как эсхатологизм (ключевые мотивы Апокалипсиса, глубокого духовного кризиса современного западного мира вследствие апостасии – отступничества от единственно подлинной духовной традиции, приближающегося «конца времен» и «Страшного Суда»), традиционализм, ортодоксальный тип религиозного сознания (утверждение единой истинной духовной традиции), эклектичность и синкретизм (сравнение и анализ восточных и западных духовных традиций и практик, а также различных оккультных учений и опытов, с целью обоснования или же опровержения их аутентичности) и некоторые другие.

Рассмотрим более подробно эти мотивы.

Православное христианство, по мнению Серафима Роуза, является той единственно подлинной, аутентичной духовной традицией, которая способна спасти мир от надвигающегося хаоса Апокалипсиса и всеобщего отступничества.

Важным в труде Серафима Роуза является понятие «фундаментальные основы христианского вероучения». Именно искажение фундаментальных основ христианства привело к возникновению ересей, в частности, главной ереси современного мира – новой экуменической духовности² и в итоге – к всеобщему отступничеству и потере духовных ориентиров.

Как следует из анализа нетрадиционных религий и оккультных практик, проведенного Серафимом Роузом, одним из основных признаков духовности экуменизма является смешение психического и духовного видов опыта. В этом мы усматриваем ключевую и базовую идею интегрального традиционализма Р. Генона, оказавшую влияние на исследование «Православие и религия будущего».

Основным методом исследования Серафима Роуза является сравнительный – автор анализирует нехристианские религии и практики экуменизма

¹ Иеромонах Серафим (Роуз) как известный православный миссионер и катехизатор второй половины XX века // Русский Православный Храм Святой Троицы – Русская Православная Церковь Заграницей // [URL]: <http://russianorthodoxchurch.ca/RU/seraphim-rose/1550>.

² *Серафим (Роуз)*. Указ. соч. С. 4.

(нью-эйджа) путем сравнения их с христианскими, выявляя их коренное отличие от подлинного христианства, как в теологическом плане, так и в плане духовной жизни¹. Критерием подлинности/ложности анализируемых традиций является соответствие их учений и практик православным догматам, вероучению (Священному Писанию и трудам святых отцов).

Согласно Серафиму Роузу, в результате того, что оказалась утраченной спасительная сила подлинной духовной традиции – христианства – и потеряны христианские чувства, в религиозной жизни западного общества произошла подмена духовного опыта психическим: «Жизнь большинства нынешних “христиан” настолько пропитана эгоцентризмом и самодовольством, что какое-либо понимание духовной жизни для них – за семью печатями; поэтому, когда они пытаются жить “духовной жизнью”, то приходят лишь к иной форме самодовольства. <...> “Удовлетворенность” и “мир”, которые обещают все эти “духовные” движения, полностью изобличают их как порождения духовного обольщения, духовного самодовольства, что является полной смертью обращенной к Богу души. Все эти разновидности “христианской медитации” воздействуют исключительно на уровне психики и не имеют ничего общего с христианской духовностью. Христианская духовность создается в тяжелой борьбе за обретение вечного Царствия Небесного, которое осуществится во всей своей полноте лишь по окончании сего временного мира. <...> А в восточных религиях, которым Царство Небесное не известно, все усилия направлены лишь к достижению известных психических состояний, полностью принадлежащих этой земной жизни... Что же привело человечество, и в том числе христианский мир, в это безысходное состояние? <...> Речь идет о потере Божией благодати, которая следует за потерей смысла христианства <...> Нынешний успех поддельной духовности среди православных христиан обнаруживает, что и среди них понятие о смысле христианства утрачено настолько, что они уже не способны отличить истинное христианство от фальшивого...»². Утрата «Божией благодати», подлинной духовности среди самих представителей христианства, понимания смысла христианства, их неспособность отличить ложь от истины – вот самые основные признаки совершившейся подмены и апостасии.

Как видно, совсем не трудно провести параллель этого текста с ниже приведенным фрагментом сочинения Р. Генона «Царство количества и знаменения времени», где речь идет о процессе контринициации, поразившей современный западный мир, и сутью которого является именно смешение психического и духовного, утраченное со времен возникновения картезианской картины мира различение понятий «душа» и «дух». Контринициацией управляют, согласно Генону, «демонические» силы, заинтересованные в вовлечении людей в хаос «промежуточного мира» и в безграничном погружении их в него: «То, что мы сказали по поводу некоторых психологических объяснений традиционных учений, представляет собою частный случай очень рас-

¹ Там же. С. 18.

² Там же. С. 190–193.

пространенного в современном мире смешения двух областей: психической и духовной; и это смешение, даже если оно не доходит до извращения, как это происходит в психоанализе, отождествляющем духовное с тем, что есть самого низшего в психическом порядке, не становится от этого менее опасным. Впрочем, это является в некотором роде естественным следствием того факта, что европейцы уже давно не умеют различать “душу” и “дух” (и, конечно, для этого много сделал картезианский дуализм, поскольку он смешивает в одном все то, что не есть тело, и это нечто смутное и плохо определенное без различия называет то одним, то другим именем); это смешение обнаруживается ежеминутно также и в повседневной речи; то, что имя “духи” дается обычно тем психическим “индивидуальностям”, которые, конечно, ничего общего с “духовным” не имеют, и само наименование «спиритизм», которое из него следует, не говоря уже о другой ошибке, согласно которой «духом» называют то, что реально является лишь “умственным”, служит достаточным примером этого. Слишком очевидны досадные последствия, которые могут проистекать из подобного состояния вещей: распространение этого смешения, в особенности в современных условиях, означает, хотя бы того или нет, вовлечение человеческих существ в безвозвратное погружение в хаос “промежуточного мира” и в действия в интересах, впрочем, часто неосознанно, “сатанинских” сил, управляющих тем, что мы назвали “контринициацией”. Смесь истины и лжи, которая встречается в “псевдотрадициях” современного изготовления, вновь встречается также в так называемых “пророчествах”, которые, особенно в последние годы, распространяются и используются различными способами для целей, по меньшей мере, очень загадочных; мы говорим “так называемые”, так как должно быть хорошо понятно, что слово “пророчества” может применяться, собственно, к сообщениям о будущих событиях, содержащимся в священных Книгах различных традиций и исходящим от внушений чисто духовного порядка; в любом другом случае его использование является абсолютно незаконным, и тогда подходит только одно слово “предсказания”»¹.

Прежде всего, следует отметить у Серафима Роуза «геноновский» подход в оценке новых религиозных движений и оккультных учений современности. Для Рене Генона это ложные духовные учения, «псевдотрадиции», распространение которых – результат окончательной утраты связи современного западного мира с изначальной Традицией. Современные западные псевдотрадиции являются ложными потому, что в их основе лежит неверное понимание понятия «духовность». Они основаны на смешении, неразличении понятий духовного и психического, духа и души. Этому способствовало и несовершенство картезианского рационалистического принципа, одного из ведущих в западной философии, который слишком прост и рационалистичен, вследствие чего не может быть применен для объяснения и понимания во-

¹ Генон Р. Царство количества и знамения времени // Электронная библиотека «ModernLib.ru» // [URL]: http://modernlib.ru/books/genon_rene/carstvo_kolichestva_i_znameniya_vremeni/read_14.

просов духовных. Фактически в новых оккультных и религиозных учениях духовная жизнь и опыты заменены на психическую, эмоциональную, душевную жизнь и опыты. Вследствие этой подмены адепты современного оккультизма и новых нетрадиционных религий просто не имеют представления о том, что такое духовность, дух, духовный опыт и духовные дары (например, пророчества). Р. Генон считает ложные искусственные, синкретичные религиозные и оккультные практики современности результатом процесса так называемой «контринициации».

Как следствие, в результате своих занятий и упражнений адепты оккультных учений нетрадиционных религий достигают определенного психического, а не духовного состояния, которое должно помочь сохранить эмоциональную стабильность, уравновешенность, состояние мира, покоя, гармонии, довольства собой и окружающим миром.

Если принять во внимание влияние идей Р. Генона на Серафима Роуза, то уже не кажется настолько странным и нетипичным для православного апологетического сочинения основной мотив труда «Православие и религия будущего» – об утраченной спасительной силе христианства и потере христианских чувств. По-видимому, он также сформировался под влиянием известного суждения Р. Генона, высказанного им в «Очерках о христианском эзотеризме». Суть его в том, что первоначальное христианство имело эзотерический и инициатический характер. Схождение же его в область экзотерическую «никоим образом не было случайностью или отклонением, напротив, его нужно рассматривать как обладающее подлинно “провиденциальным” характером, поскольку оно позволило Западу избежать впадения – уже в ту эпоху – в состояние, сравнимое с сегодняшним. Момент, когда должна была произойти всеобщая утрата традиции (то, что отличает настоящее время) еще не наступил: стало быть, нужно было, чтобы произошло “выправление”, и осуществить его могло одно только христианство, даже ценой отказа от эзотерического и “скрытого” характера, которым оно обладало изначально <...> Вероятно, было бы невозможно обозначить точную дату этой перемены, которая превратила христианство в религию в собственном смысле слова и в традиционную форму, адресованную всем без различия; но, во всяком случае, несомненно, что она уже была совершившимся фактом в эпоху Константина и Никейского Собора»¹.

Ниже будет показано, каким образом Серафим Роуз под влиянием геноновского, традиционалистского подхода стремится разоблачить «псевдодуховность» новых религиозных движений. Критерием истинности/ложности является связь с подлинным христианством святых отцов, в настоящее время практически утраченная.

*Исторические корни идеологии и религий нью-эйдж с точки зрения
православного вероучения*

¹ Генон Р. Царь мира; Очерки о христианском эзотеризме / Пер. с франц. Н. Тирос. М.: Беловодье, 2008. С. 122–123.

Несмотря на то что Серафим Роуз считает главными причинами распространения нетрадиционных религий именно духовные – отход от фундаментальных основ христианского вероучения, непонимание его смысла, религиозное невежество и т. п., в его труде находим также и анализ социально-исторических предпосылок их возникновения и широкого распространения.

Серафим Роуз отмечает, что одной из основных причин формирования и развития новой экуменической духовности стал отход от основ традиционных ценностей христианства в самой православной церкви, ее активное участие в экуменической деятельности. В тексте приводятся многочисленные примеры выдержек из протоколов заседаний Всемирного совета церквей, различных конгрессов и советов, посвященных вопросам развития экуменических отношений между христианскими и нехристианскими религиями. Эти примеры свидетельствуют о лояльности и даже принятии представителями православных церквей идеологии экуменизма¹.

По мнению автора, истинным вдохновителем экуменического движения является масонская идеология, потому что очевидно совпадают, как он полагает, цели масонства и экуменизма: это уход от христианства, провозглашение равноправия и равнозначности всех религий (как христианских по отношению друг к другу, так и христианских по отношению к нехристианским), построение единой синкретической мировой религии.

Помимо этого, Серафим Роуз проводит своего рода историко-религиоведческий анализ, в ходе которого выявляет три ключевых эзотерических системы, оказавших наиболее сильное влияние на формирование идеологии и вероучения нью-эйджа. Это, по его мнению, гностицизм, уже упомянутое выше масонство и индуизм Свами Вивекананды.

В данном контексте Роуз анализирует учение русского религиозного философа Н. А. Бердяева, считая его с точки зрения ортодоксального православия преимущественно философом-гностиком, как один из наиболее показательных примеров религиозно-философских гностических учений, которые в конце XIX – первой четверти XX вв. вновь приобрели огромную популярность на Западе и в России, а также значительно повлияли на формирование «нового религиозного сознания»².

Данная оценка представляется в определенной степени оправданной, так как влияние гностических идей на мыслителей эпохи «серебряного века» трудно переоценить.

Серафим Роуз справедливо отмечает, что Н. А. Бердяев в своем учении отвергал монашеский, аскетический дух исторического православия, которое направляет духовные силы человека только на покаяние и спасение души, и искал вместо этого «внутреннюю церковь», «Церковь Святого Духа»³. Такое,

¹ Серафим (Роуз), иеромонах. Указ. соч. С. 8–11.

² Там же. С. 16–17.

³ Там же. С. 16. См. также: Бердяев Н. А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. М.: АСТ, 2011 // [URL]: <http://e-libra.su/read/194894-dux-i-realnost.html>.

по сути гностическое, направление духовных поисков и духовный взгляд на жизнь более характерны для масонских лож XVIII столетия.

Бердяев также считал, что «Церковь находится еще в потенциальном состоянии», что она «несовершенна» и ждал пришествия «экуменической веры», «полноты веры», которая объединит не только различные течения в христианстве <...>, но также «частичные истины всех ересей» и «всю гуманистическую творческую активность современного человека как религиозный опыт, освященный в Духе»¹.

Предсказывая пришествие «нового и последнего откровения, «новой эры Святого Духа», Бердяев опирается на пророчества Иоахима Флорского, католического монаха-мистика XII в., который видел, как два века – Отца (Ветхий Завет) и Сына (Новый Завет) – уступают дорогу последнему веку – «Третьему веку Святого Духа»².

По словам Н. А. Бердяева, «успех движения к христианскому единению предполагает новую эру в самом христианстве, новую глубокую духовность, которая означает излияние Святого Духа»³.

Следуя своему принципу сравнительного анализа и ортодоксальным взглядам, автор делает вывод, что между гностическими и экуменическими идеями Н. А. Бердяева и православной христианской традицией нет ничего общего.

Однако эти идеи Н. А. Бердяева, как справедливо отмечает Серафим Роуз, вполне совпадают с направлениями современной религиозной мысли⁴.

Бесспорно, что гностические идеи (например, о духовной эволюции и трансформации, связанные с гнозисом) в тех или иных формах присутствуют во всех религиях «нового века».

Еще одно учение, которому принадлежит, по мнению Серафима Роуза, ведущая роль в формировании идеологии нью-эйджа, это индуизм Свами Вивекананды⁵ (на наш взгляд, более правильно назвать его неоиндуизм).

¹ Там же.

² Там же. С. 17.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Особая роль в распространении индуизма на Западе принадлежит миссии Свами Вивекананды, который в 1893 г. прибыл в Америку, чтобы представлять индуизм в Парламенте религий. Веданта, передаваемая Вивеканандой, как читаем в труде С. Роуза, «производит большее впечатление, чем заслуживает, благодаря уловкам, которые использованы для его передачи: своеобразный красочный жаргон, основанный на санскрите, и запутанная философская структура». Ее суть в том, что «все религии истинны, но Веданта содержит конечную истину. Различие только в “уровнях истины”. По словам Вивекананды, “человек не совершает пути от ошибок к истине, а поднимается от одной истины к другой, от истины более низкого уровня к более высокой. Материальное сегодня станет духовным завтра. Сегодняшний червь завтра будет Богом” <...> И как раз принцип “уровней истины” мог стать прекрасным мостом для перехода к законченному экуменизму, так как ликвидировал конфликты и объявлял каждого правым». Веданта, переданная Вивеканандой западному миру, «провозглашает полную свободу каждого быть самим собой. Она отрицает все различия между священным и мирским, поскольку это лишь разные

Именно под влиянием данного учения, по мнению Серафима Роуза, сформировался один из базовых принципов идеологии нью-эйджа: речь идет о воссоединении науки и веры (религии), на котором основано учение о всеобщей религии Свами Вивекананды и П. Тейяра де Шардена, католического священнослужителя и ученого, автора концепции «нового христианства», который в своем учении, как следует из концепции Серафима Роуза, изложенной в главе «Цель индуизма – всеобщая религия» многое более или менее прямо заимствовал из системы веданты Вивекананды и тантры, «переведенными на псевдохристианский жаргон и густо подкрашенными идеями эволюционизма»¹.

Пять основных принципов всеобщей религии, сформулированные Свами Вивеканандой и П. Тейяром де Шарденом, согласно Серафиму Роузу, таковы:

1. Согласно взглядам Вивекананды, она должна быть строго научной. Она будет построена на фундаменте законов духовного мира. Это будет истинная и научная религия.

2. Основа будущей всеобщей религии – принцип эволюционизма. По словам П. Тейяра де Шардена, «Первородный грех... связывает нас по рукам и ногам и высасывает из нас кровь, ибо, как теперь доказано, он представляет собой пережиток статических понятий, которые стали анахронизмом в нашей эволюционистской системе мышления». Серафим Роуз считает, что «подобная псевдорелигиозная концепция “эволюционизма”, совершенно сознательно отвергнутая христианской мыслью, вот уже тысячелетия является основой индуистского мирозерцания: любая практическая система индуизма включает ее в себя»². В тексте речь идет об индуизме Свами Вивекананды

3. Всеобщая религия будет создана не вокруг какой-либо конкретной личности, но будет основана на фундаменте «вечных принципов».

4. Поиски безличного Бога, дух неисторического Христа, характерные для нового христианства П. Тейяра де Шардена, также, по мнению Серафима Роуза, восходят к религиозным принципам индуизма.

5. Главной целью всеобщей религии будет удовлетворение духовных запросов мужчин и женщин разных типов. По словам П. Тейяра де Шардена, которые приводит Роуз, «христианство до некоторой степени все еще является прибежищем, но оно больше не охватывает, не удовлетворяет и даже не ведет за собой «современную душу»³.

способы выражения единой истины. И единственная цель религии – угодить прихотям любого темперамента, дать бога и обряды, подходящие для каждого» (*Серафим (Роуз)*. Указ. соч. С. 39–40).

¹ Там же. С. 43.

² Там же. С. 44. Относительно идеи эволюционизма в концепциях Свами Вивекананды и П. Тейяра де Шардена Серафим Роуз делает пояснение, что имеется в виду учение, согласно которому человек сам может достичь совершенства с помощью воспитания (индуизм подразумевает под воспитанием систему гуру) и путем «эволюции» (под эволюцией подразумевается постоянное духовное совершенствование человека (Там же. С. 27).

³ Там же. С. 44.

Таким образом, новые религиозные принципы базируются прежде всего на научности и концепции эволюционизма, которая открывает возможность человеку стать божественными без Бога, индивидуалистической духовности, ориентации на массовую аудиторию и общество потребления.

Хотелось бы отметить, что, на наш взгляд, Серафим Роуз несколько преувеличивает влияние индуизма на идеологию нью-эйджа, что, возможно, связано с его длительным интересом к восточным религиям и практикам, а также с влиянием Рене Генона, который, как известно, в своих сочинениях доказывал превосходство восточной эзотерической традиции над западной (еще с древних времен) – в том смысле, что на Востоке, в отличие от Запада, впадшего в апостасию, и окончательно утратившего связь с изначальной сакральной традицией, она сохраняется. В то же время он подчеркивал большую самостоятельность, метафизичность, эзотеризм восточных традиций, их независимость от религии. Некоторые восточные религиозные учения, например, индуизм, согласно Генону, даже представляют собой «чистую» метафизическую традицию, без разделения ее на эзотерическую форму существования и экзотерическую (экзотерическая, т. е. профанная форма существования традиции – это религия). значительное превосходство восточных эзотерических традиций над западными и их большую степень влияния на развития западного эзотеризма. Распространение идеологии нью-эйджа скорее связано с тенденциями последних двух столетий к религиозному синкретизму, с процессами глобализации, а также с высоким уровнем развития науки и увеличением роли научного мировоззрения.

Автор отмечает прежде всего такое масштабное проявление идеологии экуменизма, или нью-эйджа (которые, на наш взгляд, идентичны), как вторжение восточных религий, в частности, индуизма, в западный христианский мир. Именно восточные нетрадиционные религии оказывают наибольшее влияние на религиозное сознание Запада, именно их влияние в наибольшей степени прослеживается в религиозных феноменах эпохи экуменизма.

Результатами духовного «взаимодействия» Востока (в лице индуизма, буддизма) и Запада (в лице католичества и православия), стремления создать всеобщую научную религию стало образование искусственных синкретических религий и практик. Это христианская медитация, христианская йога, христианский дзэн, христианский медиумизм (харизматическое возрождение), а также многочисленные восточные культы, пик распространения которых на Западе и в США приходится на середину 70-х гг. XX в. (Международное общество сознания Кришны, трансцендентальная медитация Махариши, тантрическая йога, 3 НО¹ и т. д.)². Помимо религиозных культов и практик, появилось также множество внерелигиозных течений и групп, которые иногда называют «культами самосознания», или «терапии сознания». Они представляют собой разнообразные психотренинги и психопрактики,

¹ Так как религиозная организация «3 НО» (Healthy – Happy – Holy Organization, т. е. «Здоровье – счастье – святость»), созданная Йоги Бхаджаном в 1969 г. в Лос-Анджелесе,

² Там же. С. 51–64.

например, «Управление сознанием Сильва», «Рольфинг», «Семинары-тренинги Экхарта», саентология и др.¹

Наиболее характерные черты этих религий и практик, согласно Серафиму Роузу, таковы: элементы языческих культов и языческих посвящений, «космического» опыта шаманизма и других архаических религий, использование магических обрядов и практик, «расширенное» сознание как цель духовной практики, эскапизм (бегство от действительности), опора не на учение и теологию, а на получение определенного рода опыта и быстрого результата (прагматический подход к духовности).

Принцип соотношения психического опыта и ортодоксального учения в анализе оккультных практик нью-эйджа

Главным показателем ложности и даже опасности новых синкретических религий и практик Серафим Роуз считает их ориентацию на психический опыт, или же на рациональный и прагматический, «научный» подход к духовной жизни. В этой системе оценки наиболее ярко проявляется традиционализм автора и его приверженность ортодоксальному православному вероучению.

Рассмотрим конкретные примеры, доказывающие это.

Как для религиозных, так и для внерелигиозных нетрадиционных учений нью-эйджа, по мнению Серафима Роуза, характерен прежде всего опыт «духовной безмятежности», который является естественным результатом занятия разного рода медитациями, а также опыт «посвящений».

Медитативный опыт – это результат вторжения в «космические» духовные сферы, где глубины человеческой индивидуальности вступают в контакт с реальными духовными существами. Ссылаясь на православное учение епископа Игнатия Брянчанинова о духовном и чувственном восприятии и открытии человеку «врат восприятия»², Серафим Роуз полагает, что для современного человека, находящегося в «падшем» состоянии, этими существами являются в первую очередь демоны, или ближайшие к человеку падшие духи.

Опыт же «посвящения» в особые переживания, характерный для внерелигиозных «культов сознания», ставит перед человеком задачу стать выше контроля сознания над человеческой волей. Опасность подобного опыта в том, что, один раз подвергнувшись «посвящению», уже, как правило, невероятно трудно распутать клубок нежелательных психических переживаний. В связи с этим Серафим Роуз подчеркивает, что «новое религиозное сознание» становится куда более опасным врагом христианства, чем все еретические

¹ Там же. С. 79.

² *Игнатий (Брянчанинов)*. Приношение современному монашеству. Т. 5. Гл. 8. О вражде и борьбе между падшим естеством и евангельскими заповедями // Библиотека «Святоотеческое наследие» // [URL]: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka-ignatij_br/tom_5/txt09.html.

учения прошлого.

И опасность его именно в господстве опыта над учением. Там, где опыт берет верх над учением, обычные меры защиты христиан против оккультных сил (по словам Серафима Роуза, «против злобы и коварства падших ангелов») устраняются или нейтрализуются, а пассивность и «открытость», столь характерная для новых культов, буквально открывает человека действию демонов¹.

Особое внимание в связи с этим Серафим Роуз уделяет той важной роли, которая в духовности нью-эйджа отведена якобы существующей связи между христианским и восточным духовным опытом, влиянию восточных религиозных культов на современные нетрадиционные религии. Большое количество эзотерических знаний, присутствующих в восточных религиях, в частности, в индуизме, привлекает современный западный мир возможностью испытать новый духовный опыт на практике и, что самое важное, – быстро получить ожидаемый результат. Такой подход совершенно чужд традиционной христианской духовности и традиционным религиям в целом. По мнению Серафима Роуза, именно «этот прагматический подход в высшей степени соблазнителен для западного ума, особенно в том смысле, что кажется научным» и преподносится адептами как научный².

Религиоведческие исследования оккультизма нью-эйджа также отмечают его наукообразность и тенденции к сциентизации³.

Очень распространенное явление – попытка достичь синкретизма (слияния) христианства и восточных религий на практике, в сфере духовного опыта и духовных упражнений.

Для того чтобы убедить христиан в родстве восточного и христианского духовного опыта, в книгах по христианской йоге и христианскому дзэн чаще приводятся цитаты из православной святоотеческой литературы, например, из «Добротолюбия» (сборника аскетических творений отцов IV–XV вв., составленного святителем Макарием, митрополитом Коринфским и отредактированного преподобным Никодимом Святогорцем), и ссылками на традиции умной молитвы восточных отцов православной церкви, чем на западные источники, ввиду того что умная молитва считается более родственной духовной практике восточных культов (йоге и дзэн)⁴.

Автор приводит анализ таких новых форм экуменической духовности, как христианская йога и христианский дзэн, в основе которых лежит медитативный опыт.

В Америке христианская йога дала толчок для появления множества культов, а также для развития популярной разновидности психотерапии, це-

¹ Серафим (Роуз). Указ. соч. С. 79–80.

² Там же. С. 27–28.

³ Эгильский Е. Э., Матецкая А. В., Самыгин С. И. Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения: учебное пособие. М.: КНОРУС, 2011. С. 118–134.

⁴ Серафим (Роуз). Указ. соч. С. 52–56.

ли которой практикующие не связывают с религией¹ (мы имеем в виду трансперсональную психотерапию).

Для характеристики христианской йоги Серафим Роуз приводит выдержки из книги французского монаха-бенедиктинца, описывающего свой опыт «превращения йоги в христианскую дисциплину»: «Искусство йога заключается в том, чтобы погрузить себя в полное безмолвие, отбросить и забыть все, кроме одной истины: подлинная сущность человека – божественна, она есть Бог; об остальном – молчание»². Серафим Роуз подчеркивает, что идея эта не христианская, а языческая. Несмотря на это, в христианской йоге делается попытка использовать технику йоги для своих духовных целей, а именно для «христианской медитации».

В основе этой практики, как показывает Роуз, лежит опять же именно психический опыт, результатом которого является достижение определенно-го психического состояния. Результатом применения этой техники являются необычное состояние покоя, обретение чувства полнейшего освобождения, появляется прекрасное самочувствие, эйфория. Цель этой техники – заставить замолчать в себе ум, сделаться слепым к любым соблазнам. Эта эйфория дает человеку то, «что можно с полным правом определить таким “состоянием здоровья”, которое позволяет нам действовать продуктивнее и качественнее – для начала в чисто человеческом плане, а затем и в плане христианской религии и духовности. Наиболее подходящим тут было бы слово “удовлетворенность” – удовлетворенность, которая посещает тело и душу и располагает нас к духовной жизни»³.

Приведенное выше описание духовного состояния, возникающего в результате использования техники христианской медитации, Роуз с точки зрения православного святоотеческого вероучения определяет как состояние прелести, или духовного заблуждения, которое легко обнаруживается как в языческих религиозных опытах, так и в духовных радениях «христианских» сект. Те же усилия для приобретения «святых и божественных чувств», то же самоодурманивание, которое ошибочно принимается за состояние «благодати», та же невероятная легкость, с которой человек становится «созерцателем» и «мистиком», те же «мистические откровения», псевдодуховные состояния⁴.

Еще одним известным и распространенным способом привлечения неискующих в плане духовного опыта христиан в ряды адептов восточных религий являются так называемые медиумические «дары», обычные для восточных культов.

В результате проведенного анализа фактов, имеющих отношение к восточным культам и эффектам, производимым их техниками, Роуз делает за-

¹ См.: *Гроф С.* Исцеление наших самых глубоких ран / Пер. с англ. С. Офертаса, А. Киселева. М.: Ганга, 2013.

² *Серафим (Роуз)*. Указ. соч. С. 53–54.

³ Там же. С. 54.

⁴ Там же. С. 55.

ключение, что силы, которыми располагают практики восточных религий, имеют источником явление медиумизма, главной особенностью которого является пассивность перед «духовной» реальностью, определенное психическое состояние, достижимое при использовании ряда техник, которая дает человеку возможность войти в контакт с «богами» нехристианских религий¹.

Отметим относительно последнего вывода Роуза, что состояние транса является главным условием для установления контакта с духами как в современных практиках нью-эйджа (например, в ченнелинге), так и в более древних или даже архаических практиках (шаманизм и т. п.)

Серафим Роуз при рассмотрении нетрадиционных оккультных практик сочетает научный (на уровне анализа фактов и рассказов практикующих), традиционалистский и ортодоксально-православный подходы. При этом он подчеркивает их псевдодуховность, преобладание результата психической практики над догматизмом и учением, иллюзорность чувства безмятежности и удовлетворенности (скорее они создают временный эффект переживания этих чувств), возникающих в ходе их использования, потенциальную опасность для психического здоровья и духовного состояния тех, кто их практикует. Так как вышеописанные явления относятся к духовной сфере, они не могут быть исследованы только с эмпирической, научной точки зрения, а требуют именно разностороннего, «междисциплинарного» подхода. Поэтому его выводы представляются нам оригинальными, точными и, возможно, полезными для дальнейшего развития данного направления исследований.

К явлениям нетрадиционной духовности нью-эйджа (или экуменизма) Серафим Роуз относит и такие ее «формы», как феномен НЛО и уфология, а также имеющую «генетическую» связь с ними научную фантастику. НЛО, как и другие оккультные феномены, также не могут быть исследованы с помощью эмпирических научных методов (если только на уровне гипотез и анализа фактов), потому что их объяснение уводит к границам реальности духовной и психической, потому что даже неизвестно, существуют ли они на самом деле, как реальные объекты. Но Серафим Роуз убежден, что догматы православного вероучения способны наиболее правильно объяснить смысл этого феномена.

В исследовании феномена НЛО Серафиму Роузу наиболее близок подход известного швейцарского психотерапевта К. Г. Юнга. В своей книге «Летающие тарелки: современный миф о предметах, увиденных в небе» тот рассматривает НЛО как явление, имеющее прежде всего психологический и религиозный смысл.

Согласно Серафиму Роузу, который ссылается при анализе данного вопроса на исследования западных ученых, научно-фантастическая литература, во многом подготовившая почву для распространения феномена НЛО, испытала на себе значительное влияние индуизма и восточной религиозной философии.

¹ Там же. С. 46–50.

Картину мира, которую предлагает своим читателям научная фантастика, можно примерно описать в следующих тезисах:

1. Религия в традиционном ее понимании отсутствует, а если и есть, то в крайне поверхностной или искусственной форме. Вселенная – всецело мирская, хотя нередко с «мистическими» обертонами оккультного и восточного характера. «Бог» если и упоминается, то лишь как неопределенная и безличная сила.

2. Центром научно-фантастической вселенной (взамен отсутствующего Бога) является человек – не обычный человек, какой существует сейчас, а такой, каким он «станет» в будущем в соответствии с современной мифологией эволюции. Ожидаемая в будущем «эволюция» существ в научно-фантастической литературе неизменно представляется как «перерастание» ограничений, связанных с реальной человеческой природой, и, в частности, как перерастание «личностных» ограничений. Как и «Бог» научной фантастики, «ее человек» тоже, как правило, безличен и лишен индивидуальности. В целом научно-фантастическая литература вопреки христианскому учению и в соответствии с некоторыми течениями восточной мысли представляет «эволюционное развитие» и «духовность» как все возрастающее обезличивание.

3. Мир и человечество будущего представляются в научной фантастике как своего рода «проекции» современных научных открытий; но в действительности эти «проекции» удивительно соответствуют реальности оккультизма. Например, среди характерных особенностей «высокоразвитых» существ будущего находим такие способности, как телепатическая связь, левитация, способность материализоваться и дематериализоваться и т. п.

Таким образом, в кризисную эпоху западной цивилизации научно-фантастическая литература становится ведущей силой, призывающей людей ждать «пришельцев из Космоса» и надеяться, что они разрешат проблемы человечества и введут его в новую, «космическую» эру его истории¹.

С точки зрения православия, по мнению Серафима Роуза, НЛО невозможно объяснить иначе как новейший медиумический прием, с помощью которого темные силы вербуют сторонников своего оккультного мира. Многочисленные явления НЛО в современном мире – это знак того, что человек стал доступен демоническому влиянию, как никогда до этого с начала христианской эры.

С научной же точки зрения это многомерный парапсихологический феномен, который в значительной степени является исконно присущим планете Земля. Один из известных исследователей НЛО Джон Кил, начинавший свои изыскания как убежденный неверующий агностик, пишет следующее: «Подлинная история НЛО... это история о духах и призраках, о странных умственных расстройствах, о невидимом мире, который окружает нас и временами прорывается в наш мир <...> Это мир иллюзий... где сама реальность искажается загадочными силами, и, похоже силы эти могут манипулировать

¹ Там же. С. 83–88.

пространством, временем и материей; и эти силы почти совершенно вне нашей власти и понимания»¹.

Еще одним распространенным и влиятельным феноменом эпохи экуменизма является, по мнению Серафима Роуза, так называемое «харизматическое возрождение».

Харизматическое возрождение провозглашает своей целью достичь духа единения и тем самым вернуться к христианской апостольской церкви I в. Знаменем этого единения становится дар говорения на других языках.

В ходе исследований лютеранского пастора, доктора Курта Коха, был сделан вывод, что более чем на 95% все движение «говорения на языках» имеет медиумический характер. То есть духовные практики харизматического возрождения можно определить как христианский медиумизм.

Медиум – это человек, обладающий некоторой психической чувствительностью, позволяющей ему быть орудием или средством проявления невидимых сил или существ.

Святоотеческая православная трактовка медиумизма (в частности, ее точно формулирует св. Амвросий Оптинский), на которую ссылается Серафим Роуз, гласит: там, где примешиваются реально воспринимаемые существа, почти всегда речь идет о падших духах, существах реальных, а не о «душах умерших», выдуманных спиритами².

В нехристианских же религиях³ медиумические способности, такие как ясновидение, гипнотизм, «чудесное» целительство, владение эффектами появления и исчезновения предметов, перенесения их с места на место и прочее, напротив, культивируются. Однако разница между истинным христианским благодатным даром и его медиумической «подделкой» огромна. Истинные христианские дары, согласно православному вероучению, даются непосредственно Богом в ответ на сердечную молитву, и особенно на молитву человека, угодившего Богу. Медиумические же дары – именно оккультное, психическое явление: они достигаются с помощью использования определенных приемов и психических состояний, которые могут быть развиты через обучение и тренировку⁴.

По мнению Серафима Роуза, религия будущего окажется не просто культом, сектой, а станет могучим и глубоким синкретическим религиозным течением, которое будет совершенно убедительным для ума и сердца современного человека благодаря тому, что адепты экуменических религиозных движений используют методы воздействия, которые весьма эффективны для людей, отпавших от христианства и забывших суть его духовности.

¹ Там же. С. 111–118.

² Там же. С. 137.

³ В книге «Православие и религия будущего» в данном контексте повествуется, например, о движении «харизматическое возрождение», которое он относит к нехристианским, где практикуется «говорение на языках», имеющее много общего с архаической религией шаманизма, о синкретических восточных религиях, об индуизме и ряде его практик, о спиритических учениях и медиумических практиках в целом и т. п.

⁴ Там же. С. 136–138.

Последний и главный вывод автора – вполне «в духе» геноновской эсхатологии «Царства количества и знамения времени» и книги «Откровение» Иоанна Богослова, которую он часто цитирует в тексте. Наступают времена хаоса, всеобщей апостасии, «царства» демонических сил и синкретической псевдодуховности.

Но здесь неизбежно возникает вопрос: почему же псевдодуховные учения, обладающие, как следует из исследования Серафима Роуза, чрезвычайно низким духовным потенциалом, в конце концов должны занять главное место в умах и сердцах христиан?

На наш взгляд, ценность труда Серафима Роуза «Православие и религия будущего» в том, что, несмотря на ортодоксальный подход к нетрадиционным религиям и оккультным учениям, он способен пробудить у современного читателя интерес к духовным вопросам и проблемам, к изучению разнообразных эзотерических и религиозных систем Востока и Запада. Текст Серафима Роуза очень сложен, неоднозначен и противоречив, вызывает много вопросов, хотя на первый взгляд может показаться простым и слишком безапелляционным в своих оценках, содержит довольно большой объем информации из самых разных источников, полон разнообразных смыслов и контекстов, которые становятся очевидными не сразу, но при более глубоком его исследовании, целесообразность и необходимость которого не вызывает сомнений.

ЛИТЕРАТУРА

Бердяев Н. А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. М.: АСТ, 2011 // [URL]: <http://e-libra.su/read/194894-dux-i-realnost.html>.

Генон Р. Царство количества и знамения времени // Электронная библиотека «ModernLib.ru» // [URL]: http://modernlib.ru/books/genon_rene/carstvo_kolichestva_i_znameniya_vremeni/read_14.

Генон Р. Царь мира; Очерки о христианском эзотеризме / Пер. с франц. Н. Тирос. М.: Беловодье, 2008.

Гроф С. Исцеление наших самых глубоких ран / Пер. с англ. С. Офертаса, А. Киселева. М.: Ганга, 2013.

Игнатий (Брянчанинов). Приношение современному монашеству. Т. 5. Гл. 8. О вражде и борьбе между падшим естеством и евангельскими заповедями // Библиотека «Святоотеческое наследие» // [URL]: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/ignatij_br/tom_5/txt09.html.

Иеромонах Серафим (Роуз) как известный православный миссионер и катехизатор второй половины XX века // Русский Православный Храм Святой Троицы – Русская Православная Церковь Заграницей // [URL]: <http://russianorthodoxchurch.ca/RU/seraphim-rose/1550>.

Серафим (Роуз). Православие и религия будущего. М.: Православная книга, 1991.

Эгильский Е. Э., Матецкая А. В., Самыгин С. И. Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения: учебное пособие. М.: КНО-РУС, 2011.

ТРАНСМУТАЦИЯ МЕКСИКАНСКИХ ДОЛЛАРОВ: CHRYSOPOEIA AMERICANA

Другие химики, которых я встречаю, часто спрашивают меня: «Алхимия подобна химии?».

«Ну, не совсем».

Алхимия и химия расстались столетия назад, и не на самых лучших условиях.

Р. А. Бартлетт. Реальная алхимия

Хризопея и меркантильные устремления

Златоделание (хризопея) было многие века одной из основополагающих целей алхимиков. Конечно, углубляясь в изучение истории и философии алхимии, мы видим, что золото само по себе отнюдь не самоцель, достаточно вспомнить известный девиз истинных философов, преданных последователей искусства – «*Aurum nostrum – non aurum vulgi*» («Наше золото – не золото черни»). Обретение возможности превращения металлов – лишь внешняя сторона продвижения алхимика к совершенству, своеобразный маркер трансмутации духовной. Духовное и материальное в процессе Великого делания продвигаются параллельно – и так было с самого начала¹. Были, конечно, и те, кто пытался заниматься алхимией в стремлении к обогащению, но никто и никогда не считал их подлинными философами. Рассуждая о духовно-нравственных аспектах деятельности алхимиков, профессор Джузеппе Дель Ре (1932–2009) отмечает, что «алхимики верили в необходимость высоких духовных норм, потому что считали, что Божественный Христос не позволит недостойным узнать свои секреты, и что, если бы с помощью сатаны они могли добиться своего без разрешения, это было бы причиной бесконечных бедствий»².

Многие уверены, что алхимия – феномен, характерный для далекого прошлого: античности, Средних веков, самое позднее, Возрождения. Однако последователи герметического искусства были и в недавнем прошлом, есть они и в наши дни, в веке XXI. Вера в безграничные возможности науки, царившая на рубеже XIX–XX вв., способствовала тому, что идея трансмутации металлов возродилась в новой форме. Еще несколько столетий назад прекрасно вписавшееся в культурную периферию Средневековья,

¹ См. Родиченков Ю. Ф. Практическая духовность и духовная практика алхимии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4. С. 66–86.

² *Del Re G. Technology and the Spirit of Alchemy* // Hyle. 1997. Vol. 3. N. 1. P. 60.

чуждое сциентизму учение, вполне уверенно восприняло научно-химический дискурс мира технологий.

Среди ярких представителей неоалхимии: Килиани (XIX в.), А. Пуассон (1868–1894), Ф. Жолливе-Кастело (1874–1937), легендарный Фулканелли, о биографии которого мало что известно, Э. Канселье (1899–1982), К. Д’Иже (1912–1964), А. Ридел, известный под псевдонимом *Frater Albertus* (1911–1984) и многие другие философы и практики.

Франсуа Жолливе-Кастело представлял неохимию не иначе, как объединение химии с алхимией, что, по его мнению, имело безграничные перспективы. Он назвал эту науку, лучше даже сказать, сверхнауку «гиперхимией» (*франц. hyperchimie*). Химия, как считал Жолливе-Кастело, представляющая собой лишь упрощенную, приземленную сферу алхимии, сможет выжить и иметь сколь-либо серьезное будущее лишь объединившись с алхимической традицией. Он писал «Химия – это лишь грубая и низшая часть алхимии. Химия сохранит свое значение в будущем только при условии соединения с алхимией, которая даст ей общие первоосновы»¹. Он был абсолютно уверен в осуществлении алхимическо-химической трансмутации и о своих опытах златоделия писал: «Посредством каталитического действия я преуспел в производстве химического золота, действуя на серебро мышьяком и сульфидами сурьмы, теллуrom, и оловом. <...> Я полагаю, что теперь у меня есть ключ к постоянному и даже промышленному изготовлению золота...»².

Знаменитый шведский писатель Август Стриндберг (1849–1912) также проявлял огромный интерес к алхимии и был вполне уверен в возможности получения золота алхимическими средствами. А. Стриндберг вел активную переписку с Ф. Жолливе-Кастело, его письма, касающиеся алхимии и трансмутации, были опубликованы отдельным изданием в 1912 г. в виде своеобразного эпистолярного алхимического трактата³. Несмотря на то, что вопросы в письмах обсуждались во многом алхимические, внешне это произведение благодаря обилию формул и числовых данных напоминало скорее труд ученого-химика XIX–XX вв.

В своих работах А. Стриндберг неоднократно обращался к теме трансмутации и даже приводил свои собственные подробные рецепты получения золота, при этом пользовался он также не символикой традиционных алхимиков, а вполне современной вразумительной научной терминологией⁴. Стоит отметить, что алхимия была для писателя средством познания мира, приобщения к тайнам мироздания, даже обретения бессмертия, а вот в златоделии целеполагающими для А. Стриндберга

¹ *Jollivet-Castelot F.* Le grand-oeuvre alchimique: brochure de propagande de la Société alchimique. Paris: l’Hyperchimie, 1901. P. 27.

² *Nelson R.* Adept Alchemy. Part II. Chapter 1. Transmutations of Silver to Gold. F. Jollivet-Castelot // [URL]: [http:// www.levity.com/alchemy/nelson2_1.html](http://www.levity.com/alchemy/nelson2_1.html).

³ *Strindberg A.* Bréviaire alchimique. Lettres d’August Strindberg à Jollivet Castelot. Paris: Hector et Henri Durville, 1912.

⁴ *Kauffman G.* August Strindberg, Goldmaker // Gold Bulletin. 1988. Vol. 19. N. 2. P. 69–75.

выступали отнюдь не меркантильные соображения, а стремление к разрушению экономики и современного ему общества путем производства несметного количества алхимического золота.

Были и другие приверженцы осуществления хризопеи нетрадиционными средствами, часто далекими от алхимической традиции, и их было немало – как в Европе, так и в Америке.

Аргентаурум: Стивен Эмменс против алхимии

Прекрасный пример «неалхимической алхимии» – деятельность американского химика Стивена Генри Эмменса (1844–1903). По происхождению британец, Эмменс жил и работал в Америке. Учился в Королевском колледже в Лондоне. Около 1877 г. получил травму позвоночника, поэтому на многих фотографиях запечатлен в инвалидном кресле. В 1880-х эмигрировал в США¹. Автор многих публикаций по различным отраслям знания – от логики до металлургии, написал также ряд художественных произведений, в числе которых несколько романов и поэзия. Кроме того, Эмменс был членом Американского химического общества, Американского института горных инженеров и Международного общества электриков. Иногда его имя связывают с пикриновой кислотой². Получив эту кислоту, С. Эмменс решил, что является ее «первооткрывателем». Кислота тут же была названа «эмменсовой кислотой». Но лавры по случаю приоритета, как оказалось, были незаслуженными. Пикриновая кислота была получена гораздо раньше, вероятнее всего, ирландским алхимиком Питером Вульфом³ в 1771 г. Хотя следует иметь в виду, что соли пикриновой кислоты (пикраты) были получены еще раньше – в середине XVII в., алхимиком Иоганном Рудольфом Глаубером⁴.

¹ *Kauffman G. Stephen H. Emmens and the Transmutation of Silver into Gold // Endeavour, New Series. 1983. Vol. 7. N. 3. P. 150.*

² *Пикриновая кислота – 2,4,6-тринитрофенол (C₆H₂(NO₂)₃OH).*

³ *Питер Вульф* (также *Вульф*, 1727–1803), – ирландский алхимик, член Лондонского королевского общества, известен не только как убежденный приверженец алхимии, но и как успешный химик-практик. Долгие годы пытался обрести философский камень, но безуспешно. Занимался самыми разными исследованиями, первым получил пикриновую кислоту, изобрел лабораторный сосуд, известный как «бутыль Вульфа» – стеклянная бутыль с двумя или более горлышками. Бутыль Вульфа применяется и по сей день, правда, в современной лаборатории используется немного в ином виде и зачастую по-иному.

⁴ *Иоганн Рудольф Глаубер* (1604–1670) – немецкий алхимик, врач и фармацевт. Прославился многим, в частности, получением вещества, впоследствии получившего название глауберовой соли (лат. *sal Glauberi*). Это был кристаллогидрат сульфата натрия (Na₂SO₄•10H₂O). Сам Глаубер назвал ее «чудесной солью» (лат. *sal mirabile*) и считал ее применение весьма эффективным в медицинских целях в качестве слабительного и рвотного средства. Но не только фармакология была сферой применения «чудесной соли». Глаубер скрупулезно подсчитал возможности ее использования. По его подсчетам, в алхимии соль могла применяться 12 способами, в искусстве – 21, а в медицине – 26. Историки науки небезосновательно считают его первым химиком-технологом и отцом совре-



Илл. 1. Стивен Эмменс (1844–1903)

Эмменс изобрел взрывчатое вещество на основе пикриновой кислоты, которое назвал своим именем – эмменсит, и его даже приняли на вооружение в США. Биография Стивена Эмменса и его вполне вписывающиеся в успехи науки конца XIX в. достижения, как мы видим, были весьма далеки от алхимической традиции.

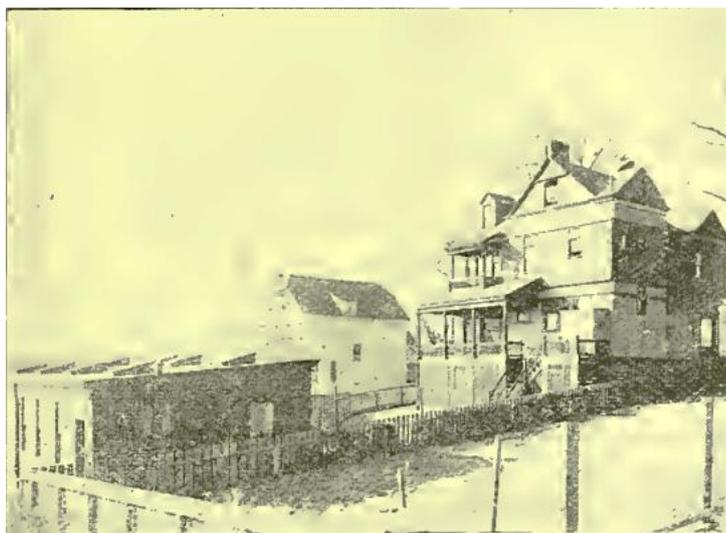
Но он не остановился на достигнутом: главный предмет гордости Эмменса, а также основа его коммерческого предприятия – трансмутация серебра в золото – базировалась отнюдь не на рецептуре великих адептов, а на периодической системе химических элементов. Дмитрий Иванович Менделеев (1834–1907), создатель периодической таблицы, к алхимикам относился весьма благосклонно.

Он отмечал в своих «Лекциях по общей химии», что современная наука многим обязана алхимикам: «Поверхностное знакомство с алхимиками часто влечет за собой невыгодное о них мнение, в сущности, весьма неосновательное, так как они первые действительно изучали явления, ввели в науку опыт, т. е. такое доставление условий, при которых наблюдение дает ответы на заранее поднятые вопросы. Только благодаря запасу сведений, собранных алхимиками, можно было начать действительные научные изучения химических явлений. Благодаря этому запасу стало возможно найти первые общие законы химии»¹. Но, понятно, что взгляды Д. И. Менделеева как ученого-химика ничего общего не имели с воззрениями алхимиков, и, вероятно, он бы несказанно удивился, если бы он узнал, что его периодический закон химических элементов использовали для обоснования возможности трансмутации серебра в золото.

менной химической технологии. О Глаубере см. *Armstrong E., Deischer C. Johann Rudolf Glauber (1604–70): His Chemical and Human Philosophy // Journal of Chemical Education. 1942. Vol. 19. № 1. P. 3–8.*

¹ *Менделеев Д. И. [Лекции по общей химии] // Менделеев Д. И. Сочинения. В 25 т. Л., М.: Издательство АН СССР, 1949. Т. 15. С. 358.*

Но вернемся к американской хризопее. В 1896 г. (примечательно и смело – еще при жизни Д. И. Менделеева!) Стивен Эмменс сообщил, что в периодическую таблицу элементов необходимо внести новый элемент, место которого – где-то между золотом и серебром. Он считал, что элемент обладает свойствами и золота, и серебра, и дал ему название «аргентаурум» (от *лат.*



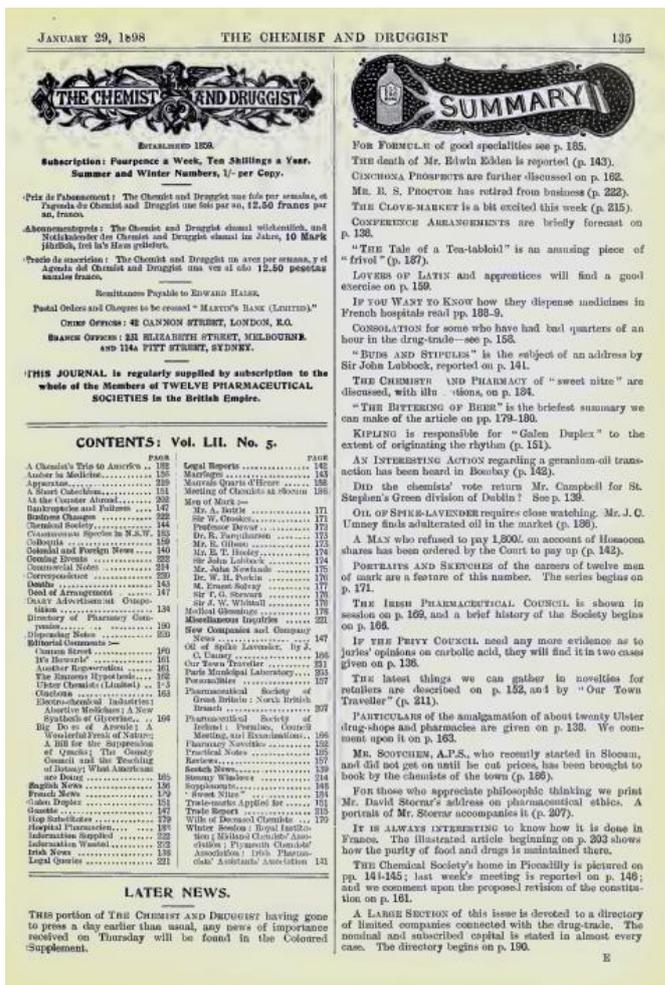
Илл. 2. Лаборатория «Аргентариум»

argentum серебро + *aurum* золото). Эмменс утверждал, что серебро с помощью определенных механических воздействий – в частности, высоким давлением и холодом – можно превратить в аргентаурум, обладающий свойствами обычного металлического золота. Тем же словом – «Аргентаурум» – он назвал и основанную им фирму, и лабораторию, где проводил свои эксперименты. В экспериментах по трансмутации в золото новоявленный алхимик использовал мексиканские серебряные доллары.

Стивен Эмменс опубликовал результаты своих исследований в ряде газет и журналов. Например, «Нью-Йорк джорнал» поместил большую статью под названием «Раскрыт ли наконец секрет трансмутации серебра в золото? Доктор Стивен Г. Эмменс, известный металлург, утверждает, что он воплотил в жизнь мечту алхимиков, и пишет о своем удивительном открытии». В статье приводятся слова Эмменса: «Можно официально в суде доказать, что этот металл, изготовленный из чистого серебра с помощью открытого нами процесса, является золотом. Он не только отвечает требованиям любого испытания Государственного монетного двора, но и обладает всеми качествами, что и золото с точки зрения коммерции, имеет такой же цвет, вес и прочность»¹.

В начале 1897 г. новость о трудах Эмменса по трансмутации серебра в золото добралась и до России. «Журнал новейших открытий и изобретений» опубликовал статью об аргентауруме. Стоит отметить, что отношение автора материала к американской хризопее было весьма скептическим.

¹ Has the Secret of Transmuting Silver into Gold at Last Been Found? Dr. Stephen H. Emmens, the Distinguished Metallurgist, Claims, that He Has Realized the Dream of the Alchemists and Writes about His Amazing Discovery // New-York Journal. 16.08.1896. P. 17.



В 1898 г. на «алхимическую сенсацию» откликнулся и Д. И. Менделеев. Он написал специальную статью под названием «Золото из серебра» и опубликовал ее в издании «Журнал Журналов и Энциклопедическое обозрение»¹. Открыватель Периодического закона был настроен крайне критически. Об идеях Эмменса и реакции на них ученого сообщества Д. И. Менделеев с некоторой иронией писал: «Тут все так звенит золотом и серебром, так встряхивает привычные понятия и дает возможность предвидеть столько новых эволюций (выражаясь по моде), что воспитанные на классицизме мечтатели опять стали на точку зрения алхимиков и засыпали попреками и намеками современную химию, которая и усом не повела на американское известие, как видно по тому, что из множества солидных химических журналов, печатающих все свежие химические новости, огромное большинство не обратило внимания на эмменсовское открытие, хотя нашлись химики, которым оно было очень на руку по их излюбленному представлению о «единстве материн» и о «эволюционизме вещества элементов»².

Известный журнал «Химик и аптекарь»³ в 1898 г. опубликовал статью, посвященную аргентаурому (без указания авторства). Она вышла под названием «Гипотеза Эмменса». В этом материале приводятся слова самого С. Эмменса, опровергающего – в исключительно научнообразных, отнюдь не алхимических, терминах – процесс трансмутации серебра в золото. Эмменс пишет: «На основании своих собственных наблюдений я убежден, что обычное серебро состоит из групп частиц, имеющих разную степень молекулярной стабильности. Некоторые из этих групп способны распадаться

Илл. 3. Журнал «The chemist and druggist»

¹ «Журнал Журналов и Энциклопедическое обозрение» – периодическое издание, выходившее дважды в неделю в 1898 и 1899 гг. в Санкт-Петербурге.

² Менделеев Д. И. Золото из серебра // Менделеев Д. И. Сочинения. В 25 т. Л., М.: Издательство АН СССР, 1934. Т. 2. С. 434.

³ «Chemist and druggist» – британский журнал, печатающий материалы по фармацевтике, химии и смежным отраслям знания. Выходит с 1859 г.

и перегруппироваться в форме аргентаурума, который, по-видимому, совершенно неустойчив. При малейшем воздействии он, если можно так сказать, возвращается в серебро или продвигается в золото. Это, по-видимому, объясняет, почему химический анализ золота, найденного в природе, неизменно свидетельствует о наличии как серебра, так и золота»¹.

Алхимики всех времен и народов призывали тех, кто хочет посвятить свою жизнь герметическому искусству, хранить в тайне все, что касается Великого делания. Для Стивена Эмменса эти призывы, естественно, интереса не представляли. Как и подобает энергичному бизнесмену или, как охарактеризовал его Лоуренс Принчипе (род. в 1962), «предприимчивому химику»², он развернул шумную рекламную кампанию своего делового предприятия, вследствие чего об американском златоделе узнали далеко за пределами Америки.

Фигура Стивена Эмменса воспринимается весьма неоднозначно: с одной стороны, он предстает как псевдоученый, почти откровенный шарлатан, с другой стороны, учитывая его довольно продуктивную деятельность в других направлениях, можно считать, как полагает один из исследователей, что «доктор Эмменс – противоречивая фигура в истории химии»³.

Винсент Гэддис⁴ посвятил свое творчество историям об аномальных явлениях, тайнам и загадкам истории. Конечно же, в своей статье о Стивене Эмменсе он отзывается об открывателе аргентаурума весьма благосклонно, что вполне объяснимо, если принять во внимание интересы автора. В статье «Удивительный американский алхимик», напечатанной в издании с выразительным названием «Журнал пограничных исследований»⁵, В. Гэддис пишет: «Доктор Стивен Г. Эмменс умер в самом начале нового века, и его секрет умер вместе с ним. Никаких доказательств мошенничества, способных дискредитировать единственного алхимика Америки⁶, никогда не было

¹ The Emmens Hypothesis // *Chemist and Druggist*. Vol. LII. N. 5. January 29. P. 162–163.

² *Principe L. The Secrets of Alchemy*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.

³ *Käkelä-Puumala T. "There is Money Everywhere": Representation, Authority, and the Money form in Thomas Pynchon's "Against the Day" // Critique: Studies in Contemporary Fiction*. 2013. Vol. 54. N. 2. P. 153.

⁴ *Винсент Хейз Гэддис (1913–1997)* – известный американский писатель и журналист, автор многих статей и книг о паранормальных явлениях, таинственном и сверхъестественном. Неоднократно подвергался критике за псевдонаучные идеи. Впервые употребил словосочетание «Бермудский треугольник» (англ. «Bermuda Triangle») в своей статье в журнале «Аргоси» (англ. *argosy* – «хранилище, сокровищница»), в февральском номере 1964 г.

⁵ «Журнал пограничных исследований» («*Journal of Borderland Research*») – периодическое издание, издается в Калифорнии (США) некоммерческой организацией «Исследовательский фонд пограничных наук» (англ. «*Borderland Sciences Research Foundation*») с 1951. Цель фонда – исследования в таких областях, как парапсихология, целительство, измененные состояния сознания, непознанное и т. д.

⁶ Конечно же, утверждение о том, что С. Эмменс был единственным алхимиком Америки, мягко говоря, не соответствует действительности. Об американской алхимии

обнаружено. И его таинственное золото-аргентаурум в монетах и слитках, погребенных в Форт-Ноксе¹, теперь является частью богатства, которое поддерживает денежную систему Соединенных Штатов»².

Покушение на Ньютона: Эмменс против науки

Реальные достижения в науке, а также довольно сомнительные, хотя и разрекламированные, результаты околонучной деятельности, вероятно, не устраивали масштабно мыслящего американца. Стивен Эмменс опубликовал небольшую книжку «Некоторые заметки о гравитации»³, где попытался пересмотреть закон всемирного тяготения Ньютона. На титульном листе автор отметил, что книга адресуется американскому Смитсоновскому институту, Французской академии наук и Британскому королевскому обществу, заявив тем самым о необычайно серьезных притязаниях. Таким образом, дело дошло до того, что серьезным исследователям пришлось высказаться по поводу сенсационных заявлений Стивена Эмменса.

19 февраля 1897 г. в журнале «Наука» («Science») появилась рецензия на книгу Эмменса, автор которой подписался псевдонимом W. Об авторе и его рассуждениях по поводу закона всемирного тяготения он писал так: «Автор этого утомительного повествования о гравитации убедительно демонстрирует: во-первых, он не понимает фундаментальную концепцию закона притяжения Ньютона; во-вторых, он недостаточно знает элементарную математику, чтобы применить этот закон к простому случаю однородной сферы; и, в-третьих, что он не обладает той осторожностью, которая возникает из знания о вещах физических. Он хорошо иллюстрирует колоссальную дерзость тех псевдоученых, чье оборудование состоит из формальной логики и простого пера»⁴.

В одной из своих публикаций С. Эмменс писал, что он получил положительные отзывы от ряда выдающихся ученых по поводу своей книги.

см.: *Stavish M. The History of Alchemy in America* // [URL]: <http://www.hermetic.com/stavish/alchemy/history.html>. Дата обращения 5.06.2017.

¹ *Форт-Нокс* – военная база США в штате Коннектикут. На ее территории расположено хранилище золотого запаса Соединенных Штатов (с 1936 г.).

² *Gaddis M. H. America's Amazing Alchemist* // *Journal of Borderland Research*. 1990. Vol. 46. N. 5. P. 15.

³ *Emmens S. Some Remarks Concerning Gravitation: Addressed to the Smithsonian Institution, the Académie des Sciences, the Royal Society and All Other Learned Bodies* // *The Argentaurum Papers*. N. 1. New York: Plain Citizen Publishing Company, 1897.

⁴ *W. The Argentaurum Papers*. N. 1. *Some Remarks Concerning Gravitation. Addressed to the Smithsonian Institution, the American Association for the Advancement of Science, *** and All Learned Bodies*. By Stephen H. Emmens, Member of the American Institute of Mining Engineers, etc. The Plain Citizen Publishing Co., New York // *Science*. 19.92.1897. Vol. V. N. 112. P. 314–315.

В числе прочих упоминался и хвалебный отзыв Ч. О. Янга¹, известного американского астронома. Янг не заставил себя ждать и 26 февраля все в том же журнале «Наука» опубликовал короткое письмо к главному редактору, где он писал о сомнительных утверждениях Эмменса так: «Я считаю, что те положения, которые он подвергает нападкам, бесспорны, и просто отказываюсь обсуждать этот вопрос с ним, говоря настолько однозначно, насколько позволяют формы вежливости, что я считаю его работу не имеющей никакой ценности. Я лично знаю, что по существу то же самое полагают по меньшей мере двое других людей, чьи имена указаны в списке, и, без сомнения, это относится и ко всем остальным. Комментарии излишни»².

1 октября 1897 г. Генри Болтон³, ученый, прекрасно разбиравшийся как в химии, так и в истории алхимии, выступил с докладом перед членами Нью-Йоркского отделения Американского химического общества по поводу становившихся все более популярными алхимических идей, возрождающихся под видом научных дискуссий и сенсационных экспериментальных данных. Затем текст его выступления 10 декабря того же года был опубликован в журнале «Наука». После краткого экскурса в историю алхимии Г. Болтон остановился на ряде примеров, упомянув таких своих современников, Ф. Жолливе-Кастело, А. Пуассон⁴, А. Стриндберг, П. Седир⁵, Ж. Анкосс (Папюс)⁶ и др. По поводу зарождающейся неоалхимии Г. Болтон пишет: «Современные алхимики принимают все традиции своих

¹ *Чарльз Огастес Янг* (1834–1908) – известный американский астроном, с 1877 по 1905 гг. – профессор астрономии в Принстонском университете. С 1872 г. – член Национальной академии наук США.

² *Young C. A.* “The Argentaurem Papers”. To the Editor of Science // Science. 26.02.1897. Vol. V. N. 113. P. 343–344.

³ *Генри Каррингтон Болтон* (1843–1903) известный американский химик, историк науки и библиограф. Родился в Нью-Йорке, учился в Колумбийском университете. Затем в Париже изучал химию у знаменитых химиков Жана-Батиста Андре Дюма (1800–1884) и Шарля-Адольфа Вюрца (1817–1884), продолжил образование в Гейдельберге под руководством Роберта Вильгельма Бунзена (1811–1899), Густава Роберта Кирхгофа (1824–1887) и известного химика и историка науки Германа Коппа (1817–1892). Активно занимался исследованиями в сфере истории науки и, в частности, алхимии. Собрал великолепную коллекцию книг по этому предмету. Автор ряда книг, среди которых «Безумства науки при дворе Рудольфа II. 1576–1612» (англ. «The Follies of Science at the Court of Rudolph II»), в русском переводе – *Болтон Г.* Мистическая Прага. М.: Вече, 2012).

⁴ *Альбер Пуассон* (1868–1894) – неоалхимик и исследователь алхимии. Автор ряда книг, среди которых известное в русском переводе сочинение *Пуассон А.* Теории и символы алхимиков / Пер. с франц. // Книга алхимии: история, символы, практика. СПб.: Амфора, 2006. С. 89–185.

⁵ *Поль Седир* (1871–1926, наст. имя Ивон Ле Лу) – французский оккультист, мартирист. Автор ряда книг. На русском языке известно издание: *Седир П.* Магические растения. Ногинск: Российский Остеон-фонд; М.: Амрита-Русь, 2008.

⁶ *Жерар Анаклет Венсан Анкосс* (1865–1916) – известный французский оккультист, масон. Автор многих статей и книг, неоднократно переведившихся на различные языки, в том числе и на русский.

древних предшественников, но придают им новое значение, приплетая к ним необычные и чудесные результаты современных исследований подлинной науки»¹. Г. Болтон не обошел вниманием и заявления С. Эмменса о трансмутации серебра в золото. Упоминание его имени в одном ряду с практикующими алхимиками, а также едкое утверждение о том, что алхимия возрождается «компанией образованных шарлатанов» фактически не оставляло Эмменсу шансов. Но тот все-таки включился в дискуссию.

В том же достойном уважения журнале он опубликовал отповедь Генри Болтону под названием «Возрождение алхимии: ответное возражение». С. Эмменс в своем ответе на критику обвиняет Болтона в тенденциозности и даже искажении информации. Эмменс пишет: «Я не утверждаю и никогда не утверждал, будто я делаю золото в алхимическом смысле этого слова. Я не прошу и никогда не просил научный мир о каком-либо признании моей работы в связи с взаимопревращаемостью золота и серебра». Эмменс отказывается как от алхимии, так и от науки и далее с некоторой долей цинизма приводит свои слова, изложенные в шестнадцатистраничной работе под названием «*Arcana naturae*»², которую он разослал ряду ученых, в том числе и Г. Болтону: «Работа по добыче золота в нашей лаборатории “Аргентаурум” – это случай чистого стремления к богатству, который не ведется ради науки или в духе прозелитизма. Ни ученики, ни последователи не требуется»³.

По поводу научного уровня сочинений Эмменса однозначно высказался Д. И. Менделеев все в той же статье «Золото из серебра»: «Затем недостает статьям г. Эмменса всего того, что от научных статей требуется по привычке (если можно так выразиться), напр., объективности изложения, указания, связи вновь утверждаемого с достоверно известным, вывода каких-либо новых следствий, допускающих дальнейшую проверку, указание имен сотрудников, объяснение обстановки опытов и т. п., а во всем таком привыкли видеть как бы гарантии в справедливости сообщаемого»⁴.

Современный исследователь, написавший несколько работ о Стивене Эмменсе и истории с аргентаурумом, Джордж Кауффман (род. в 1930), в одной из своих статей пишет: «Удалось ли Эмменсу превратить серебро в золото? Это только самому Эмменсу известно. Если его процесс – мистификация, то он был чрезвычайно умен в организации дел, чтобы не было поставлено ни одного эксперимента с однозначными результатами, и в то же время, чтобы он мог обвинять других в неспособности провести такой опыт. Если, с другой стороны, его процесс был действительно успешным, то он был глуп и

¹ Bolton H. C. The Revival of Alchemy // Science. 10.12.1897. Vol. VI. N. 154. P. 853–863.

² «*Arcana naturae*» (лат.) – «Тайны природы».

³ Emmens S. The Revival of Alchemy – a Rejoinder // Science. 18.03.1897. Vol. VII. N. 168. P. 386–389.

⁴ Менделеев Д. И. Золото из серебра // Золото из серебра // Менделеев Д. И. Сочинения. В 25 т. Л., М.: Издательство АН СССР, 1934. Т. 2. С. 439.

самонадеян в том смысле, что он не допустил такого эксперимента, тогда как все, что мы знаем об Эмменсе, указывает на то, что он был далеко не глуп»¹.

*Советское отражение аргентаурума:
Эмменс против рода Меканикусов и не только*

Исторический пример экзотического злодея, разрекламированного Стивеном Эмменсом, естественно, привлек внимание как исследователей, так и любителей сенсаций. Сейчас в интернете немало материалов, посвященных Эмменсу, в том числе и на русском языке, но стоит отметить, что они весьма поверхностны, какими и бывают обычно тексты, предназначенные для развлечения недалекого читателя. Но не о них речь. Впервые советский читатель получил возможность узнать о заморском то ли химике, то ли алхимике из книги писателя-фантаста Александра Лазаревича Полещука (1923–1980). Книга эта, подобно средневековому алхимическому трактату, получила довольно длинное название: «Великое Делание, или Удивительная история доктора Меканикуса и Альмы, которая была собакой»,

что вполне понятно, так как эта фантастическая повесть была напрямую связана с историей алхимии².

А. Л. Полещук был весьма примечательной фигурой на фоне авторов фантастики того времени. Его книги были очень популярны среди подростков шестидесятых, да и взрослые читали фантастику Полещука с интересом. О нем восторженно отзывался один из известнейших фантастов СССР – Аркадий Натанович Стругацкий (1925–1991). В одном из писем к брату Борису он просто восторгается повестью А. Полещука об алхимии: «А ты бы поглядел, что выкручивает Полещук! Вот это настоящий талант. Он написал уже третий роман. Второй – блестящая полусказка “Повесть о Механикусе и Говорящей



Илл. 4. Издание книги
А. Л. Полещука

¹ *Kauffman G. The Transmutation of Silver into Gold. The Late 19th-Century Claims of Stephen H. Emmens // Gold Bulletin. 1983. Vol. 16. N. 1. P. 28.*

² Эта книга издавалась неоднократно, выходила и под другим названием: «Великое делание, или Удивительная история доктора Меканикуса и его собаки Альмы». В этой публикации рассматривается издание: *Полещук А. Л. Великое Делание, или Удивительная история доктора Меканикуса и Альмы, которая была собакой. М.: Детская литература, 1965.*

собаке” – это, брат, шедевр. Талантище! Она выйдет в “Мире приключений”¹ вместе с нашим “Извне”², вероятно»³.

А. Л. Полещук родился в Екатеринославе (с 1926 по 2016 гг. – Днепропетровск, ныне Днепр). Окончил физико-математический факультет Хабаровского педагогического института, работал школьным учителем, затем преподавал в институте. Автор ряда научно-фантастических произведений, среди которых «Звездный человек», «Ошибка Алексея Алексеева», «Падает вверх», «Эффект бешеного солнца» и др.

В книге «Великое делание...» и фигурирует Стивен (в транслитерации Полещука Стефан) Эмменс и его аргентаурум.

Отношение к алхимии, бытовавшее в СССР в те годы прекрасно иллюстрирует обращение к читателю на обороте титульного листа книги:

«Дорогие читатели!

В этой фантастической повести вы познакомитесь с необычайной историей и приключениями доктора Меканикуса, последнего представителя древнего рода фламандских алхимиков. Став обладателем тайны своих предков, он создает газ с чудесными свойствами.

Открытие пытаются использовать темные силы католической церкви для одурманивания верующих. Меканикус и его друзья отважно вступают с ними в полную опасностей борьбу.

Эта повесть расскажет о некоторых интересных и загадочных страницах из истории алхимии – лженауки темного средневековья, на смену которой пришла могучая современная наука – химия»⁴.

В фантастической повести перед читателями предстает род Меканикусов, алхимиков, из поколения в поколения, от отца к сыну передающие наизусть о трудах на ниве Великого делания. Первый из алхимиков Меканикусов, по имени Одо, живший в XIII в., повествует о своей судьбе: «Я, Одо, алхимик епископа Льежского, <...> рожденный от честных родителей в год, который не знаю, в деревне, названия которой не помню, начинаю эту историю в наизусть своим потомкам – наследникам моего славного и могучего ремесла; пусть умножают они опыт и знания, пусть продолжают эти записки. И бог да поможет им, как он помогал мне в моих трудах и многочисленных испытаниях»⁵.

¹ «Мир приключений» – советский альманах фантастических и приключенческих произведений для детей и подростков. Издавался с 1955 по 1990 издательством «Детгиз», переименованным в 1963 г. в издательство «Детская литература».

² «Извне» – первое совместное фантастическое произведение Аркадия и Бориса Стругацких. Впервые в виде рассказа была опубликована в журнале «Техника – молодежи», затем в 1960 г. в расширенном до объема повести варианте в сборнике «Шесть спичек» издательства «Детгиз».

³ Стругацкий А. Н. Письмо Аркадия брату Борису. 19.03.1959 // Неизвестные Стругацкие. Письма. Рабочие дневники. 1942–1962. Донецк: Сталкер, 2006. С. 387.

⁴ Полещук А. Л. Великое Делание, или Удивительная история доктора Меканикуса и Альмы, которая была собакой. С. 2 (оборот титула).

⁵ Там же. С. 37.

Ему пришлось много пережить, столкнуться с опасностями, испытать немало приключений. Судьба сводит его и с шарлатанами, и с такими великими мыслителями, как Роджер Бэкон¹ и Роберт Гроссетест². Одо Меканикус становится обладателем древней арабской рукописи, автором которой был знаменитый Джабир ибн Хайян³. Эта рукопись, где излагается таинственный рецепт, и становится главным предметом вождлений как средневековых авантюристов, так и экстремистов XX в.

Эпизод из книги о Великом делании, в котором фигурирует С. Эмменс, А. Полещук относит к 1898 г. Дело происходит в Париже. Потомок древнего рода алхимиков Юстус Меканикус с детства воспитывался отцом-алхимиком в атмосфере почитания герметического искусства, но, получив серьезное образование, он разочаровался в алхимии и стал приверженцем химической науки. Автор описывает приезд С. Эмменса в Париж. Американский золотодел должен продемонстрировать сам процесс получения золота перед весьма экзотическим собранием, состоящим как из ученых-химиков, так и из парижских алхимиков конца XIX в. Юстус Меканикус присутствует на собрании. И не просто присутствует, но и ассистирует Эмменсу. А. Полещук так описывает Стивена Эмменса: «В этот момент в комнату медленно вошел человек небольшого роста. Его длинные прямые волосы были зачесаны назад, большие роговые очки резко выделялись на невыразительном лице. Узкая и редкая козлиная борода вызывающе вздергивалась. Я мысленно снял с его головы длинные волосы, бороду, очки... Жалкое лицо плута, с косящими глазами, лишенное значительности, лишенное мысли. Однако он был одет как джентльмен, только из кармана жилетки сверкающей стружкой выбегала слишком массивная золотая цепь»⁴.

Перед читателем предстает не самый симпатичный образ, но он вполне соответствует замыслу автора, который считает С. Эмменса не иначе как шарлатаном. Естественно, что и демонстрация золотоделания потерпела неудачу, заезжий мошенник был немедленно разоблачен присутствующими химиками. Мало того, Юстус, как оказалось, владеет русским языком и цитирует упоминающуюся публикацию Д. И. Менделеева в «Журнале журналов...», в которой С. Эмменс получает вполне заслуженную порцию критики от русского химика. Стоит отметить очень интересный момент: присутствовавших при опыте алхимиков А. Полещук описывает с куда большей симпатией – скорее как искренне заблуждающихся, доверчивых и простоватых фанатиков своего безна-

¹ *Роджер Бэкон* (1214–1292) – один из выдающихся мыслителей Средневековья, философ, математик и естествоиспытатель, автор многих трактатов по различным отраслям знания, монах-францисканец.

² *Роберт Гроссетест* (ок. 1170–1253) – один из известнейших средневековых философов, основоположник Оксфордской философской и естественнонаучной школы.

³ *Абу Абдаллах Джабир ибн Хайян ад-Азди ас-Суфи* (ок. 721 – ок. 815), – знаменитый арабский алхимик, врач, математик, специалист во многих отраслях знания. Известен в Европе под латинизированным именем *Гебер*. Автор множества трудов.

⁴ *Полещук А. Л.* Великое Делание, или Удивительная история доктора Меканикуса и Альмы, которая была собакой. С. 91–92.

дежного дела, но при этом бессребреников, очень далеких от каких-либо меркантильных устремлений.

Понятно, что история абсолютно вымышленная, в действительности в 1898 г. Эмменс в Париж не приезжал, кроме того, как мы знаем, он и не мог бы приехать, так как вряд ли он предпринял бы столь дальнее путешествие в инвалидном кресле. И ходить, конечно он тоже не мог, хотя по утверждению автора, передвигался он вполне уверенно. Но вряд ли стоит порицать автора за неточности, ведь, в конце концов, это художественное произведение, а не научный труд. Кроме того, А. Полещуку, вероятно, в 1950-е гг. были недоступны англоязычные источники, а все его повествование об Эмменсе и аргентауруме базируется на статье в «Журнале новейших открытий и изобретений» (1897) и публикации Д. И. Менделеева (1898), описанные же события – плод фантазии автора.

Завершая рассмотрение фантастической повести А. Полещука, можно лишь отметить, что книга его пользовалась заслуженной популярностью среди молодежи тех лет, сейчас же о ней знают лишь литературоведы и любители алхимии. К тому же эта книга сыграла важную роль с точки зрения просвещения молодых читателей, которые практически ничего не знали об алхимии, ее истории и роли в становлении научного знания. Автор, наряду с вымышленными персонажами, упоминает реальные исторические личности и, что совершенно поразительно, приводит в конце книги небольшой предметный и именной указатель, поясняя вполне вразумительно, что такое, по мнению алхимиков, философский камень и кто такой Гермес Триждывеличайший. Также в книге есть и небольшая подборка графических алхимических символов. Вероятнее всего, информацию об алхимии, ее истории и алхимиках А. Полещук почерпнул из книги Н. А. Морозова¹ «В поисках философского камня»².

Фантастической книгой о Великом делании советское отражение аргентаурума не исчерпывается. Примечательный и необычный эпизод в истории науки не мог остаться незамеченным и со стороны авторов научно-популярных публикаций. В № 10 за 1973 г. в журнале «Техника – молодежи» под рубрикой «Антология таинственных случаев» были напечатаны две статьи³, также посвященные Стивену Эмменсу. Автором одной из них – «Крах

¹ *Николай Александрович Морозов* (1854–1946) – русский и советский ученый, революционер-народник, масон. Участник покушения на Александра II. В 1882 г. был арестован и приговорен к вечной каторге. Вышел на свободу лишь в 1905 г. Автор ряда научных трудов, среди которых: «Откровение в грозе и буре», «Пророк» и др., а также труд по истории алхимии и химии «В поисках философского камня». Директор Естественного института им. П. Ф. Лесгафта (1918–1946). Награжден несколькими советскими наградами, в том числе, двумя орденами Ленина. Его именем названы малая планета и кратер на Луне.

² *Морозов Н. А.* В поисках философского камня. СПб.: Общественная польза, 1909.

³ Обе статьи затем неоднократно издавались в различных сборниках с подборками материалов, посвященных загадочному и таинственному. Например, см. сборник с публи-

синдиката «Аргентаурум» – был писатель Герман Владимирович Смирнов (род. в 1936). Не стоит заново излагать историю с аргентаурумом, автор публикации изложил ее вполне точно и интересно, отметим лишь, что и его повествование не обошлось без вопросов. На последней странице своей статьи Г. Смирнов задает вполне понятные вопросы:

«Прежде всего, какие мотивы побудили пуститься в авантюрное предприятие Эмменса – человека с именем и хорошей научной репутацией?

Был ли он введен в заблуждение неправильно истолкованными результатами опытов или сознательно пошел на обман?

Но тогда в чем состоял его план?

А может быть, ему действительно удалось осуществить превращение серебра в золото?»¹.

Вопросы советского писателя и журналиста, как и вопросы исследователя Дж. Кауффмана, остаются без ответа. Впрочем, версии, которые могли бы объяснить ситуацию, все-таки предлагаются. Вместе с публикацией «Краха синдиката “Аргентаурум”» в том же номере журнала «Техника – молодежи» была напечатана небольшая статья экономиста О. Михайлова под выразительным названием «Убежден: Эмменс действительно получил золото!». Автор предлагает, по его словам, «самое простое и наиболее вероятное объяснение тайны синдиката “Аргентаурум”»², и касается оно отнюдь не тайных знаний и алхимической традиции, а экономики. О. Михайлов описывает экономическую ситуацию в США в конце 80-х – начале 90-х годов XIX в. Не вдаваясь в подробности злато-серебряной бухгалтерии, отметим лишь, что как раз в эти годы «ценность серебра упала катастрофически»³, в то время как на серебряных рудниках оно добывалось в огромном количестве. Кроме того, экономическая политика властей США привела к тому, что в казначействе страны скопились «громадные массы серебра»⁴. Автор статьи выдвигает версию, что С. Эмменс не ошибался, не находился в плену иллюзий, а строил свою активную и энергичную деятельность на трезвом расчете. Ему нужно было, чтобы в возможность трансмутации серебра в золото поверили не надолго, а лишь на короткий срок. По мнению О. Михайлова, эта псевдо-трансмутация могла быть вполне выгодной. Эмменс вполне мог заранее скупить акции значительно подешевевших серебряных рудников. После же своеобразной рекламной кампании, замешанной на алхимии XIX в., можно было ожидать резкого повышения цен на рудники. О. Михайлов пишет: «Тогда Эмменс продает скупленные ранее акции и, оставив разницу у себя в кармане, объявляет, что с аргентаурумом у него получилась ошибка»⁵. По мне-

кациями под рубрикой «Антология таинственных случаев»: Тайны веков. М.: Молодая гвардия, 1977.

¹ Смирнов Г. Крах синдиката «Аргентаурум» // Тайны веков. С. 81–90.

² Михайлов О. Убежден: Эмменс действительно получил золото! // Тайны веков. М.: Молодая гвардия, 1977. С. 94.

³ Там же. С. 92.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 93.

нию автора, возможен и другой вариант извлечения золота. О. Михайлов предполагает: «Могло быть и по-другому. Владельцы серебряных рудников, стремясь избавиться от бесприбыльных и быстро обесценивающихся владений, могли преподнести Эмменсу кругленькую сумму. А он за это мог оказать им любезность: своими сообщениями вздуть цены на рудники на время небольшое, но достаточное, чтобы сбить их с рук за хорошие деньги»¹.

Как бы то ни было, отметим, что советское отражение аргентаурума оказалось весьма ярким и во многом оригинальным – как в фантастике А. Полещука, так и в рассуждениях Г. Смирнова и О. Михайлова.

ЛИТЕРАТУРА

- Болтон Г.* Мистическая Прага. М.: Вече, 2012.
- Менделеев Д. И.* Золото из серебра // *Менделеев Д. И.* Сочинения. В 25 т. Л., М.: Издательство АН СССР, 1934. Т. 2. С. 434–441.
- Менделеев Д. И.* [Лекции по общей химии] // *Менделеев Д. И.* Сочинения. В 25 т. Л., М.: Издательство АН СССР, 1949. Т. 15. С. 355–439.
- Михайлов О.* Убежден: Эмменс действительно получил золото! // *Тайны веков.* М.: Молодая гвардия, 1977. С. 91–94.
- Морозов Н. А.* В поисках философского камня. СПб.: Общественная польза, 1909.
- Полещук А. Л.* Великое Делание, или Удивительная история доктора Меканикуса и Альмы, которая была собакой. М.: Детская литература, 1965.
- Пуассон А.* Теории и символы алхимиков / Пер. с франц. // *Книга алхимии: история, символы, практика.* СПб.: Амфора, 2006. С. 89–185.
- Родиченков Ю. Ф.* Практическая духовность и духовная практика алхимии // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* 2013. № 4. С. 66–86.
- Седир П.* Магические растения. Ногинск: Российский Остеон-фонд; М.: Амрита-Русь, 2008.
- Смирнов Г. В.* Крах синдиката «Аргентаурум» // *Тайны веков.* М.: Молодая гвардия, 1977. С. 81–90.
- Стругацкий А. Н.* Письмо Аркадия брату Борису, 19.03.1959 // *Неизвестные Стругацкие. Письма. Рабочие дневники. 1942–1962.* Донецк: Сталкер, 2006. С. 387–388.
- Armstrong E., Deischer C.* Johann Rudolf Glauber (1604–70): His Chemical and Human Philosophy // *Journal of Chemical Education.* 1942. Vol. 19. N. 1. P. 3–8.
- Bolton H. C.* The Revival of Alchemy // *Science.* 10.12.1897. Vol. VI. N. 154. P. 853–863.
- Del Re G.* Technology and the Spirit of Alchemy // *Hyle.* 1997. Vol. 3. N. 1. P. 51–63.
- Emmens S.* The Revival of Alchemy – a Rejoinder // *Science.* 18.03.1897. Vol. VII. N. 168. P. 386–389.
- Emmens S.* Some Remarks Concerning Gravitation: Addressed to the Smithsonian Institution, the Académie des Sciences, the Royal Society and All Other Learned Bodies // *The Argentaurum Papers.* New York: Plain Citizen Publishing Company, 1897. N. 1.
- The Emmens Hypothesis* // *Chemist and Druggist.* Vol. LII. N. 5. January 29. P. 162–163.
- Gaddis M. H.* America's Amazing Alchemist // *Journal of Borderland Research.* 1990. Vol. 46. N. 5. P. 14–15.
- Has the Secret of Transmuting Silver into Gold at Last Been Found? Dr. Stephen H. Emmens, the Distinguished Metallurgist, Claims, that He Has Realized the Dream of the Alchemists and Writes about His Amazing Discovery // *New York Journal.* 16.08.1896. P. 17.

¹ Там же. С. 93–94.

Jollivet-Castelot F. Le grand-oeuvre alchimique: brochure de propagande de la Société alchimique. Paris: l'Hyperchimie, 1901.

Käkelä-Puumala T. "There Is Money Everywhere": Representation, Authority, and the Money Form in Thomas Pynchon's "Against the Day" // *Critique: Studies in Contemporary Fiction*. 2013. Vol. 54. N. 2. P. 147–160.

Kauffman G. Stephen H. Emmens and the Transmutation of Silver into Gold // *Endeavour. New Series*. 1983. Vol. 7. N. 3. P. 150–154.

Kauffman G. August Strindberg, Goldmaker // *Gold Bulletin*. 1988. Vol. 19. N. 2. P. 69–75.

Nelson R. Adept Alchemy. Part II. Chapter 1. Transmutations of Silver to Gold. F. Jollivet-Castelot // [URL]: http://www.levity.com/alchemy/nelson2_1.html.

Principe L. The Secrets of Alchemy. Chicago: University of Chicago Press, 2012.

Strindberg A. Bréviaire alchimique. Lettres d'August Strindberg à Jollivet Castelot. Paris: Hector et Henri Durville, 1912.

W. The Argentaurum Papers. N. 1. Some Remarks Concerning Gravitation. Addressed to the Smithsonian Institution, the American Association for the Advancement of Science, *** and All Learned Bodies. By Stephen H. Emmens, Member of the American Institute of Mining Engineers, etc. The Plain Citizen Publishing Co., New York // *Science*. 19.02.1897. Vol. V. N. 112. P. 314–315.

Young C. A. "The Argentaurum Papers". To the Editor of *Science* // *Science*. 26.02.1897. Vol. V. N. 113. P. 343–344.

К ВОПРОСУ О ТИПОЛОГИИ И ПЕРИОДИЗАЦИИ ЗАПАДНОГО СУФИЗМА

Интерес к суфизму прочно утвердился сегодня не только в кругах востоковедов, изучающих корпус текстов суфийских авторов, включающий в себя поэтические произведения, агиографию, теоретические трактаты, практические наставления, а также обращающихся к истории суфийских тарикатов, но также среди антропологов, исследующих способы бытования суфизма в разных социокультурных средах: от пенджабской глубинки до современных мегаполисов Южной Азии, Ближнего Востока и Западной Европы, таких как, например, Карачи, Каир и Лондон. К суфизму также обращаются религиоведы, исследующие новые религиозные движения.

Известный британский востоковед Артур Дж. Арберри в 1950 г., говоря о кризисе современного ему суфизма, писал следующее:

«Суфизм в своей изначальной форме, как, впрочем, и в развившихся новых формах, уже, можно сказать, перестал существовать как движение, владеющее мыслями и сердцами ученых и серьезных людей. Но, тем не менее, его неизгладимые следы имеются во всей мусульманской литературе; лексику суфиев, со всей ее психологической тонкостью, едва ли можно вырезать из языка современной философии и науки»¹.

В то время казалось очевидным, что суфизм являет собою не более чем исторический артефакт, феномен, относящийся в «золотому фонду» мусульманской культуры и интеллектуальной традиции, тем не менее, неуклонно уступающий свои позиции под натиском процессов модернизации и секуляризации в мусульманских странах.

Этот «пессимизм» не в последнюю очередь был обусловлен тем, что среди востоковедов доминировало представление о «золотом веке суфизма», «когда были осуществлены наивысшие достижения в суфизме как в теоретическом, так и в художественном плане»². Таким образом, ориенталисты отождествляли суфизм исключительно с «высокой традицией», которая находила выражение как в творчестве суфийских поэтов, так и глубоких метафизических спекуляциях Ибн аль-Араби (1165–1240) и его школы.

В то же время современные исследователи литературы, возникшей в суфийских кругах, показывают, что теоретические трактаты, занимали относительно мало места в корпусе суфийских текстов. Часто их аудиторией была и религиозная, и интеллектуальная элита, не обязательно связанная с суфийскими общинами или мусульмане, которые проявляли общий интерес к су-

© О. А. Ярош

¹ Арберри А. Дж. Суфизм. Мистики ислама / Пер. с англ. М.: Сфера, 2002. С. 216.

² Там же. С. 195.

физму¹. Часто эти сочинения носили полемический или апологетический характер. Джеймс Моррис подчеркивает, что, в отличие от индуизма и буддизма, в суфизме нет отдельной мистической философии, существующей в отрыве от духовных практик. Поэтому суфийские тексты должны рассматриваться в контексте религиозно-мистических практик в суфийских братствах². Российско-американский исследователь Александр Кныш в связи с этим пишет, что «до самого недавнего времени рассмотрение суфизма почти исключительно с точки зрения его философских и метафизических установок (и, как результат, игнорирование его практики и педагогики) являлось преобладающим подходом к изучению этого течения в исламе. <...> Причины конструирования и воспроизводства подобного образа суфизма западными востоковедами и мусульманскими учеными, получившими западное образование, нельзя считать сугубо идеологическими. Они имеют скорее эпистемологическую природу, в частности интеллектуальные предпочтения и склонности кабинетных ученых-текстологов Европы и Северной Америки, а также их аудитории»³.

Можно смело утверждать, что современные исследователи во многом отошли от этого «предвзятого» подхода и сегодня можно говорить о сотнях научных трудов и тысячах статей, где рассматриваются различные формы бытования суфизма, включая ритуальные практики, обыденный дискурс, социальные отношения в суфийских братствах и их трансформации в современных обществах. С недавних пор свою нишу в этих исследованиях заняли работы, посвященные суфизму на Западе.

В 1975 г. известный британский иранист Лоуренс Элуэлл-Саттон в публицистической статье⁴ критиковал западные суфийские группы, на примере Идрис Шаха (1924–1996), характеризуя их как «псевдосуфийские»:

«Большинство этих движений, независимо от того, претендуют ли они на Дальний Восток, Индию, На Ближний Восток или в Центральную Азию, имеют определенные общие черты. Они обращаются к психологическим слабостям пребывающих в замешательстве в загадочном мире людей. Они используют популярный взгляд на Восток как таинственный и, возможно, поэтому, который мудрее нас самих»⁵.

Элуэлл-Саттон также считает, что отличительной чертой этих псевдосуфийских групп является культ личности учителя. Он видит опасность этих

¹ *Morris J. W. Situating Islamic 'Mysticism': Between Written Traditions and Popular Spirituality // Themes, Topics and Topologies / Ed. by R.A. Herrera. New York: Peter Lang, 1993. P. 312.*

² *Ibid.* P. 308.

³ *Кныш А. Д. «Что в имени?» Определение суфизма как эпистемологическая и идеологическая проблема // Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации / Ред. А. Д. Кныш, Д. В. Брилев, О. А. Ярош. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2015. С. 161.*

⁴ *Elwell-Sutton L. P. Sufism & Pseudo-Sufism // Encounter. 21.05.1975. P. 9–16.*

⁵ *Ibid.* P. 12.

движений в социальном эскапизме, негативизме и «фаталистическом следовании авторитету»¹.

Сегодня такие оценки встретить трудно, и различные общины на Западе, в том числе подобные группе Идрис Шаха, являются предметом серьезных академических исследований². При этом пик интереса к суфизму на Западе пришелся на конец 2000-х, когда появился целый ряд тематических сборников, посвященных данной проблематике³. Среди последних исследований следует назвать фундаментальную работу Марка Сэджвика «Западный суфизм: от Аббасидов до нью-эйджа»⁴, где среди прочего автор поднимает проблему определения терминологических рамок и периодизации «западного суфизма». В свою очередь, известный исследователь западного эзотеризма Воутер Я. Ханеграаф указывает, что иудаизм и ислам следует рассматривать как интегральную часть истории религий в Европе, поэтому вполне естественным является включение эзотерических традиций в этих религиях в область именуемую «западным эзотеризмом»⁵. Ввиду вышеизложенного с особой остротой встает проблема формулировки и уточнения типологии и периодизации суфизма на Западе.

Распространение суфизма в странах Запада имеет свои особенности, обусловленные их историей и социокультурными факторами. Очевидно, что колониальные империи, прежде всего Великобритания, имели больше предпосылок для появления и распространения суфийских общин, чем другие страны. В частности, во Франции, Великобритании, а также Бельгии и Нидерландах в среде мигрантов из Алжира, Марокко и Йемена в межвоенный период возникли группы последователей тариката шазилийа-даркавийа-алавийа⁶.

Также можно говорить об особенностях распространения и возрождения суфизма в регионах, где значительный процент населения составляют мусульмане, и которые ранее испытали влияние политики принудительной секуляризации, в частности, в Центральной Азии, Северном Кавказе, Поволжье. Тут зачастую проникновение транснациональных суфийских движений сочетается с возрождением местных институтов и традиций, что иногда при-

¹ Ibid. P. 17.

² См.: *Sedgwick M. Western Sufism: from the Abbasids to the New Age. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 208–222.*

³ См.: *Sufism in Europe and North America / Ed. by D. Westerlund. London: Routledge, Curzon, 2004; Sufism in the West / Ed. by J. Malik, J. Hinnells. London, New York: Routledge, 2006; Sufism Today. Heritage and Tradition in the Global Community / Ed. by C. Raudvere, L. Stenberg. London: I. B. Tauris, 2009; Sufis in Western Society. Global Networking and Locality / Ed. by R. Geaves, M. Dressler, G. Klinkhammer. London, New York: Routledge, 2009.*

⁴ *Sedgwick M. Western Sufism: from the Abbasids to the New Age.*

⁵ *Hanegraaff W. J. Western Esotericism: a Guide for the Perplexed. London, New York: Bloomsbury Academic, 2013. P. 15.*

⁶ *Sedgwick M. European Neo-Sufi Movements in the Inter-War Period // Islam in Inter-War Europe / Ed. by N. Clayer, E. Germain. New York, London: CUP, 2008. P. 198.*

водит к возникновению конфликтов, особенно в тех регионах, где традиционный суфизм сохранял определенные позиции и в советское время.

Сам Сэджвик характеризует западные суфийские движения термином «неосуфизм», содержание которого раскрывает следующим образом: «Этот термин используется для обозначения религиозных движений на Западе, которые называют себя “суфиями”, но в большей степени являются частью ландшафта западного эзотеризма, чем ислама. Такое употребление следует отличать от стандартного использования этого термина в исламоведении, где он обозначает определенную группу суфийских братств, возникших в исламском мире на пограничье XVIII–XIX вв. и не имеющих никакой существенной связи с Западом»¹. Дальнейшая классификация «неосуфийских» течений включает в себя исламский суфизм, неисламский суфизм и частично исламский суфизм². Первая категория охватывает группы, возникшие в среде мигрантов из мусульманских стран, которые в более поздний период утратили этническую однородность, но, тем не менее, сохраняют прочную связь с исламом; ко второй категории относятся те, кто рассматривает суфизм отдельно от ислама, как универсальную «Истину», например, последователи Хазрата Инаят Хана (1882–1927); наконец, к третьей принадлежат те, кто сохраняет определенную связь с исламом, например, марьямийа. Таким образом, в основу этой классификации положено отношение к нормативной традиции ислама³.

В своей последней работе, упомянутой ранее, Сэджвик использует термин «западный суфизм» в качестве синонима «неосуфизма»⁴. В этой книге представлена широкая панорама «западного суфизма»: от рецепции на Западе исламской мистической теологии, испытавшей значительное влияние неоплатонизма, и первых полемических сочинений, до современных суфийских групп, связанных с движением нью-эйдж и исламских суфийских общин. В целом Сэджвик рассматривает западный суфизм как «продукт ислама, античного мира и западной интеллектуальной истории от Ренессанса через Спинозу до Елены Блаватской и Дорис Лессинг»⁵.

В свою очередь, американская исследовательница Марсия Хермансен предлагает несколько вариантов типологии западных суфийских движений. Наиболее известная из них выглядит следующим образом⁶:

¹ *Sedgwick M. Neo-Sufism // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / Ed. by W. J. Hanegraaff. Leiden, Boston: Brill, 2006. P. 846.*

² *Ibid.*

³ Исламская нормативная традиция в широком значении включает в себя религиозный дискурс, опирающийся на Коран и сунну, а также различные религиозные и социальные практики и отношения, которые легитимизируются этим дискурсом. При этом ортодоксия понимается как процесс легитимизации практик дискурсом, поэтому можно говорить о различных вариантах ортодоксии, зависящей от конкретных интерпретаций.

⁴ *Sedgwick M. Western Sufism. P. 2.*

⁵ *Ibid. P. 5.*

⁶ *Hermansen M. In the Garden of American Sufi Movements: Hybrids and Perennials // New Trend and Developments in the World of Islam / Ed. by P. B. Clarke. London: Luzac, 1997.*

- «Перенниалисты»: рассматривают суфизм как универсальную мистическую традицию вне контекста ислама или переосмысливают ее в контексте идей традиционализма (Р. Генона и др.);

- «Гибридные общины»: имеют большую связь с исламской традицией, однако приспособливают ее к западноевропейскому социокультурному контексту и имеют много последователей из числа европейцев;

- «Трансплатные общины»: образованные преимущественно выходцами из диаспоры, воспроизводят социокультурные паттерны и религиозные традиции стран своего происхождения.

В основу данной типологии также положено отношение к исламской нормативной традиции и практикам, что позволяет выделять более или менее «традиционные» общины в западной суфийской среде. В то же время данная типология также учитывает этнический состав суфийских общин на Западе и позволяет делать выводы о его влиянии на дискурс и практики в той или иной общине.

В другой работе Хермансен предлагает следующую типологию глобальных суфийских культов: «их», которые возникли и базируются в мусульманских обществах и распространяются при помощи миссионерства, и «наши», центр которых находится в странах Запада. Среди этих последних исследовательница выделяет следующие категории: эклектические суфийские движения; общины во главе с шайхом-конвертитом западного происхождения; общины, возглавляемые шайхом из мусульманской страны¹. По нашему мнению, данная классификация несколько проигрывает предыдущей, поскольку ее критерии выглядят довольно размытыми, ведь можно привести целый ряд примеров суфийских общин, возглавляемых шайхом из мусульманской страны, включающих в себя эклектические элементы. Более того, поскольку глобальные суфийские культы имеют сетевой характер, локальные общины действуют в значительной степени автономно, и их отношение к исламской традиции может значительно отличаться от официального нормативного дискурса тариката.

Марсия Хермансен предлагает еще один подход к типологии западного суфизма, основанный на отношении к нормативной традиции ислама и институциональных аспектах суфийских общин. Она выделяет «универсальный суфизм»², сочетающий элементы суфийской и исламской традиций, при этом не требующий от последователей формального обращения в ислам и соблюдения религиозных предписаний. В качестве примера приводятся суфийские

Р. 155–158; *Hermansen M. American Sufis and American Islam: From Private Spirituality to the Public Sphere* // Ислам в мультикультурном мире: мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве / Ред. Д. Брилев. Казань: Издательство КФУ, 2013. С. 190–191.

¹ *Hermansen M. Global Sufism: “Theirs and Ours”* // *Sufis in Western Society. Global Networking and Locality* / Ed. by R. Geaves, M. Dressler, G. Klinkhammer. London, New York: Routledge, 2009. P. 33.

² *Hermansen M. Sufi Movements in America* // *The Oxford Handbook of American Islam* / Ed. by Y. Y. Haddad, J. I. Smith. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 122–123.

организации, связанные с учением Инаят Хана, такие как Международный суфийский орден и другие группы. Следующая категория – «исламские суфийские движения», которые в целом опираются на нормативную исламскую традицию; в то же время отдельные течения и общины могут быть более эклектичными в своих взглядах и практиках¹. Среди исламских движений Хермансен выделяет особую категорию, которую называет «пост-тарикатские движения», например, «Таблиги Джама'ат», движения «Нурджу» Саида Нурси (1878–1960) и «Хизмет» Фетхуллы Гюлена (род. в 1942)². Отличительной чертой подобных движений является то, что здесь отсутствует инициация (*бай'а*) а также формальная преемственность (*сильсила*) с другими суфийскими братствами, т. е. они не рассматриваются как их продолжение или ответвление.

Среди других типологий, основанных на отношении суфийских движений к нормативной исламской традиции, следует назвать концепцию американца Аллана Годдаса, который выделяет «исламские», «квазиисламские», «неисламские» и «относящиеся к суфизму» движения³. Вместе с тем данный подход страдает чрезмерной генерализацией и не учитывает особенности отношения к исламской нормативной традиции в различных локальных общинах, относящихся к глобальному суфийскому культу, как в случае с накшбандийа-хакканийа⁴.

Качественно иной подход к типологии предлагает немецкий исследователь Маркус Дресслер, который классифицирует западные суфийские общины в зависимости от их отношения к принимающему обществу, его социокультурным нормам. Он выделяет следующие типы: критика западного общества и его норм и замыкание в себе; принятие норм и активное участие в общественной жизни при сохранении собственной отдельной идентичности; слияние западной и мусульманской идентичности⁵. Вместе с тем недостатком данной типологии является то, что она не учитывает в достаточной степени отношение этих групп к религиозной традиции.

В свою очередь, датчанин Сьорен Лассен предлагает типологию, основанную на этническом и социальном составе общин: «диаспорные», объединяющие, в основном, мигрантов, «состоящие из обращенных мусульман»; и, наконец, «суфийские группы, связанные с нью-эйджем», где от членов не требуется формальное обращение в ислам⁶. Данная типология, по нашему

¹ Ibid. P. 124.

² Ibid. P. 125–126.

³ См.: *Goddas A. Sufism's Many Paths // Sufism – Sufis – Sufi Orders // [URL]: <http://www.uga.edu/islam/Sufism.html>*.

⁴ См.: *Yarosh O. Western Sufi Communities Between Hybridity and Authenticity. The Sufi Centre Rabbaniyya in Berlin // Pantheon. 2015. Vol. 10. N. 2. P. 16.*

⁵ *Dressler M. Pluralism and Authenticity: Sufi Paths in Post-9/11 New York // Sufis in Western Society. Global Networking and Locality / Ed. by R. Geaves, M. Dressler, G. Klinkhammer. London, New York: Routledge, 2009. P. 80–81.*

⁶ *Lassen S. Ch. Growing up as a Sufi: Generational Change in the Burhaniya Sufi Order // Sufis in Western Society. Global Networking and Locality. P. 148.*

мнению, также не является достаточно корректной, поскольку значительная часть суфийских общин объединяет как этнических мусульман, так и конвертитов и тех, кто формально не принял ислам.

Ввиду вышеизложенного наиболее удачной представляется первая типология Хермансен, включающая в себя важную категорию «гибридности», которая довольно корректно описывает значительную часть суфийских общин на Западе. Вместе с тем эти категории следует рассматривать как «идеальные типы» в веберовском значении, как модели социального явления, обобщающие его характерные признаки, и которые не могут быть обнаружены в чистом виде в реальности.

Обратимся теперь к рассмотрению периодизации развития суфизма на Западе. Исследователи, преимущественно, выделяют три основных этапа, иногда называя их «волнами». При этом следует учитывать, что хронологические рамки этих «волн» носят условный характер.

Так, американская исследовательница Джисла Вебб описывает эти «волны» в контексте распространения суфизма в Америке следующим образом:

- «Суфизм первой волны» в начале XX в. характеризуется интересом американцев и европейцев к «восточной мудрости», появлением «восточных учителей», таких как Инаят Хан, что придавало суфизму универалистский и теософский характер¹;

- «Суфизм второй волны» в 60-е – 70-е гг. прошлого века также связан с развитием мистического универсализма и традиционализма, а также появлением первых суфийских тарикатов из мусульманских стран, в большей степени связанных с исламом²;

- «Суфизм третьей волны», начиная с 90-х гг., характеризуется глобализацией, увеличением мусульманских диаспорных сообществ и ростом их самосознания, активизацией публичной деятельности суфийских общин, которая проявляется в социальной сфере и межрелигиозном диалоге³.

Исследовательница из Бремена Гритт Клинкхаммер также говорит о трех этапах развития суфизма на Западе (в контексте Германии), хотя характеризует их несколько иначе, чем ее американская коллега. Первый этап связан с «перенниализмом», поиском вечной, универсальной истины; второй этап характеризуется влиянием нью-эйджа и, наконец, третий, связан с формированием немецких ответвлений суфийских тарикатов, таких как накшбандийа, бурханийа и мевлевийа⁴. Клинкхаммер называет этот этап «поворотом к аутентичности», когда последователи и общины отказываются от ранее разделяемого ими синкретизма и эклектизма и обращаются к поиску более

¹ *Webb G.* Third-Wave Sufism in America and the Bawa Muhaiyaddeen Fellowship // *Sufism in the West* / Ed. by J. Malik, J. Hinnells. London, New York: Routledge, 2006. P. 87–88.

² *Ibid.* P. 88–90.

³ *Ibid.* P. 90–91.

⁴ *Klinkhammer G.* The Emergence of Transethnic Sufism in Germany. From Mysticism to Authenticity // *Sufis in Western Society. Global Networking and Locality*. P. 142.

аутентичных форм «суфийской жизни»: «Аутентичность здесь означает обладание смешанной формой суфийской практики: оригинальная традиция страны происхождения, ислам как реальный контекст суфизма, и реальный суфийский шайх – в общем, кажется, что новое поколение немецких суфиев старается имитировать суфизм традиционный для родины шайха»¹.

В свою очередь Сэдживик выделяет четыре основных этапа рецепции и распространения суфизма на Западе: на первом этапе, в период Средневековья, суфизм оказывал влияние на еврейский мистицизм и опосредованно на мистическую традицию западного христианства; на втором этапе, раннего модерна, имеет место ознакомление с суфизмом посредством текстов, что, в свою очередь, оказывает влияние на понимание религии на Западе; на третьем, этапе модерна, на Западе появляются первые суфийские группы; на четвертом этапе, также связанном с модерном, эти группы развиваются различным образом. Вторая часть четвертого этапа, которая является современным периодом, характеризуется как «пост-нью-эйдж»².

Мы считаем наиболее удачной периодизацию развития суфизма на Западе, охватывающую три основных периода. Однако она нуждается в дальнейшем уточнении.

Так, на первом этапе, с начала XX в. до 1950-х гг., интерес к суфизму возникает преимущественно в достаточно узкой среде эзотериков и «традиционалистов», таких как Иван Агуели, Рене Генон, Мишель Вальзан, Фритц-оф Шуон, который основал в 1930-е гг. в Базеле первую завийю (обитель) тариката алавийа, состоявшую исключительно из европейских последователей.

Шуон впервые познакомился с тарикатом шазилийа-даркавийа-алавийа через алжирских моряков в Марселе. На протяжении 1931–1933 гг. он трижды посетил центральную завийю тариката в городе Мостаганем в Алжире. В 1933 г. преемник шайха Ахмада аль-Алави шайх Адда Бентунес сделал Шуона своим мукаддамом (помощником), что давало тому право посвящать в тарикат других искателей, хотя характер его полномочий в этом качестве оспаривался впоследствии³. Позднее центры тариката появились в Париже и Лозанне. Когда в 1946 г. скончался шайх Адда Бентунес, последователи Шуона провозгласили его своим шайхом. Роберт Ирвин вспоминает о том, что один из мюридов в центре алавийи в Мостаганеме, который он посещал в 60-е гг., рассказывал, что Шуон достиг в завийи степени, которая стала для него слишком высокой, что он сам стал великим шайхом, но шайх Адда Бентунес повелел ему покинуть Мостаганем⁴.

Сэдживик пишет, что, хотя группа Шуона скрывала свою мусульманскую идентичность, она придерживалась мусульманских практик. Вместе с тем

¹ Ibid. P. 142–143.

² Sedgwick M. *Western Sufism*. P. 6.

³ Сэдживик М. Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2014. С. 146–150.

⁴ Irwin R. *Memoirs of a Dervish: Sufis, Mystics and the Sixties*. London: Profile Books, 2011. P. 79.

идеи, на которых они основывались, восходили не к мусульманской традиции, а к «примордиализму» Генона и его последователей, при этом сам Шуон придерживался универсалистской интерпретации¹. В этой связи также следует упомянуть «миссию» Инаят Хана в США и Европе (1910–1926), который пропагандировал универсалистское понимание суфизма².

После II мировой войны, в 50-е – конце 70-х гг., на втором этапе, «традиционалистское» направление было развито Титусом Буркхартом, Фритьюфом Шуоном и Мартином Лингсом. Тогда же появляются чисто «западные» тарикаты, которые восходили к традиции шазилия-даркавийа-алавийа: марьямийа (Фритьюф Шуон) и мурабитун (Абдулькадыр ас-Суфи). В свою очередь, «инаяттовская» линия находит продолжение, в частности, в Международном суфийском ордене. Также появляются группы и учителя, связанные с движением нью-эйдж, такие как Ирина Твиди, Ллевелин Воган Ли и другие.

Начало третьего этапа приходится на 80-е гг. XX в. и характеризуется распространением транснациональных тарикатов в странах Запада, в частности, накшбандийа-хакканийа, бурханийа и др. В то же время миграция из мусульманских стран в Европу, прежде всего из Турции, стран Северной Африки, Пакистана, способствовала появлению в европейских странах последователей традиционных тарикатов, или региональных культов, как характеризует их Пнина Вербнер³. «Суфийские культы организуются вокруг живых или умерших святых как та'ифа, региональные культы, организованные в значительной степени по той же схеме, что и другие региональные культы», пишет Вербнер⁴.

Каждый такой культ связан с «сакральным центром», так называемой «материнской ложей», основанной «живым святым», и имеет ответвления, признающие духовный авторитет центра и в разной степени связанные с ним. Эти локальные центры в свою очередь постепенно распространяют свое влияние в новых регионах, делегируя представителей шайха (калифа, ма'зун, вакиль), вокруг которых со временем формируются группы последователей.

Что касается «поворота к аутентичности», о котором пишет Клинкхаммер, то, по нашему мнению, он может приобретать различные формы, и его субъектом выступают в основном общины, которые, вслед за Хермансен, можно охарактеризовать как «гибридные», например, берлинская община накшбандийа-хакканийа и бурханийа. В случае этих общин «поворот к аутентичности» означал обращение к суфийской традиции родины шайха⁵, в то время как в других, например, среди последователей шайха Фадхлалла

¹ Sedgwick M. *Western Sufism*. P. 175.

² Sedgwick M. *European Neo-Sufi Movements in the Inter-War Period*. P. 190–197.

³ Werbner P. *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*. London: C. Hurst & Co. Publishers, 2003. P. 16–30.

⁴ Werbner P. *Seekers on the Path: Different Ways of Being a Sufi in Britain // Sufism in the West*. P. 127.

⁵ См.: Klinkhammer G. *The Emergence of Transethnic Sufism in Germany. From Mysticism to Futhenticity*; Yarosh O. *Western Sufi Communities Between Hybridity and Authenticity. The Sufi Centre Rabbaniyya in Berlin*.

Хаери¹, это проявляется как обращение к коранической традиции. В первом случае общины трансформируются в «трансплатные», в то время как во втором они сохраняют «гибридный» характер.

Таким образом, не претендуя на исчерпывающий обзор и анализ, мы можем заключить, что существующие типологии и периодизация развития суфийских общин на Западе, несмотря на определенные недостатки, является важным инструментом исследования этих религиозных движений.

ЛИТЕРАТУРА

Арберри А. Дж. Суфизм. Мистики ислама / Пер. с англ. М.: Сфера, 2002.

Кныш А. Д. «Что в имени?» Определение суфизма как эпистемологическая и идеологическая проблема // Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации / Ред. А. Д. Кныш, Д. В. Брилев, О. А. Ярош. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2015. С. 157–176.

Сэдэвик М. Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века / Пер. с англ. М.: Новое литературное обозрение, 2014.

Dressler M. Pluralism and Authenticity: Sufi Paths in Post-9/11 New York // *Sufis in Western Society. Global Networking and Locality* / Ed. by R. Geaves, M. Dressler, G. Klinkhammer. London, New York: Routledge, 2009. P. 77–97.

Elwell-Sutton L. P. Sufism & Pseudo-Sufism // *Encounter*. 21.05.1975. P. 9–16.

Goddas A. Sufism's Many Paths // *Sufism – Sufis – Sufi Orders* // [URL]: <http://www.uga.edu/islam/Sufism.html>.

Hanegraaff W. J. *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2013.

Hermansen M. American Sufis and American Islam: From Private Spirituality to the Public Sphere // *Ислам в мультикультурном мире: мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве* / Ред. Д. Брилев. Казань: КФУ, 2013. С. 189–209.

Hermansen M. In the Garden of American Sufi Movements: Hybrids and Perennials // *New Trend and Developments in the World of Islam* / Ed. by P. B. Clarke. London: Luzac, 1997. P. 155–178.

Hermansen M. Global Sufism: “Theirs and Ours” // *Sufis in Western Society. Global networking and locality* / Ed. by R. Geaves, M. Dressler, G. Klinkhammer. London, New York: Routledge, 2009. P. 26–46.

Hermansen M. Sufi Movements in America // *The Oxford Handbook of American Islam* / Ed. by Y. Y. Haddad, J. I. Smith. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 119–137.

Irwin R. *Memoirs of a Dervish: Sufis, Mystics and the Sixties*. London: Profile Books, 2011.

Klinkhammer G. The Emergence of Transethnic Sufism in Germany. From Mysticism to Authenticity // *Sufis in Western Society. Global Networking and locality* / Ed. by R. Geaves, M. Dressler, G. Klinkhammer. London, New York: Routledge, 2009. P. 130–148.

Lassen S. Ch. Growing up as a Sufi: Generational Change in the Burhaniya Sufi Order // *Sufis in Western Society. Global Networking and Locality* / Ed. by R. Geaves, M. Dressler, G. Klinkhammer. London, New York: Routledge, 2009. P. 148–162.

¹ В сентябре 2016 – феврале 2017 г. я проводил полевые исследования в общине последователей шайха Фадхлалла Хаери в Гетеборге, Швеция. На данном этапе результаты исследований требуют дальнейшего осмысления и анализа.

- Morris J. W.* Situating Islamic ‘Mysticism’: Between Written Traditions and Popular Spirituality // Themes, Topics and Topologies / Ed. by R. A. Herrera. New York: Peter Lang, 1993. P. 293–334.
- Sedgwick M.* Neo-Sufism // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / Ed. by W. J. Hanegraaff. Leiden, Boston: Brill, 2006. P. 846–849.
- Sedgwick M.* European Neo-Sufi Movements in the Inter-War Period // Islam in Inter-War Europe / Ed. by N. Clayer, E. Germain. New York, London: CUP, 2008. P. 183–215.
- Sedgwick M.* Western Sufism: from the Abbasids to the New Age. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Sufism in Europe and North America / Ed. by D. Westerlund. London: Routledge Curzon, 2004.
- Sufism in the West / Ed. by J. Malik, J. Hinnells. London, New York: Routledge, 2006.
- Sufis in Western Society. Global Networking and Locality / Ed. by R. Geaves, M. Dressler, G. Klinkhammer. London, New York: Routledge, 2009.
- Sufism Today. Heritage and Tradition in the Global Community / Ed. by C. Raudvere, L. Stenberg. London: I. B. Tauris, 2009.
- Webb G.* Third-Wave Sufism in America and the Bawa Muhaiyaddeen Fellowship // Sufism in the West / Ed. by J. Malik, J. Hinnells. London, New York: Routledge, 2006. P. 86–103.
- Werbner P.* Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult. London: C. Hurst & Co. Publishers, 2003.
- Werbner P.* Seekers on the Path: Different Ways of Being a Sufi in Britain // Sufism in the West / Ed. by J. Malik, J. Hinnells. London, New York: Routledge, 2006. P. 127–142.
- Yarosh O.* Western Sufi Communities Between Hybridity and Authenticity. The Sufi Centre Rabbaniyya in Berlin // Pantheon. 2015. Vol. 10. N. 2. P. 3–20.

ПЕРВОИСТОЧНИКИ

Рене Генон

ТЕОСОФИЗМ: ИСТОРИЯ ОДНОЙ ПСЕВДОРЕЛИГИИ (окончание¹)

Гл. XXVI–XXX

Перевод с французского А. А. Игнатъева

Глава XXVI ВСПОМОГАТЕЛЬНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ ТЕОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА

Мы уже указывали на существование многочисленных, примыкающих к Теософскому обществу, групп, позволяющих ему проникать в самые различные слои и действовать там, чаще всего не делая ни малейшего намека на свою приверженность какому-то особому учению и не выставляя на передний план никакой другой цели, кроме цели «всеобщего братства» и некоторых морализаторских устремлений, которые не смогли бы его скомпрометировать. В силу необходимости теософисты не пытаются пугать чересчур экстравагантными заявлениями людей, которых предполагается постепенно привлечь на свою сторону и превратить их в своих помощников, в большей или меньшей степени осознающих свои задачи; история Старокатолической церкви предоставила нам наглядный пример такой маскировки. Теософистов воодушевляет дух страстной пропаганды, что свидетельствует о них как о глубоко западных людях, несмотря на их утверждения противоположного характера, так как прозелитизм глубоко чужд восточному образу мышления и в особенности образу мышления индусов; и их методы проникновения в окружающее общество странным образом напоминают те, которые являются общими для многих протестантских сект.

Впрочем, не следует думать, что такой образ действия присущ исключительно последнему периоду истории Теософского общества; эта направленная вовне деятельность возникла вместе с появлением самого общества. Так, в одной из работ Блаватской мы читаем следующее: «Разве вы не слышали о

© А. А. Игнатъев

¹ Начало и продолжение в предыдущих номерах журнала «Aliter» (2013. № 3. С. 57–94; 2014. № 4. С. 59–80. 2015. № 5. С. 43–84; 2016. № 6. С. 62–101; № 7. С. 116–151). Система ссылок, использованная Р. Геноном, приведена в соответствие с формальными нормами настоящего издания. – *Прим. ред.*

«националистических» клубах, которые возникли в Америке со времени публикации книги Беллами¹? Их деятельность становится все более и более заметной и со временем будет еще расти. Так вот, создание этого движения и этих клубов – заслуга теософов. Например, в Национальном клубе Бостона (Массачусетс), одном из первых, теософами являются президент и секретарь, и большинство его правления принадлежит к Теософскому обществу. В уставах всех этих клубов и партий, в которых они состоят, влияние теософии и Теософского общества очевидно, поскольку все они берут за основу первый и фундаментальный принцип – братство человечества – как тому учит теософия. Вот что читаешь в декларации принципов: “Принцип братства человечества – одна из вечных истин, ведущих мировой прогресс по путям, отличающим человеческую природу от животной”. Что может быть более теософским, чем это заявление?»². С другой стороны, к этому же времени в Нанте образуется «Общество альтруизма», программа которого затрагивала различные темы: гигиену, нравственность, философию, социологию, и которая включала секцию теософистских исследований, вскоре преобразованную в «Альтруистическую ветвь Теософского общества», и это был второй филиал Теософского общества во Франции³.

Перед нами примеры обоих типов организаций, чью сущность нам следует здесь уточнить: первый тип представляют те, которые, не имея никакой официальной связи с Теософским обществом, тем не менее ведомы или вдохновлены теософистами, как американские «националистические клубы», о которых говорила г-жа Блаватская. Ограничиваясь организациями этого рода, которые существуют во Франции или, по крайней мере, существовали в ней в недавнем прошлом, мы назовем следующие (их названия мы наудачу обнаружили в нескольких теософистских изданиях): «Вегетарианское общество Франции», «Лига за организацию прогресса», «Независимая моральная помощь» (помогающая старикам), «Ассоциация женщин-дачников», «Общество криминологии (sic) и общественной защиты», «Общество идеалистов, или Международный союз за достижение высшего идеала в литературе, искусстве и мышлении», а есть еще и другие. Применительно к этой теме мы уже упоминали роль, которую теософисты играли в распространении «скаутизма», и добавим также, что они очень многочисленны в различных группах, носящих более или менее явные протестантские черты, как, например, в обществе «Вера и жизнь».

Что касается объединений, которые, наподобие Общества альтруизма из Нанта, действительно являются вспомогательными организациями Теософского общества и целиком ему подчинены, не всегда имея, однако, соответствующий ярлык, то, как мы говорили выше, большая часть их нынче объ-

¹ Looking backwards (Coup d’oeil rétrospectif) (Выходные данные установить не удалось. *Фрэнсис Беллами* (1855–1931) – баптистский священник, христианский социалист, автор «Клятвы верности флагу США». – *Прим. пер.*).

² *Besant A. La Clef de la Théosophie. P. 65–66.*

³ *Lotus Bleu. 07.04.1890.*

единена в то, что именуется «Орденом служения Теософского общества», который определяет свою деятельность как «попытку применения теософии с целью обеспечения нужд всех классов человечества». Вот список основных отделений этого Ордена служения с указанием местонахождения штаб-квартиры каждого из них¹.

Сфера образования: «Возрождение угнетенных классов» (Алледи, Индия), «Лига образования» (Рангун, Бирма), «Теософское образование» (Амстердам), «Нравственное образование» (Париж), «Гармоничное образование» (Гаага), «Национальное образование» (Музаффарпур, Индия), «Лига за образование для девочек» (Бенарес), «Лига за образование» (Брюссель), «Золотая цепь» и «Круглые столы» для молодежи.

Сфера социальных реформ: «Отмена вивисекции, вакцинации и прививок» (Лондон, Манчестер и Борнмут), «Антививисекция» (Нью-Йорк), «Медицина» (Лондон), «Социология и общественные проблемы» (Манчестер), «Распространение общественной чистоты» (Чикаго), «Развитие воздержания и нравственности» (Сурат, Индия), «Возвышенные идеалы» (Спокан², США), «Помощь больницам и тюрьмам» (Сиэтл, США), «Отмена детских браков» (Индия), «Защита животных» (Адьяр), «Семь М»³ (Бейтензорг, Голландская Индия⁴), «Международная духовная лига мира» (Рио-де-Жанейро), «Лига духовного союза за мир» (Куба), «Верельдвреде» («Всеобщий мир») (Гаага), «Бельгийская теософская лига за всеобщий мир» (Брюссель).

Сфера пропаганды теософии: «Перевод работ о мудрости ислама» (то есть суфизма)⁵ (Музаффарпур⁶), «Лига Брайля» (издание теософских книг для слепых) (Лондон, Бостон), «Теософский университет» (Чикаго), «Оазис» (для распространения теософии среди рабочих-оружейников) (Тулон), «Братский союз» (для распространения теософии среди трудящихся классов) (Париж), «Наука, религия и искусство» (Бруклин), «Бодхалая» (Бомбей), «Теософская миссия» (Адьяр), «Лига современного мышления» (Адьяр), «Теософская лига эсперанто»⁷ (Лондон), «Лига ежедневной медитации» (Лондон).

¹ Большая часть этих названий взята из доклада, опубликованного в «Théosophie» (01.08.1913); мы добавили сюда несколько новых организаций, созданных после этой даты.

² Спокан – город на северо-западе США, штат Вашингтон. – *Прим. пер.*

³ Эти семь М являются первыми буквами малайских названий семи вещей, обязательство воздерживаться от которых должны давать приверженцы этой организации.

⁴ Ныне Богор (Индонезия) – *Прим. пер.*

⁵ Также существует так называемый «Орден суфиев», который тесно связан с Теософским обществом. Эта организация, основанная в Америке в 1910 г. Инаят Ханом, имеет сейчас отделения в Англии и во Франции. Нужно заметить, что подлинные суфии никогда не образовывали ни ордены, ни какие-либо ассоциации. О суфизме, приспособленном к теософистским воззрениям, см. также: *Bailly E. L' Islamisme Esotérique. Paris: Publications Théosophiques, 1903.*

⁶ Музаффарпур – город в штате Бихар (Индия). – *Прим. пер.*

⁷ Интерес, к пропаганде эсперанто со стороны теософистов, так же, как и со стороны масонов, заслуживает особого внимания. Это движения также имеет связи с движением

Различные цели: «Эскулап» (Бенарес, Манчестер), «Братство целителей» (Лейден), «Орден помощников»¹ (Мельбурн), «Лига единства» (Париж), «Уменьшение страданий» (Париж), «Лига швейцарских служителей» (для распространение братства и единства) (Невшатель²), «Лига бельгийских идеалистов» (Антверпен), «Ассоциация мыслителей» (для подготовки мира к явлению Учителя) (Кейптаун), «Независимый орден звезды Востока» и «Служители звезды», «Лига св. Христофора» (для помощи тем, у кого тяжелая физическая карма) (Лондон), «Лига искупления» (для защиты женщин и девочек), «Орден лиры» (для сближения с природой и развития внутреннего чувства, способствующего восприятию жизни» (Женева), «Европейская лига» (для организации теософских конгрессов).

Мы еще вернемся к общему характеру этих ассоциаций, который можно выразить одним словом – «морализаторство», но нам следует прежде всего указать: в том, что можно назвать внешней деятельностью Теософского общества, значительное место отводится образованию, не говоря даже о тех колледжах и школах, которые в Индии и в других странах также основаны теософистами. Мы уже говорили об усилиях, которые прилагаются для привлечения косвенным путем детей самого раннего возраста, и об организациях, специально созданных для этой цели, заметим еще, что в Париже до войны выходила ежемесячная газета под названием «Маленький теософ», «предназначенная для детей от семи до пятнадцати лет». Но необходимо добавить, что среди направлений деятельности, именуемой образовательной, не все они обращены исключительно к детям или к молодежи, и среди них есть также такие, которые предназначены для взрослых: именно так теософисты извлекают неизменным образом выгоду из деятельности «летних школ», которые являются «объединениями людей, воодушевленных одними и теми же идеалами и использующих время своего досуга для того, чтобы побыть вместе, заниматься взаимным просвещением и черпать в общении родственных душ новые силы для борьбы в ходе повседневного существования». Вот некоторые выдержки из статьи, опубликованной в теософистском органе, посвященной этому «восхитительному средству пропаганды, все более используемому движениями, стремящимися способствовать прогрессу человечества»: «Существует два типа летних школ. Одни из них устраиваются определенными обществами и предназначены прежде всего для членов данных обществ, каковы, например, столь успешные школы, которые проводятся каждый год в Англии Вегетарианским обществом Манчестера или Фабианским обществом. Таковых школ в Великобритании и Соединенных Штатах насчитывается большое количество. Другие, напротив, обращаются ко всем

«скаутов» и, с другой стороны, ассоциация «Мир через право» основала «Пацифистскую библиотеку эсперантистов».

¹ Речь идет, без сомнения, о «невидимых помощниках», придуманных с целью проведения «астральной работы» м-ром Ледбитером. Известно, что он нынче обосновался в Австралии, где и находится штаб-квартира Ордена, о котором идет речь.

² *Невшатель* – город в Швейцарии, центр одноименного кантона. – *Прим. пер.*

людям, которых объединяют, пусть и более или менее непрочным образом, общие взгляды на данную тему. Так, устраивались летние спиритуалистические школы, в которых принимали участие представители почти всех протестантских сект Англии, объединяемые общим стремлением к братству. Точно также летняя гуманитарная школа, устраиваемая в Брайтоне¹ два последних года, объединяла свободомыслящих, спиритов, теософов, оккультистов, антививисекционистов, вегетарианцев, любителей городского садоводства (sic) и даже материалистов <...> Можно сказать, что, учитывая имеющиеся там возможности для самовыражения и обмена мнениями, летние школы представляют подлинное «сотрудничество идей». Мы полагаем, что настало время дать Франции подобный инструмент прогресса. Мы намерены попытаться провести в этом году летнюю школу в окрестностях Парижа, возможно, в лесу Фонтенбло². Успех с точки зрения количества участников уже обеспечен: многочисленные теософы, вегетарианцы, ритмисты, эсперантисты, гармонисты и натуралисты гарантировали нам свое согласие»³. Война помешала воплощению этого проекта в жизнь, но неудивительно будет увидеть, что он однажды возродится в той или иной форме. Можно легко представить, насколько странные собрания образуют люди, представляющие все эти круги, конечно, совершенно разные, но несмотря ни на что, объединяемые таинственным сходством.

Достоин внимания и то, что теософисты охотно стремятся вести свою пропаганду среди рабочих, и не только пропаганду более или менее неопределенных идей «братства» и «нравственности», но явную проповедь теософизма. В представленном нами перечне названий можно было увидеть, что в Париже существует общество, безусловно ставящее себе эту цель. Есть еще и другое, чья деятельность, что примечательно, нацелена исключительно на рабочих арсенала в Тулоне, которые, кажется, вообще пользуются особой любовью подозрительных пропагандистов всех мастей, так как известно, что этот арсенал часто оказывался активным очагом революционной подрывной деятельности. Нам было бы любопытно узнать, как рабочие восприняли некоторые моменты теософистского учения, если только им его изложили. Но вряд ли бы они обрадовались, узнав, например, что являются «лунными животными», достигшими человеческой стадии только в нынешней «планетарной цепи», и некоторые только в ходе нынешнего «круга», в то время как «буржуа» были уже людьми в предшествующей цепи. Мы ничего не придумываем, именно сам м-р Ледбитер рассказывает все это на полном серьезе (слово «bourgeois» в его тексте даже дано на французском)⁴. Но эти вещи, возможно принадлежат к числу тех, которые полагают предпочтительным

¹ *Брайтон* – город на южном побережье в Англии в графстве Восточный Суссекс. – *Прим. пер.*

² *Лес Фонтенбло* – обширный лесной массив, окружающий замок и городок Фонтенбло во Франции в 50 км южнее Парижа, раскинувшийся на площади 25 000 га. – *Прим. пер.*

³ *Le Théosophe*. 01.03.1914.

⁴ *Leadbeater C. W.* *L'Occultisme dans la Nature*. P. 226–230, 331–333.

обойти молчанием, когда обращаются к рабочей аудитории. Как бы там ни было, на этой в высшей степени «демократической» почве теософизм вынужден конкурировать, и скорее в неблагоприятных условиях, со спиритизмом, который более доступен для восприятия темных умов (в то время как теософизм скорее призван соблазнять тех, кто обладает хоть какой-то долей культуры), не менее яростная пропаганда которого, прежде всего, в некоторых областях, нашла в рабочей среде многочисленных жертв. Так существует (или, по крайней мере, существовала до войны, которая должна была вызвать определенные потрясения) секта спиритов, именуемая «Fraternisme», чей центр располагался в Дуэ¹, и которая находила приверженцев среди шахтеров севера Франции; другая похожая спиритическая секта существовала в Бельгии, и называлась она «Sincerisme». Лидером ее был масон высокой степени, шевалье Ле Клеман де Сен-Марк. Не покидая эти же самые области, мы находим ещё другой весьма поразительный пример в случае «антуанства», этой псевдорелигии, которая в Бельгии получила такое необычное распространение и у которой в Париже с 1913 г. даже есть собственный храм. Ее основатель, которого называли «отец Антуан», умерший в 1912 г., был бывшим шахтером, едва владеющим грамотой. Он был «целителем», каковые в изобилии встречаются среди спиритов и гипнотизеров, и его «учение», на которое ученики смотрели как на новое Евангелие, представляет собой только нечто вроде смеси протестантской морали со спиритизмом, будучи самой жалкой банальностью. Это учение, которое иногда излагается почти непонятным языком, и в котором «разум» без конца объявляется худшим из зол, вполне можно сравнить с некоторыми «сообщениями» спиритов. Впрочем, Антуан прежде возглавлял спиритическую группу «Виноградари Господа», и его ученики верят в реинкарнацию, также как обычные спириты и теософисты. Когда разразилась война, «антуанская религия» находилась на грани официального признания. Проект закона на этот счет был предложен двумя главами бельгийского масонства, сенаторами Шарлем Маньеттом и Гобле д'Альвьеля. Впоследствии рассказывали странные вещи об особом уважении, которое немцы выказывали в отношении антуанских храмов. Такое уважение приверженцы секты приписывали посмертному заступничеству «Отца». Эта секта «целителей» не является чем-то совершенно уникальным в своем роде: среди них есть и другая, имеющая американское происхождение и известная под названием «Christian Science»². Ныне она пытается развиваться во Фран-

¹ Дуэ – город на р. Скарп и канале Сансе на севере Франции. – *Прим. пер.*

² «Christian Science» («Христианская наука») – парахристианское религиозное учение протестантского происхождения, основанное в 1866 г. Мэри Бэйкер Эдди (1821–1910). В основном приверженцами доктрин «Христианской науки» являются члены так называемой Церкви Христа (Первой научной), однако они имеют распространение и за пределами данной организации. Священными книгами «Христианской науки» объявлены Библия, книги «Христианская наука» и «Наука и здоровье, с ключом к Писаниям». Автором двух последних является Мэри Бейкер Эдди. Она описывает свою доктрину как полную и непротиворечивую науку, которая может быть продемонстрирована на практических примерах и поддается верификации, и считает, что исцеление, подобное тому, что

ции, и кажется, в определенных кругах сумела достичь некоторого успеха¹. Основательница этой секты, г-жа Бэйкер Эдди, заявила, что воскреснет спустя шесть месяцев после смерти. Этому предсказанию не суждено было сбыться, что не помешало продолжать процветать организации, о которой идет речь: настолько легковверны бывают некоторые люди². Но, возвращаясь к антуанству, с нашей точки зрения особенно примечательно то, что теософисты проявляют к нему живую симпатию, о чем свидетельствует эта выдержка из одной их газеты: «Так как теософия обладает одновременно нравственным, метафизическим, научным и эзотерическим значением, непозволительно сказать, будто бы теософское и антуанское учения тождественны, но можно утверждать, что нравственные принципы антуанцев и теософов имеют весьма многочисленные точки соприкосновения друг с другом. К тому же Отец лишь претендовал на то, чтобы обновить учение Иисуса из Назарета, слишком опошленное в наше время религиями, которые связывают себя с этим великим именем»³. Такое сближение, по сути, вряд ли вызовет больше уважения к теософизму, но не стоит ничему удивляться, так как «отец Антуан», несмотря на невежество и интеллектуальную посредственность, которую он всегда демонстрировал, рассматривался некоторыми (скорее наивными) оккультистами как «один из двенадцати Неизвестных Великих Учителей Розы и Креста», и эти же самые оккультисты также приписывали подобное качество нескольким другим «целителям» этого же пошиба, а именно Франциску Шлаттеру, эмигрировавшему в Америку из Эльзаса и таинственным образом исчезнувшему в 1897 г.⁴; почему бы не сделать из этих людей также нечто вроде «махатм»?

Совершенно другая теософистская пропаганда, чем та, которая вынудила нас сделать это отступление от темы, ведется в артистических и писательских кругах, и у нас есть совсем свежий пример этого. В начале 1918 г. вышла газета под названием «Свободный от предрассудков» («L'Affranchi»), которая, принимая во внимание указанные в ней годы выхода, выдавала себя за продолжение старой «Théosophie», но в которой даже не упоминалось слово «теософия». Эта газета, имевшая своим девизом «Иерархия, Братство, Свобода», содержала только подписанные псевдонимами статьи, большая

совершил Христос, доступно большинству людей, как и в новозаветные времена. – *Прим. пер.*

¹ Журнал «La Science et la vie» («Наука и жизнь»), орган популяризации научных и производственных знаний, в котором не следовало бы ожидать появления подобных вещей, с начала 1919 г. опубликовал целую серию статей, посвященных пропаганде «Christian Science».

² Укажем еще на существование в Америке другой похожей секты, «Mental Scientists» («Ментальные ученые» – *Прим. пер.*), которая претендует на то, чтобы исцелять болезни через их простое отрицание. По этой причине ее также называют «Deniers» («Отрицатели»).

³ Статья под заголовком «Une religion spirituelle» вышла в: Le Théosophe. 01.12.1913.

⁴ *Sédir P. Histoire des Rose-Croix*. P. 55, 126: автор заявляет, впрочем, что это утверждение является ошибочным. Писатель-оккультист Август Стриндберг рассказал в «Inferno» (P. 110–113) фантастическую историю на тему этого Шлаттера.

часть которых была посвящена социальным вопросам. В ней были сделаны три едва заметных намека на «будущего Мессию», предшественниками которого представлялись, также намеками, некоторые деятели, в том числе Вильсон¹ и Керенский. Наряду с этими статьями имелись и другие, в которых речь шла об искусстве и его роли в «эволюции», да еще и причудливые декадентские стихи. Группа «Свободные от предрассудков», чьим органом была эта газета, проявила себя одновременно устройством спектаклей и выставок в духе доведенного до крайности модернизма (существовал даже кукольный театр «Свободный от предрассудков»). Также заявлялось о начале выпуска двух новых специальных изданий («L`Art» и «Le Travail»), и при администрации группы была даже организована служба юридических консультаций. Этой же группировке принадлежало еще и издание «Revue Baltique», «посвященное защите интересов балтийских стран, которые станут ключом к всеобщему миру»², что показывает, насколько заботы политического и дипломатического характера примешивались у членов группы к литературе³. В августе 1918 г. группа арендовала дом Бальзака, находившийся под угрозой сноса, и администратор группы, г-н Шарль Ларронд, стал его хранителем, при этом они заявили о желании превратить его в штаб-квартиру «Корпорации мастеров» и «центр интеллектуального и художественного возрождения». Не следует забывать, что теософисты располагают значительными средствами, и это делает их пропаганду весьма реальной силой, и вряд ли стоило оспаривать это. Другим подтверждением сказанному служит огромное здание, которое теософисты построили в последние годы в Париже в сквере Рапп для своей «штаб-квартиры». Это здание является собственностью «Адьярского общества недвижимого имущества», пост президента которого занимает г-н Шарль Блеш, генеральный секретарь французской секции Теософского общества (или «Французского Теософского общества», если использовать название, которое сейчас превалирует в официальных документах). В рамках организации «Свободные от предрассудков», а также вне ее, действовали две другие, более закрытые: «Мистическая группа Тала» («Связь») и «Апостольский центр». Они, конечно, имели явно теософистский характер. Наконец, в мае 1919 г. была провозглашено «намерение учредить в

¹ *Вильсон Вудро* (1856–1924) – 28-й президент США (1913–1921). Известен также как историк и политолог. Вторым сроком его президентства был отмечен вступлением США в Первую мировую войну (март 1917 г.) и активными дипломатическими усилиями Вильсона по мирному урегулированию, выраженными в «Четырнадцати пунктах». Вильсон стал первым президентом США, посетившим с официальным визитом Европу (для участия в работе Парижской мирной конференции). Предложения Вильсона были положены в основу Версальского договора. Был одним из инициаторов создания Лиги наций. – *Прим. пер.*

² Заметим, что Рерихи также возлагали особые надежды на балтийские страны, где в 20–30-е годы действовали их приверженцы, наиболее активно проявлявшие себя в Латвии. – *Прим. пер.*

³ Среди главных членов группы фигурировал к тому же г-н де Любич-Милош, который сейчас является официальным представителем литовского правительства в Париже.

Сен-Реми-ле-Шеврез¹ Синтетическую школу образования (Ecole synthétique d'éducation), где все способности ребенка будут развиваться одновременно, где его особые дарования будут раскрываться вплоть до полного расцвета; и где все дети будут распределяться по классам в соответствии со своими склонностями и прилежанием». Ныне группа «Свободные от предрассудков» поменяла название: она стала группой «Наблюдатели»² (без сомнения, это намек на Egrêgoroi³ из «Книги Еноха», толкование которой всегда очень сильно занимало оккультистов), и она стремится наладить совместную жизнь своих членов, что заставляет вспомнить социалистов-утопистов первой половины XIX в. Нам не известно, преуспеет ли она в этом больше, чем они, но позволительно в этом сомневаться, так как приходилось слышать, что уже произошло несколько расколов (а именно между группами г-на Гастона Ревеля и г-на Рене Шваллера), и это побуждает скорее пессимистически оценивать будущее данной группы.

Мы только что попутно упомянули о восхищении, которое теософисты испытывали к президенту Вильсону. Идея «Лиги наций» была, конечно, одной из тех, которые не могли не привлечь и вдохновить этих «гуманистов»⁴. Известно даже, что в 1918 г. образовался «Союз за освобождение народов», «постоянный комитет» которого имел своим местонахождением офис «Свободных от предрассудков». Данный союз в своем манифесте «засвидетельствовал почтение благодарного человечества президенту Вильсону, который является самой совестью мира». Также было добавлено следующее: «Новая эра открывается для человечества. Жестокое время войн подошло к концу. Лига наций будет непреодолимо противостоять угрозам применения насилия и пробуждению захватнического духа. Программа мира, разработанная президентом Вильсоном на основе права народов на самоопределение, единственная сможет обеспечить окончательное установление в мире справедливости и согласия <...> Во время начавшегося периода освобождения “Союз за освобождение народов” для мирового общественного мнения будет искренним интерпретатором и беспристрастным органом, выражающим интересы народов. Он будет содействовать усилиям всех человеческих общностей в их продвижении к благу». В сентябре того же года теософистская группировка выпустила еще одно издание под названием «Голубое знамя» («Le Drapeau Bleu»), «газету Нового мира» и «орган Лиги наций и классов».

¹ Сен-Реми-ле-Шеврез (Saint-Rémy-lès-Chevreuse) – город, расположенный в 26 км от Парижа. – *Прим. пер.*

² О существовании ассоциации под таким названием было заявлено 19 июня 1920 г. В ее штаб-квартире по адресу: бульвар де Булонь, 7 (Пар-де-Принс) функционирует учреждение физической культуры под названием «Институт эвритмотерапии» («Institut Eurhythmothérapie»), руководителями которого являются г-жа Мадлен Лепринс и д-р Тьер.

³ *Наблюдатели* (букв. «бдящие», в русском переводе – «григореи») – ангелы в «Книге Еноха», отвергшие Бога вместе со своим князем Сатонаилом. – *Прим. пер.*

⁴ Ср. с пиететом, который до сих пор испытывает к Горбачеву часть рериховцев. – *Прим. пер.*

У нее был следующий девиз: «Эволюционировать в сторону единства под руководством Иерархии благодаря любви». Как видно, теософисты просто одержимы идеей эволюции¹. Утверждалось, что голубое знамя является «символом синергии, симпатии, синтеза на национальном и международном уровнях»². Перед нами еще один пример напыщенных и пустых выражений, которые присущи всем кругам этого рода и в достаточной мере импонируют наивным людям. Чуть позже была основана итальянская группа «Голубого знамени» под названием «Società per l'Evoluzione Nazionale», имеющая своим органом журнал «Знамя» («Vessillo») и девиз: «За нацию как личность, за человечество как нацию». Все это напоминает нам знаменитый «Конгресс человечества», о котором мы говорили выше: источник вдохновения один и тот же, и результаты, без сомнения, ненамного более блистательны. А могло ли быть иначе, если даже официально учрежденная «Лига наций» оказалась нежизнеспособной, и мы уже наблюдаем ее крах?³ В любом случае, несомненным фактом является то, что круги, о которых мы здесь ведем речь, и те, которые с ними сходны, в большей или меньшей степени исповедуют пацифизм и интернационализм. Но в то время как интернационализм большего числа теософистов, образующих массовую основу движения, без сомнения, реален и искренен, позволительно задаться вопросом, можно ли это сказать о лидерах, которые нам уже представили много оснований для сомнений в их искренности. Позже мы попытаемся ответить на этот вопрос.

Глава XXVII

ТЕОСОФИСТСКОЕ МОРАЛИЗАТОРСТВО

Мы уже имели случай отметить, что после смерти г-жи Блаватской доктринальная суть теософизма потеряла свое значение, и на первый план выдвинулась морально-сентиментальная сторона. Впрочем, не следует думать, будто последняя вообще изначально отсутствовала, потому что создание «всеобщего братства» всегда являлось первой из трех целей, заявленных Теософским обществом. В этом отношении, не касаясь собственно пропаганды теософизма, сама же г-жа Блаватская инициировала деятельность в опреде-

¹ Два французских теософиста, д-ра А. Овар и М. Шульц, даже выдумали особое учение, которому они дали скорее варварское название «эволюцизм».

² Эсперантисты, со своей стороны, приняли в качестве эмблемы зеленое знамя, чей цвет соответствует названию, данному «вспомогательному международному языку», который они стремятся пропагандировать. Также они имеют своим знаком звезду с пятью лучами, полностью аналогичную масонской «пылающей звезде» и серебряной звезде, которую носят члены «Ордена звезды Востока». Нужно ли также проводить параллель с голубой звездой, которая служит отличительным знаком для некоторых антиалкогольных обществ?

³ Лига наций, действительно, не смогла остановить вспыхивавшие после Первой мировой войны конфликты, приведшие, в свою очередь, ко Второй мировой войне. — *Прим. пер.*

ленных рабочих кругах. Вот, что она написала в 1890 г.: «В Лондоне, в этом подлинном центре цветущего самым пышным цветом материализма, в Ист-Энде¹, мы основали первый клуб для женщин-работниц, со свободным доступом, без всяких условий и различия веры. Вплоть до сего дня подобные попытки предпринимали лишь секты, которые навязывали особые религиозные верования. Наши же основаны исключительно *на идее братства* людей, не принимая различия в вере в качестве барьера»². Итак, по мнению основательницы, речь шла о прямой конкуренции с благотворительными учреждениями, имеющими конфессиональный характер, и эта конкуренция впоследствии распространится и на другие сферы, в особенности на сферу образования. Именно в этом смысле следует понимать заявления, подобные этому: «Задачей всех теософов, ставящих перед собой эту цель (человеческого братства), является пропаганда образования несектантского характера во всех странах и всеми практическими средствами»³. Однако, даже по мнению многих теософистов, ныне ставших диссидентами, образовательные и прочие учреждения Теософского общества при г-же Безант, напротив, приняли отчетливо «сектантский» характер. Впрочем, со своей стороны, мы полагаем, что эта «плачевная» эволюция была неизбежной, так как Теософское общество, хотите вы того или нет, является сектой, подобной другим, и всегда было таковым, хотя, конечно, его «псевдорелигиозная» оболочка постоянно усиливалась. Именно для того, чтобы придать своему движению характер религии, продолжая при этом уверять, однако, что это совершенно не входит в их намерения, нынешние лидеры теософистов так увлеклись «морализаторством», ибо в духе протестантизма считают, что оно представляет собой сущность всякой религии: «Все религии превозносят одни те же добродетели и осуждают одни и те же пороки, – утверждает г-н Ледбитер, <...> и приверженцы всех религий согласны в том, что человек, чтобы заслужить доброе имя, должен быть справедливым, щедрым и правдивым»⁴. Именно с этим самым намерением теософисты развивают, прежде всего в наши дни, теории наподобие «кармы» и реинкарнации и любезно распространяются насчет того, что в них «утешительного»⁵, по крайней мере, того, что они считают таковым, в то время как другие могут оценить это совершенно противоположным образом: в сущности, обычная разница в сентиментальных склонностях людей. Но эта разница важна, если желаешь познакомиться с теософистским образом мышления; важно увидеть, насколько эта «утешительная» природа способствует тому, что люди начинают принимать теории наподобие этих, без от каких-либо логических доказательств, попытки привести которые были бы достаточно неблагоприятны. То, что лидеры теософистского движения

¹ *Ист-Энд* – восточная часть Лондона, до сих пор сохраняющая репутацию рабочего, докерского района. – *Прим. пер.*

² Lotus Bleu. 07.10.1890. P. 237.

³ Besant A. La Clef de la Théosophie. P. 64.

⁴ Leadbeater C. W. L'Occultisme dans la Nature. P. 379.

⁵ См., например, брошюру: Blech A. A ceux qui souffrent: Quelques points de l'enseignement théosophique. Paris: Publications théosophiques, 1910.

заняли подобную позицию, является бесспорным признаком их интеллектуальной слабости. Но есть еще и другая вещь: это конкуренция в религиозной сфере, которая продолжается в форме, отличной от той, в которую она облекалась поначалу. Чтобы соперничать с религиями в борьбе за души людей, необходимо было предложить преимущества, сравнимые с теми, которые находят в них большая часть их приверженцев. Поэтому, подталкиваемые силой обстоятельств, теософисты рано или поздно должны были прийти к тому, чтобы оказаться религиозной сектой. Признают они это или отрицают, мало что меняет. Эта секта, если принять во внимание происхождение ее лидеров, обнаружила неизбежные тенденции, присущие протестантским сектам: именно это в действительности и случилось, и одно из самых значимых проявлений этих тенденций – доминирование «морализаторства».

Если обратиться к списку вспомогательных организаций Теософского общества, приведенному нами в предыдущей главе, то легко увидеть, что цели, декларируемые почти всеми этими ассоциациями, исключая те, которые имеют весьма специфический и открыто теософистский характер, связаны почти всегда с определенным набором ключевых идей, имеющих сентиментальную основу: гуманизаризм, пацифизм, борьба с алкоголизмом, вегетарианство. Эти идеи особенно дороги людям с «морализаторским» образом мышления, присущим англосаксонскому протестантизму. Некоторые современные движения и антиалкогольные кампании, например, имеют очень интересную для изучения подоплеку. Было бы очень поучительно проследить в них, с одной стороны, влияние протестантизма, а с другой, масонства и тайных обществ. Добавим, что изучение феминистского движения, даже помимо «сомасонства», о котором мы рассказывали¹, было бы не менее интересно с этой точки зрения. Ограничимся здесь несколькими примерами того, что касается борьбы с алкоголизмом и вегетарианства. Конечно, организации, о которых у нас пойдет речь, не имеют никакой прямой связи с теософизмом, но тем не менее бесспорно, что они вдохновляются одним и тем же духом.

В Америке существует два тайных общества, одно мужское, а другое женское, называемые «Сыны Ионадава» и «Объединенные дочери Рехавы». Эти общества основывают свою деятельность на следующем стихе из Библии: «мы вина не пьем, потому что Ионадав, сын Рехавы, отец наш, дал нам заповедь, сказав: “Не пейте вина ни вы, ни дети ваши, вовеки”» (Иер. 35:6). Ни один член, нарушивший свой обет, не может быть заново принят в них впоследствии. Другая похожая ассоциация – «Орден сынов воздержания», который предназначен для мужчин, но к которому примыкают «Орден дочерей воздержания» для женщин и «Орден отроков воздержания» для молодежи. На вопрос: «Почему у этого Ордена есть тайны?» следует такой ответ: «Древняя притча гласит, что однажды *Желание* и *Праздность* поженились друг на друге, и у них родился ребенок, которого назвали *Любопытство*. Это дитя до сих пор находится на земле, и, словно будучи вездесущим, оно живет

¹ См. гл. XXV. Теософизм и франкмасонство // Алитер. 2017. № 7. С. 143–151. – Прим. пер.

благодаря тому, что крадет немножечко у одного, немножечко у другого, и в результате у всех. И именно чтобы избежать чересчур частых вторжений этого нескромного и надоедливого существа, в нашем Ордене были введены тайны». Мы приводим эту цитату, потому что она в достаточной мере характеризует тот особый образ мышления, который царит во всех этих обществах. Мы не думаем, что в былые времена кому-либо пришло бы в голову создавать тайные общества с такими ребяческими целями. С другой стороны, в английском масонстве существуют особые ложи, именуемые «ложями воздержания», чьи члены берут на себя обязательство строго воздерживаться от употребления любых алкогольных напитков. Наконец, мы назовем также «Независимый орден добрых тамплиеров», еще одну ассоциацию американского происхождения, который также требует от вступающих строгого обета молчания под предлогом приучить своих членов быть хозяевами самим себе; они многими нитями связаны с масонством. Помимо лож для взрослых, куда лица обоих полов допускаются, начиная с шестнадцати лет, у этого ордена есть молодежные ложи, или «Храмы юности». Многочисленные филиалы этой организации существуют в различных странах Европы: Англии, скандинавских странах, Германии, Венгрии, Швейцарии, Бельгии и Франции. В 1906 г. «Великим главой тамплиеров мира» был г-н Ваврински, депутат шведского парламента; главой французского отделения является д-р Легрен, главный врач приюта Виль-Эввар¹.

Борьба с алкоголизмом также является частью теософистского учения: «Для нравственного и духовного развития человека, – писала г-жа Блаватская, – алкоголь еще хуже мяса, поскольку он во всех своих проявлениях оказывает непосредственное, заметное и самое пагубное влияние на психическое состояние человека»². Что касается вегетарианства, то причины, по которым его превозносят теософисты, различны. Прежде всего на передний план выдвигают тему «духовной эволюции»: «<...> Человек, который питается мясом животных, приобретает также некоторые качества животного вида, которому это мясо принадлежит. Более того, оккультная наука учит этому и наглядно демонстрирует (sic) это своим ученикам, показывая также, что наибольшее “огрубляющее” или “животное” действие оказывает на человека мясо крупных животных, и что в меньшей степени это происходит при употреблении птицы, еще в меньшей – рыбы и других холоднокровных животных, и, менее всего, когда человек питается исключительно овощами <...> Тем, кто хочет посвятить себя серьезным исследованиям, мы советуем режим питания, который будет наименее обременительным для их мозга и тела, и как можно меньше будет замедлять и препятствовать развитию их интуиции, а также их внутренних сил и способностей»³.

¹ Д-р Легрен одновременно принадлежит к масонским кругам: в 1901 г. он был президентом ложи «Шотландский Иерусалим».

² *Besant A. La Clef de la Théosophie. P. 369.*

³ *Ibid. P. 367–368.*

Как видно из этих последних слов, вегетарианство особо рекомендуется, чуть ли не навязывается, членам «эзотерической секции» с целью определенных «духовных упражнений». Но если бы г-жа Блаватская в действительности считала его необходимым для этой цели, как она утверждала, то, вероятно, она бы начала практиковать его сама, чего она никогда не делала. В то же время, по правде говоря, этот упрек нельзя адресовать г-же Безант. Предыдущие причины, конечно, весьма спорны, но в любом случае они значительно менее нелепы, чем соображения сентиментального характера, которые к ним добавляются, чтобы оправдать вегетарианство в целом, и именно на них нынешние теософисты, кажется, делают наибольший упор: мы являемся братьями животным, – утверждают они, – и не годится поедать своих братьев, даже если они меньше «продвинуты в эволюции», чем мы. Им можно было бы ответить, что, если мы должны так понимать эволюцию, мы также являемся братьями растениям и даже минералам, поэтому их рассуждения, если строго им следовать и применять в жизни, просто обрекли бы нас на голодную смерть. Тем не менее, именно на этом основании большинство теософистов в значительной степени придерживается вегетарианского режима, к которому они обычно добавляют все-таки молоко и яйца, хоть они и являются продуктами животного происхождения. По правде говоря, в вегетарианстве существует несколько различных вариантов и ступеней. С нашей точки зрения, речь не идет о том, чтобы полностью осудить вегетарианство само по себе, но если подходить здраво, то можно сказать, что режим питания должен быть в каждом случае соотнесен с климатом, расой и темпераментом. Папюс очень справедливо написал, что «надо быть столь же невежественным, как теософисты, чтобы навязывать англичанам такой же режим питания, как и индусам»¹, и он рассказывает по этому поводу следующее: «В Лондоне, в штаб-квартире мистического общества (Теософского общества), мы наблюдали двух его членов, графиню W. и г-жу M.², буквально умирающих от голода из-за боязни есть “живые существа”, в то время как основатели, под предлогом болезни, поглощали за столом огромные куски рыбы вместе с шикарными блюдами из риса и различных овощей. Дамы хотели бы иметь “видения”, и в ожидании их заработали себе изрядную дозу мозговой анемии»³.

Среди порождений теософизма мы упомянули Вегетарианское общество Франции, печатный орган которого – журнал «Гигея» («Hygie»), издаваемый им совместно с Бельгийским обществом изучения реформы питания. Ранее выходило другое подобное издание под названием «Реформа питания» («La Reforme Alimentaire»), которое выступало, помимо этого, за борьбу с вакцинацией и «пастеровскими методами». Касательно этого последнего пункта мы уже отмечали враждебное отношение д-ра Анны Кингсфорд к Пастеру⁴, а также существование в рамках «Ордена служения Теософского общества»

¹ *Papus. Traité élémentaire de Magie pratique.* P. 128.

² Первая должна быть графиня Вахтмайстер, кто же вторая, нам неизвестно.

³ *Ibid.* P. 130–131.

⁴ Гл. XVIII. Эзотерическое христианство // *Алитер.* 2016. № 6. С. 81–86. – *Прим. пер.*

английской ассоциации, ставшей своей целью «отмену вивисекции, вакцинации и прививок». Перед нами пример мнений, которым самим по себе можно дать совершенное обоснование, но удивительно видеть их так тесно связанными со всеми видами сентиментального и «гуманитарного» вздора (или, лучше сказать, *humane*, как говорят англичане, используя слово, которое выражает почти непере译имый нюанс), из-за чего все это теряет какой-либо намек на серьезность в глазах здравомыслящих людей.

Что касается вегетарианства, то мы можем и здесь отыскать соответствия, как это мы сделали в случае антиалкогольных обществ. Для начала скажем, что антуанистское учение, о которой шла речь в предыдущей главе, также рекомендует вегетарианский режим питания. С другой стороны, нам известно тайное английское общество, именуемое «Орденом искупления» («Order of the Atonement»), чья штаб-квартира находится в Брайтоне; него есть «великие храмы» в Париже, Иерусалиме и Мадрасе. Члены этой организации определяют ее как «строго тамплиерский и вегетарианский орден», хотя между тамплиерами и вегетарианством трудно отыскать даже малейшую связь. Впрочем, ненамного легче объяснить название «Добрые тамплиеры» для еще одной ассоциации борцов с алкоголизмом. Этот орден претендует на происхождение от «Храма Иова (*sic*) в Святом городе», т. е. к Храму, воздвигнутому Соломоном в Иерусалиме, как и масонство. Его члены принимают на себя обет посвятить все свои усилия приближению «Золотого века». Это последнее выражение, которое, очевидно, обозначает у них эпоху, в которой люди будут полностью воздерживаться от какой-либо животной пищи, заставляет вспомнить другую ассоциацию, основанную в Англии в 1895 г., и как раз носящую название «Орден золотого века». Члены этой организации, скромно называющие себя «рыцарями искупления», идут значительно дальше строгого вегетарианства: они не только запрещают всякую пищу животного происхождения: они еще и «фрукторианцы», воздерживаются от всего жареного; трудно было бы отыскать более строгое отношение к пище. Этот орден, который описывает свой «идеал» в особо напыщенных и высокопарных выражениях, имеет своих приверженцев в Северной Америке, в чем нет ничего удивительного, и даже в Индии. В этой стране он находит сторонников почти исключительно среди джайнов. Одним из самых видных его членов является д-р У Цинфан¹, который в Китае был министром во временном революционном правительстве Сунь Ятсена² (который, после того как в течение некоторого времени укрывался в Японии, недавно избрался президентом Южнокитайской республики и который, заметим попутно, является протестантом и принадлежит к американскому масонству). Наконец, среди его

¹ У Цинфан (1842–1922) – китайский политический деятель, занимал посты министра иностранных дел и премьер-министра в правительстве Сунь Ятсена. Участник теософского движения, президент первой ложи Теософского общества в Китае. – *Прим. пер.*

² Сунь Ятсен (1866–1925) – китайский политический деятель. Создал в 1894 г. организацию «Синчжунхой», в 1905 г. – более массовую организацию «Гунмэнхой». Вождь Синхайской революции 1911–1913 гг., первый (временный) президент Китайской республики (1912 г.). В 1912 г. основал партию «Гоминьдан». – *Прим. пер.*

членов был такой «фрукторианец», как президент Мексиканской республики Франсиско Мадеро (убитый в 1913 г.)¹, который в то же время был оккультистом и масоном высокой ступени: внутри всего этого обнаруживаются самые неожиданные связи. Впрочем, достаточно говорить на эту тему, которую кое-кто найдет несерьезной, не заслуживающей особого внимания. Если мы и остановились на ней, то потому, что эти вещи, какими бы экстравагантными они ни были, совсем не так безобидны и жалки, как это могло бы показаться слишком поверхностному наблюдателю. К тому же они достаточно наглядно демонстрируют, что собой представляют течения современной мысли, к числу которых принадлежит и теософизм, и мы полагаем, что будет бесполезным задержаться еще и на этом последнем пункте.

Глава XXVIII

ТЕОСОФИЗМ И ПРОТЕСТАНТИЗМ

Нам кажется несомненным, что некоторые тенденции теософистской пропаганды, прежде всего те, которые мы определили как «моралистические», носят на себе отпечаток протестантского духа, причем преимущественно духа англосаксонского протестантизма. Мы не хотим сказать, конечно, что эти тенденции присущи исключительно протестантизму, но именно в нем они доминируют, именно в нем они более или менее широко распространяются в современном мире. Впрочем, мы обнаруживаем еще одну аналогию между теософизмом и нынешними течениями протестантизма (прежде всего либерального протестантизма, представляющего собой его крайнюю форму и одновременно логическое завершение) в замене собственно религии неопределенной «религиозностью», из-за чего сентиментальные элементы начинают преобладать над интеллектуализмом, вплоть до того, что последний полностью исчезает. Разве не это хотели сделать и в рамках католичества модернисты, чей образ мышления, как мы уже отмечали, является в сущности целиком протестантским? Все эти тенденции сохраняют свою силу, так что не стоит удивляться, что теософисты, называющие себя католиками (потому что есть и такие), при любом удобном случае заявляют о своих модернистских или «модернизаторских» симпатиях². Мы также отмечали, что в целом «неоспиритуализм» родственен протестантизму. Именно в протестантских странах связанные с неоспиритуализмом секты возникают, развиваются и очень активно размножаются, что является признаком серьезного разлада в религиозном мышлении. Но среди всех этих сект именно в теосо-

¹ *Мадеро Франсиско* (1873–1913) – президент Мексики с 1911 г., один из руководителей Мексиканской революции в 1910–1917 гг. Убит в результате контрреволюционного переворота. – *Прим. пер.*

² См., например, анонимную брошюру: *La Compagnie de Jésus et la Théosophie: Réponse d'une Catholique aux «Etudes»* (articles du R. P. de Grandmaison). Paris: Lucien Bodin, 1906.

фистском движении, наряду с некоторыми группировками спиритов, которые можно было бы определить как «пиетистские»¹, влияние протестантского духа кажется наиболее явным.

Если исследовать методы, которые теософисты используют для распространения своих идей, легко увидеть, что они тождественны тем, к которым прибегают протестантские секты. И там, и здесь одна и та же оголтелая пропаганда и одна и та же вкрадчивая гибкость при работе с различными кругами, на которые нацелена эта пропаганда, через создание всевозможных ассоциаций, с виду более или менее независимых, но призванных действовать сообща на одном и том же поле². Стоит ли напоминать здесь, например, о деятельности протестантов, которая осуществляется во всех странах посредством «Христианских союзов молодых людей» (У.М.С.А.) и их филиалов³, куда допускаются все, кто угодно, без различия по конфессиональной принадлежности, занимающихся, насколько это возможно, прозелитизмом, который, хоть и в замаскированной форме, не становится от этого менее ярким? Но это еще не все: ассоциации наподобие этих, продолжая воздерживаться от того, чтобы называть себя «конфессиональными», признают, однако решающую роль протестантского влияния. Однако среди них существуют еще и другие, афиширующие абсолютный нейтралитет, но тем не менее тесно связанные с протестантами. Порой во главе таких объединений стоят одни и те же люди, но, так или иначе, большинство этих лидеров составляют протестанты. Сюда, помимо откровенно протестантских ассоциаций, можно отнести «нейтральные» объединения «бойскаутов»⁴. То же самое можно сказать о лигах борцов с алкоголизмом и разнообразных тайных или полутайных обществах, о которых мы вели речь в предыдущей главе⁵. Они, в большинстве своем продолжая оставаться «нейтральными», тем не менее имеют один, общий по своей сути, источник происхождения в виде протестантизма. Между тем эти же самые черты обнаруживаются у многочисленных вспомогательных организаций, учрежденных теософистами. Вне зависимости от того, имеют ли эти организации своей заявленной целью пропаганду теософизма или же нет, объявляют ли они себя независимыми и открытыми для всех, признают ли они источник своего происхождения или же более-менее тщательно его скрывают, все они на самом деле подчинены единому руководству

¹ *Пиетизм* – мистическое христианское течение конца XVII–XVIII вв., появившееся в Германии и отличавшееся антиинтеллектуалистическим характером. – *Прим. пер.*

² Подобными же методами пользовался известный корейский проповедник Мун Сан Мен. Наряду с основной организацией – «Церковью объединения» – им были созданы множество вспомогательных, которые зачастую не афишируют свое отношение к муни-там, например, «Международный фонд помощи и дружбы», «Международный культурный фонд», «Ассамблея религий мира», «Международная федерация победы над коммунизмом», «Межуниверситетская ассоциация по изучению принципов» и др. – *Прим. пер.*

³ Среди них следует упомянуть во Франции деятельность «Домов солдата».

⁴ *Copin-Albancelli P. La Question des Boy-Scouts ou Éclaireurs en France. Paris: Renaissance française, 1913.*

⁵ См. гл. XXVII «Теософистское морализаторство». – *Прим. пер.*

и призваны прямо или косвенно «служить» теософизму, порой без ведома подавляющего большинства их членов, совершенно не подозревающих о той роли, которую они вынуждены играть.

Эту тождественность устремлений и методов можно объяснить достаточно естественным образом: протестантским происхождением лидеров теософистского движения и большинства их приверженцев. Среди них есть немало бывших «священников», которые, хотя и покинув свои церкви, несколько не изменили из-за этого свой образ мышления и сохраняют его нетронутым под «старокатолической» маской, напяленной ими на себя в последнее время. Но стоит ли останавливаться на этом, и нужно ли полагать, что дух религиозного соперничества приведет к столкновению теософизма с собственно протестантизмом, как он сталкивает, что бы ни говорили, теософизм с католичеством? Нет, здесь совсем другой случай, так как необходимо принимать во внимание неопределенное множество сект, характерное для протестантизма по самой его природе вследствие утверждения им идеи «свободного исследования», т. е., в конечном счете, отсутствия принципов и традиционного авторитета. Между тем протестантские секты также конкурируют друг с другом, что, впрочем, не мешает им объединяться, так как они представляют собой лишь различные проявления одного и того же образа мышления. И в данном случае соперничество не подразумевает жесткой враждебности, поскольку нет ничего, что можно было бы сравнить с католическим единством. Именно по этим же причинам схизматические церкви, именующие себя католическими (мы не говорим, конечно, о восточных православных церквях), непреодолимо стремятся связаться с протестантизмом и к тому же представляют тот же феномен дробления. Среди этих расколов и протестантских общностей даже трудно проследить явную линию разделения: разве англикане, например, не любят называть себя католиками? В сущности, отношение теософистов к протестантским сектам не слишком отличается от отношений между самими этими сектами. Именно поэтому индусы могут рассматривать теософизм, по крайней мере в его нынешнем виде, как новую протестантскую секту, которая добавилась ко всем уже прежде существовавшим: одной больше или одной меньше, в таком многообразии это не имеет серьезного значения. Впрочем, нам известны люди, которые последовательно сменили несколько протестантских сект и которые, в свою очередь, пришли оттуда в теософизм или ушли в него обратно. Именно об этих людях один бывший бельгийский теософист весьма справедливо заметил, что «из-за них некоторые группы начинают походить на “Армию спасения”»¹. Точно такое же впечатление получаешь, когда знакомишься с некоторыми материалами из теософистских изданий, чей дух совершенно схож с духом протестантизма.

¹ *Sigogne E.* Lettre ouverte à M-me Besant // *Mysteria*. 1914 (février). («Армия спасения» – международная религиозно-филантропическая организация, сочетающая в своей деятельности проповедь Евангелия и благотворительность. Основана в Великобритании в 1865 как «Христианская ассоциация возрождения», переименована в «Армию спасения» в 1878 г.) – *Прим. пер.*

стантских проповедей. Такое сходство не может быть случайным. Мы не хотим сказать, конечно, что теософизм берет начало от такой-то или такой-то определенной ветви протестантизма. Но когда мы говорим о протестантизме в общем, как мы это делаем здесь, необходимо прежде всего понимать под ним определенное состояние духа и определенный образ мышления. Именно это состояние духа и этот образ мышления выдают в точности все отмеченные нами аналогии: они присущи теософистам так же, как свойственны в различной степени многим другим «неоспиритуалистам» и, повторим это, так называемым католическим модернистам и «имманентистам», а в сфере философии – современным приверженцам прагматизма и интуитивизма. Впрочем, это не препятствует тому, что на эти течения мысли изначально могут действовать индивидуальные или коллективные влияния, осуществляемые более или менее скрытым образом, при этом их деятельности благоприятствует путаница между всеми этими группами и школами. Различия, пусть даже они и не абсолютно поверхностны, в любом случае носят значительно менее принципиальный характер, чем общие тенденции. Можно сказать, что все происходящее напоминает то, как если бы множество усилий, каждое в собственной сфере и в соответствии с собственными средствами, было направлено на осуществление единого плана.

По поводу отношений теософизма с протестантизмом возникает еще один вопрос: если принимать во внимание, что теософизм является антихристианским по своей природе, и что он остается таковым несмотря на нынешнюю «неохристианскую» оболочку, нужно ли делать вывод, что протестантизм, когда присущие ему тенденции дойдут до предела, должен логично закончить антихристианством? Сколь ни парадоксальным это заключение, возможно, кажется на первый взгляд (и особенно когда вспоминаешь, что протестантские секты любят называться «христианскими» без дополнительных обозначений, и еще «евангелическими»), имеются факты, которые по крайней мере способны придать ему некоторое правдоподобие¹: таков прежде всего случай «либерального протестантизма», который даже не признает божественности Христа или же допускает её только как «образное выражение», и который в сущности представляет собой простое «морализаторство», замаскированное под псевдорелигию. И это вырождение является более логичным, на наш взгляд, чем останавливающиеся на полпути протестанты, которые объявляют себя «ортодоксами», как если бы могла существовать ортодоксия там, где ни одно правило нельзя применить для того, чтобы ограничить произвол личных интерпретаций!

¹ Именно к этому выводу приходит автор статьи, посвященной г-ну Ледбитеру и подписанной Thimothee (Шарль Годар), которая была опубликована в «Echo du merveilleux» (15.07.1912). Эта статья, взгляды автора которой не совпадают, впрочем, с нашей собственной точкой зрения, заканчивается такими словами: «Поразмышляв над страницами, которые г-жа Анни Безант написала на тему будущего явления Учителя Мира, великого возглашателя мировой религии, теософисты будут склонны признать его в Антихристе. Протестантизм будет иметь своим окончательным следствием антихристианство».

С другой стороны, необходимо еще заметить, что в настоящее время мессианские и миллениаристские представления получают необычное распространение в некоторых протестантских сектах. К числу таковых принадлежит, например, секта «адвентистов», проповедующая близкий конец света и второе пришествие Христа¹. Кроме того, сейчас больше, чем когда-либо, мнимые пророки и мессии активно заполняют все круги, где занимаются оккультизмом. Помимо теософистского Алкиона, нам известны еще несколько человек такого рода, к ним можно добавить и других. Идея будущего «перевоплощения Христа» сейчас распространяется в кругах спиритов; надо ли видеть в этом знак времени? Как бы там ни было, совершенно не собираясь делать никаких предсказаний, трудно перед лицом всех этих фактов удержаться от того, чтобы не вспомнить следующие слова Евангелия: «Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (Мф. 24:24). Конечно, до этого еще далеко. Ложные мессии, которых мы до сих пор видели, делали весьма посредственные пророчества, и тех, кто за ними последовал, вероятно, не слишком трудно было соблазнить, но кто знает, что нам уготовано завтра? Если думать, что все эти ложные мессии всегда оказывались только в большей или меньшей степени бессознательными орудиями в руках тех, кто их породили, и если вспомнить в особенности серию последовательных попыток, предпринятых теософистами, то приходишь к выводу, что это только пробные шаги, своеобразные эксперименты, которые будут повторяться в различных формах до тех пор, пока успех не будет достигнут, и которые пока имели своим результатом только то, что в души людей вселялось беспокойство. Впрочем, мы не склонны считать, что теософисты, а тем более оккультисты и спириты, способны преуспеть сами по себе в таком предприятии, но не скрывается ли за этими движениями нечто гораздо более страшное, о чем их лидеры сами, возможно, не подозревают, но по отношению к чему они, в свою очередь, являются только орудиями? Мы оставляем этот последний вопрос без ответа, потому что для него пришлось бы погрузиться в крайне сложные размышления, что увлекло бы нас далеко за рамки, установленные нами для настоящего исследования.

Глава XXIX

ПОЛИТИЧЕСКАЯ РОЛЬ ТЕОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА

¹ *Адвентисты* – последователи течения в протестантизме, возникшего в 30-х гг. XIX в. в США. Центральным догматом учения адвентистов является учение о близком втором пришествии Христа. Наиболее крупным течением в адвентизме являются «Адвентисты седьмого дня». – *Прим. пер.*

Теперь нам осталось поговорить о политической роли, которую играет Теософское общество, особенно в Индии; эта роль получала разные оценки¹, и без сомнения, трудно составить себе ясное представление о ней, потому что это относится к вещам, которые теософисты по-настоящему держат в тайне, в гораздо большей тайне, чем свой псевдоэзотеризм. Они всегда утверждали, что, по крайней мере, как члены Теософского общества, они не занимаются политикой, ссылаясь на то, что «их организация носит международный характер»². Однако эта роль существует, и, если общий состав членов общества на самом деле является интернациональным, его руководство оказалось представлено тем не менее одними англичанами. Какие бы обличья это общество ни принимало, у нас есть убеждение (и мы выдвигаем его уверенно), что теософизм, рассматриваемый с этой точки зрения, является орудием британского империализма. Должно быть, оно было таковым с самого начала или стало чуть позже, так как заслуживающие доверия свидетели уверяли нас, что г-жа Блаватская во время своего пребывания в Индии получала от английского правительства достаточное крупное ежегодное пособие (нам называли цифру в 12 тыс. рупий): это, кажется, и было ценой услуг, оказанных ею во вред собственной родине³. Впрочем, она добровольно отреклась от своего русского происхождения и предпочитала называться американкой (мы видели, что она на самом деле получила американское гражданство в 1878 г.). Ходжсон, в значительно меньшей степени сведущий в этих делах, чем в том, что касается изучения психических феноменов, больше всего был неправ, подозревая в ней русскую шпионку, и если, как можно полагать, это подозрение было внушено ему некоторыми чиновниками, то потому лишь, что они знали ненамного больше его: политическая полиция в Индии находится целиком вне сферы компетенции гражданской администрации, хотя некоторые агенты первой службы одновременно являются и сотрудниками второй. Во всяком случае правительство, которое должно было узнать то, что он обнаружил, не обратило никакого внимания на обвинение, выдвинутое Ходжсоном. Теософское общество уже в это время работало на Англию. Вот,

¹ Так, д-р Ферран полагает, что Теософское общество по-настоящему придерживается интернационализма, и приписывает ему даже устремления, враждебные всякому политическому режиму. П. де Гранмэзон, признавая, что в Индии общество часто оказывало услугу властям, считает, однако, что оно иногда меняло свою позицию в этом отношении.

² *Besant A. La Clef de la Théosophie. P. 327.*

³ Это утверждение не подкреплено реальными фактами. Вообще, когда речь идет о политической деятельности Теософского общества, надо проводить четкое разграничение между Е. П. Блаватской и ее преемниками – Анни Безант и Чарльзом Ледбитером. Если в отношении последних ситуация в общем ясна, они выступали на стороне Британской империи), то вопрос о политической подоплеке в деятельности Блаватской, о ее позиции в «большой игре» Британской и Российской империй до сих пор остается неясным и спорным. Если одни исследователи говорят о патриотизме Блаватской, другие, как, например, Луи де Местр, придерживаются точки зрения Рене Генона. Подробнее об этих дискуссиях см.: *Андреев А. И. Гималайское братство: Теософский миф и его творцы (Документальное расследование). С. 84–87. Можно предположить, что Блаватская, будучи человеком амбициозным и склонным к авантюризму, вела «двойную игру». – Прим. пер.*

кстати, весьма красноречивое замечание, которое Синнетт (сам правительственный чиновник) сделал в своей первой работе: «Многие старые индийцы и несколько книг о восстании в Индии рассказывают о том, как непостижимым образом новости о событиях, произошедших где-то далеко, проникали иногда на туземные базары раньше, чем они достигали ушей находившихся в тех же самых местах европейцев, несмотря на использование теми самыми быстрых средств связи, которыми они могли располагать. Полученное мною объяснение этого факта заключается в том, что Братья (т. е. “махатмы”), которые в эту эпоху желали сохранения британской власти, потому что считали ее предпочтительной для Индии по сравнению с любой туземной системой управления, быстро распространяли новости, пользуясь своими особыми средствами, когда эти новости могли успокоить народное возбуждение и остановить новые восстания¹. Чувство, которое воодушевляло их в ту пору, то же самое, что воодушевляет их и сегодня, и правительство поступило бы мудро, если бы поспособствовало распространению влияния Теософского общества в Индии. Подозрения, которые высказывались поначалу в отношении его основателей, хотя и не имели под собой почвы, однако были достаточно простительны, но в наши дни, когда природа движения стала известна лучше, чиновники британского правительства в Индии поступили бы хорошо, если бы при случае выразили свою симпатию к активистам общества, которые вынуждены выполнять неблагоприятную задачу без каких-либо знаков внимания»².

На самом деле Теософское общество всегда пользовалось моральной и финансовой поддержкой правительства, а то и всех английских чиновников, и также поддержкой некоторых туземных князей, чьи англофильские взгляды хорошо известны. Так, махараджа Куч-Бехара³, имевший высокую степень посвящения британского масонства и умерший в Англии в 1911 г., был членом Теософского общества. Он организовал его отделение в столице своего государства в 1890 г., и в 1893 г. был избран президентом отделения в Дарджилинге⁴. Он был зятем Кешаб Чандры Сена, основателя одной из сект «Брахмо самадж», носившей название «Церковь нового установления»⁵. Близость этой секты к протестантскому христианству была, возможно, наиболее

¹ Факт, о котором идет речь, реален и часто фиксировался не только в Индии, но и в мусульманских странах. Что же касается данного ему объяснения, то оно, конечно, носит столь же фантастический характер, как и личности «махатм».

² *Leadbeater C. W. Le Monde Occulte. P. 157.*

³ *Куч-Бехар*, или *Куч-Бихар* – княжество, находившееся на территории современного штата Западная Бенгалия. – *Прим. пер.*

⁴ *Lotus Bleu. 07.12.1890 и 27.03.1893.*

⁵ О «Брахмо самадж» см. гл. II «Происхождение Теософского общества». Упомянутый в тексте Кешаб Чандра Сен вступил в «Брахмо самадж» в 1858 г. В 60-е гг. от «Брахмо самаджа» отделилась более радикальная группа, находившаяся под его руководством. Эта группа принимала активное участие в политической деятельности, выступая против детских браков, обычая сати и за повторное замужество вдов (*Канаева Н. А. Брахмо самадж. С. 160*). – *Прим. пер.*

заметной. Его сын и преемник, нынешний махараджа, также принадлежит к английскому масонству и является одним из иерархов Ордена Тайного наставника (Secret Monitor)¹, который зависит от него. Если не среди членов Теософского общества, то по крайней мере среди его покровителей и благодетелей есть махараджа Капуртхалы², еще один высокопоставленный иерарх британского масонства, который в 1892 г. сделал пожертвование в сумме две тысячи рупий «“Фонду памяти Е. П. Б.”³, призванному способствовать изданию переводов с восточных языков»⁴. И поскольку мы только что упомянули о наличии в Индии масонства, вот простой факт, который позволит составить представление о том, какой может быть его роль: главой тайной туземной полиции был в 1910 г. представитель великого магистра Великой ложи дистрикта Бенгалии, этот пост ранее занимал махараджа Куч-Бехара.

Естественно, правительство, оказывая поддержку Теософскому обществу, использует в качестве предлога необходимость помощи образовательным учреждениям, основанным Теософским обществом. Но в реальности эта поддержка объясняется прежде всего борьбой, которую теософисты ведут посредством этих учреждений и других различных организаций против традиционных учреждений, и, в особенности, против кастовой системы, по отношению к которой европейцы проявляют столько враждебности только потому, что они неспособны понять глубокие принципы, на которых она основывается⁵. Впрочем, индусская цивилизация целиком основывается на тра-

¹ «Орден Тайного наставника» (англ. «Order of the Secret Monitor») – одна из организаций дополнительных степеней Йоркского устава масонства. Членами данной организации могут стать только масоны, достигшие степени мастера. Орден был основан в Великобритании в 1875 г. доктором И. Захарией. – *Прим. пер.*

² *Капуртхала* – княжество, находившееся на территории центральной части современного штата Пенджаб. – *Прим. пер.*

³ Теософисты очень часто вместо имени г-жи Блаватской приводят одни ее инициалы (Эту же традицию унаследовали и рериховцы. Так, Н. К. Рериха в своих текстах они обозначают Н. К. Р. – *Прим. пер.*).

⁴ Lotus Bleu. 27.09.1892. Упомянем еще махараджу Дурбунгхи, члена Теософского общества, предоставившего сумму в размере 25 тыс. рупий (Le Lotus. 1888, mars et juillet).

⁵ Как было отмечено в одной из статей, посвященных политической культуре Древнего Востока, императив, властвующий над умами европейцев на протяжении последних тысячелетий – «равенство людей» – стал почти непреодолимым препятствием в анализе феноменов древневосточной политической жизни (Зубов А. Б., Павлова О. И. Религиозные аспекты политической культуры Древнего Востока: образ царя. С. 16). Это же справедливо и в отношении более поздних периодов истории Востока. Как замечает Е. Ю. Ванина, европейцы долго с возмущением и осуждением описывали кастовый строй, и только лишь в XIX в. стали серьезно его исследовать (Ванина Е. Ю. Средневековое мышление: индийский вариант. С. 152), однако от негативного восприятия касты в общественном сознании Запада не удалось избавиться до сих пор, да и вряд ли когда удастся. Представление о кастовой системе, как о всегда присущем Индии институте, которым объясняются все особенности индийского общества, и который ответственен за его «отсталость» и «варварскую жестокость», являлось одной из основоположных концепций западного ориентализма. По мнению Р. Индена, она была нужна, чтобы убедить европейцев в том, «что идеальное общество ими уже построено, а также напомнить им, какими неприятными могут

диции, связанной с принципами чисто метафизического уровня. Конечно, подлинные индусы, которые являются по природе своей традиционалистами, и которые по только что упомянутой нами причине не могут не быть такими, остерегаются вступать в контакт с подобными кругами, тем более что они не смогли бы простить теософистам искажение восточных учений. Также они демонстрируют глубокое неприятие к тем своим соотечественникам, впрочем, достаточно редким, которые присоединяются к этому обществу и которые, как и те, что соглашаются стать масонами, находятся зато на хорошем счету у британского правительства, пользуясь иногда выгодной обстановкой. Именно таким образом, например, во главе Археологической службы Кашмира несколько лет назад был поставлен теософист Дж. С. Чаттерджи, автор ряда работ¹, которые, несмотря на их названия и на претензии их автора, в большей степени написаны под влиянием эволюционистской (и весьма «экзотерической») философии Герберта Спенсера, чем древнего восточного учения.

Что касается г-жи Безант, то ее заверения в дружбе, адресованные индусам, никогда не принимались ими всерьез²: в 1891 г., в эпоху, когда она еще заявляла, что «обратиться в христианство – это еще хуже, чем быть скептиком или материалистом», продолжая афишировать свое обращение в инду-

быть альтернативы». Редкие смельчаки на Западе в свое время бросали вызов существующим предубеждениям. Одним из них был как раз Рене Генон, утверждавший, что «принцип института каст, совершенно не понятый людьми Запада, есть не что иное, как принятие естественного различия, существующего между людьми и устанавливающими между ними иерархию, непризнание которой может вести лишь к беспорядку и смешению. Именно такое «непризнание» заложено в «эгалитарной» теории, столь дорогой современному миру, теории, которая противоречит неоспоримо установленным фактам, и которая опровергается даже простым обыденным наблюдением, поскольку равенство в реальности нигде не существует» (*Генон Р. Духовное владычество и мирская власть. С. 16*). Вторя Рене Генону, некоторые идеологи современного индуизма защищают кастовую систему, указывая на бесспорную полезность некоторых из ее сторон. Так, Садгуру Шивайя Субрамуньясвами относит к числу таковых высокий уровень профессионального мастерства, чувство коллективизма, целостность семьи и религиозно-культурную преемственность (*Субрамуньясвами Садгуру Шивайя. Танец с Шивой. Современный катехизис индуизма. С. 648*). Несомненно, что именно кастовая система в неблагоприятных условиях помогла индуистам сохранить свои культурные традиции (*Бэшем А. Чудо, которым была Индия. С. 163*). Существует, впрочем, и еще одна точка зрения. Нынешние индологи, как подчеркивает американская исследовательница Синтия Толбот, все более убеждаются в том, что «каста в значении крупного органического сообщества, состоящего из взаимосвязанных подкаст, является больше теоретической конструкцией (особенно для доколониального периода), чем зримой реальностью» (*Ванина Е. Ю. Указ. соч. С. 154*). – *Прим. пер.*

¹ *Chatterji J. Ch. Philosophie Esotérique de l'Inde. Paris: Publications Théosophiques, 1903; Vision des Sages de l'Inde. Paris: Publications théosophiques, 1900; The Hindu Realism. Allahabad: The Indian Press, 1912.*

² Первоначально, правда, некоторые индийские националисты восхищались Анни Безант (*Вашингтон П. Бабуин мадам Блаватской. С. 128*), но впоследствии эти симпатии улетучились после начала аферы с Кришнамурти, когда националисты увидели в Теософском обществе «очередное средство культурного угнетения» (*Вашингтон П. Указ. соч. С. 160*). – *Прим. пер.*

изм¹, г-н С. К. Мукхопадхья написал в журнале «Light of the East», что этот индуизм – «чистая шумиха» и что вместе с этой «несерьезной буддисткой» едва ли найдется несколько сотен теософистов на двести пятьдесят миллионов индусов. Рассматривая г-жу Безант как простого политического агента англичан, в заключение он предостерегает от нее своих соотечественников, советуя им всегда сопротивляться всякому иностранному вмешательству. А вот в каких жестких выражениях много позже индусские патриоты отзывались о деятельности г-жи Безант: «На протяжении своей полной приключений жизни г-жа Безант представляла в различных обликах, но ее последняя роль – это роль скрытого и опасного врага индусов, среди которых она порхает, как летучая мышь во мраке ночи <...> Точно так же, как сирены завлекали своими песнями людей в пучину, эта красноречивая и одаренная женщина своими слащавыми и лживыми словами заманивает индусскую молодежь на гибельный путь. Яд ее цветистых речей, который пьют ее зачарованные слушатели, смертельнее яда змеи <...> После открытия Центрального индуистского колледжа в Бенаресе г-жа Безант все более погружалась в грязь лицемерия и лжи. Возможно, горделивое чувство воображаемого превосходства ее расы победило в ней ее религиозный пыл. Г-жа Безант всегда отличалась непостоянством во взглядах и поступках. Эта характерная черта ее образа мышления побудила м-ра Стеда² назвать ее “женщиной без устойчивых убеждений”. Как бы там ни было, несомненно, что в настоящее время она целиком заодно с планами касты чужеземцев, управляющей Индией, и ее следует считать врагом Индии <...> Итак, какова роль г-жи Безант среди правительственных агентов? Какие методы она использует? Ей доверили деликатную миссию контроля за религиозной жизнью индусов изнутри. Правительство не может прямо и открыто касаться нашей религии. Но иностранная бюрократия не может оставить в покое столь могучую и влиятельную силу, потому что она опасается любого института, могущего объединить покоренный народ. Как следствие, тайно посылают шпионов и лжецов, чтобы проникнуть в эту цитадель и ввести в заблуждение ее стражей. Г-жа Безант и ее коллеги в Бенаресе, такие как д-р Ричардсон и м-р Арундейл, принадлежат к английским империалистам, стремящимся контролировать религиозную жизнь индусов. Они подобны волкам в овечьих шкурах, и их следует бояться и осуждать больше, чем грубых и открытых врагов Индии <...> Именно поэтому она перевела “Бхагавад-гиту” и основала Центральный индуистский колледж³. Сейчас со всей своей энергией она отдалась империалистической про-

¹ The Two Worlds. 20.05.1894.

² *Стед Уильям Томас* (1849–1912) – известный английский журналист, увлекавшийся спиритизмом. Был знаком с Гербертом Уэллсом и Бернардом Шоу. Погиб при крушении «Титаника». – *Прим. пер.*

³ Добавим, что это учреждение конкурирует с Англо-ведийским колледжем Даянанды (Лахор), основанным «Арья самаджем». Именно таким образом г-жа Безант, продолжая вести свою собственную деятельность, мстит за обиды, нанесенные когда-то г-же Блаватской.

паганде Великобритании»¹. И напротив, те, кого эти же самые индусские патриоты считают предателями своего дела, удостоивают г-жу Безант и ее деятельность лишь похвалы: в качестве доказательства упомянем только горячую защитительную речь, посвященную им и опубликованную в июне 1913 г. по случаю процесса в Мадрасе в «Rajput Herald», выходящем в Лондоне журнале, который афиширует свою «преданность империализму» и на обложке которого красуется карта «Империи, над которой никогда не заходит солнце» (the Empire on which the sun ever shines); это, несомненно, весьма компрометирующая дружба. Впрочем, не сама ли г-жа Безант в январе 1914 г. в Адьяре основала новое периодическое издание «The Commonwealth» («Сообщество»), предназначенное преимущественно для Индии и носящее в качестве девиза слова «За Бога, корону и страну» («For God, Crown and Country»)? Задолго до этого она уже прославилась, благодаря любезному участию принцессы Уэльской², получив для своего «Центрального индуистского колледжа» портрет короля Эдуарда VII³, подписанный им самим. И разве также не она написала в уставе британского сомасонства, что она (включая ложи в Индии) «требует от своих членов лояльности монарху»⁴? Известно, что в политической сфере англичане понимают под словами «лояльность» и «лоялизм». Итак, все это совершенно убедительно и не оставило бы нам никакого сомнения, даже если бы у нас не было никакой другой прямой и полностью совпадающей с этим информации, которая еще более укрепила бы нас в наших убеждениях.

К тому же мы можем процитировать некоторые тексты, которые, наполненные подобными взглядами, также достаточно показательны: десяток лет назад г-жа Безант заявила на лекции, прочитанной в Лахоре, «что иностранное завоевание часто служило делу прогресса, и что индусы должны оставить ненависть к англичанам». Это заявление следует связать с появившимся чуть позже документом, клятвой, которую должны произносить «Братья служения», т. е. члены отделения «Ордена служения Теософского общества», который был образован в Индии в 1913 г. «из самых преданных членов Общества», якобы «чтобы сделать Теософию частью повседневной жизни и подключить Теософию к проведению социальных реформ». Вот текст этой клятвы, чье начало не оставляет никаких двусмысленностей: *«Полагая, что изначальные интересы Индии заключаются в свободном развитии под британским флагом, в освобождении от любых обычаев, могущих повредить единству всех ее жителей, и в том, чтобы придать индуизму несколько больше социальной гибкости и духа братства, я обещаю: 1) не придавать никакого значения кастовым различиям; 2) не женить сыновей, пока они будут несовершеннолетними и не выдавать замуж дочерей, пока они не достигнут воз-*

¹ La Sirène indienne // Bandé Mâtaram. 1911 (March).

² Письмо Ледбитеру от 14 июля 1906 г.

³ Эдуард VII (Edward VII; 1841–1910) – король Великобритании и Ирландии, император Индии в 1901–1910 гг. – *Прим. пер.*

⁴ Статья 7 устава сомасонства.

раста семнадцати лет; 3) давать образование моей жене и моим дочерям, также как и другим женщинам моей семьи, в соответствии с их способностями; способствовать развитию женского образования, и бороться с затворничеством женщин; 4) способствовать развитию народного образования, насколько это будет для меня возможным; 5) в общественной и политической жизни не придавать никакого значения различиям по цвету кожи и расе; сделать все, что в моих силах, чтобы открыть свободный въезд для представителей цветных рас во все страны на тех же основаниях, что и для белых эмигрантов; 6) активно бороться с любыми проявлениями дискриминации по отношению к вновь вышедшим замуж вдовам; 7) способствовать единству тех, кто работает во всех сферах духовного, образовательного, общественного и политического прогресса под руководством Индийского национального конгресса¹. Это претенциозный «Индийский национальный конгресс», кстати, был создан английскими властями при сотрудничестве с теософистами, если даже не по их инициативе², и еще при жизни г-жи Блаватской: она написала, что этот Конгресс является «политической организацией, с которой наше общество никак не связано, хотя он и был основан нашими членами, индийцами и англо-индийцами». Но в этой же самой статье она чуть ниже добавила: «Когда началось оживление в политической жизни, Национальный конгресс был создан *по нашему плану*, и им главным образом руководили наши члены, которые были уполномочены нашим соглашением»³. Вплоть до самых последних времен этот Конгресс оставался почти целиком под влиянием г-жи Безант⁴. Ее истинная цель заключалась в том, чтобы воспрепятствовать стремлениям к автономии, создавая некоторую ее видимость, впрочем, почти совершенно иллюзорную. Проект ирландского «Home Rule» (известно, как его воспринимают) является продуктом точно такой же политики⁵, которую также пытаются осуществить и в Египте. Возвращаясь к «Братьям служе-

¹ Мы взяли этот текст из: Bulletin Théosophique. 1913 (décembre).

² Партия «Индийский национальный конгресс» (ИНК) был основан в 1885 г. Первоначально это была элитарная организация, состоявшая из представителей вестернизированной интеллигенции и буржуазии и представлявшая собой лояльную, «ручную» оппозицию английским колониальным властям. На учредительном съезде ИНК в Бомбее в качестве почетных гостей присутствовали английский губернатор Бомбея лорд Рей и высшие колониальные чиновники (Всемирная история. Т. VII. С. 274). Однако в 20-е гг. XX в. Конгресс превращается в массовую партию и заметно радикализируется. Из видных представителей ИНК членами Теософского общества были Анни Безант и Мотилал Неру, отец Джавахарвала Неру, вступивший в эту организацию в 1888 г. – *Прим. пер.*

³ Lotus Bleu. 07.10.1890. P. 235 и 236.

⁴ Анни Безант стала президентом ИНК в конце 1917 г. и формально занимала этот пост до 1933 г. – *Прим. пер.*

⁵ «Home Rule» (*англ.* «самоуправление»), или *гомруль* – движение за автономию Ирландии на рубеже XIX–XX вв. Предполагало собственный парламент и органы самоуправления при сохранении над островом британского суверенитета, т. е. статус, аналогичный статусу доминиона. Радикальные ирландские националисты считали гомруль уловкой английских властей, призванной ослабить освободительное движение в Ирландии. – *Прим. пер.*

ния»: это явно не та организация, которая могла бы придать теософизму, даже если это вообще возможно, уважение в глазах настоящих индусов. Они совершенно не склонны верить во весь этот вздор о «прогессе» и «братстве», а тем более в ценность «обязательного образования». Их мало беспокоит то, чтобы сделать из своих жен и дочерей «суфражисток» (такова цель, заявленная «сомасонскими» ложами в Индии, также как в Европе и Америке), и они никогда не дадут убедить себя под предлогом «ассимиляции» с их чужеземными господами в необходимости топтать ногами свои самые священные обычаи: обязательство «не придавать никакого значения кастовым различиям» для индуса тождественно подлинному отречению.

Более того, на процессе в Мадрасе г-жа Безант, желая произвести благоприятное впечатление на судей, не побоялась публично сообщить о некоторых услугах, оказанных ею правительству, утверждая, что в этом заключается подлинный смысл направленной против нее кампании. В записке, которая была составлена для ее защиты, мы читаем следующее: «Ответчица поясняет, что этот иск был подан по политическим мотивам и из личной неприязни, с целью нанесения ответчице ущерба в ходе заговора, затеянного для того, чтобы погубить ее жизнь и репутацию, потому что она удерживала учащуюся молодежь Индии от участия в “экстремистских” заговорах и стремилась побудить их испытывать лояльность к империи. После того как она решила положить конец тайным тренировкам молодых людей и вооруженным собраниям в Махараштре в тот период, когда пост вице-короля занимал лорд Керзон¹, ее стали считать препятствием для всякой пропаганды насилия среди студентов, и сама ее жизнь оказалась под угрозой, как в Индии, так и в Европе <...> Ответчица просит, чтобы суд оградил этих молодых людей (ее двух воспитанников) от новых попыток оказать на них влияние с целью побудить их возненавидеть англичан, вместо той любви и преданности, которые они испытывают к ним сегодня, что превратило бы их в недостойных граждан»². С другой стороны, вот начало изложения причин процесса, составленного м-ром Арундейлом: «Процесс, затеянный против г-жи Безант, невозможно понять, если рассматривать его как изолированный случай, вместо того чтобы видеть в нем часть движения, начатого уже давно и имеющего своей целью разрушить то влияние, которое она имеет на молодежь в Индии, так как это влияние она всегда использовала, чтобы помешать молодежи принимать участие в любых насильственных политических акциях и вступать в многочисленные тайные общества, которые сейчас в Индии представляют действительную опасность. Кампания против г-жи Безант была начата знаменитым Кришнавармой, который в своей газете даже призывал убить ее, так как счи-

¹ Керзон Джордж Натаниэл (1859–1925) – английский государственный деятель, в 1899–1906 гг. занимал пост вице-короля Индии. Упомянутые в тексте «вооруженные собрания» организовывали представители радикального крыла индийского освободительного движения по инициативе Б. Г. Тилака. – *Прим. пер.*

² Le procès de Madras. P. 46–47.

тал ее самым главным препятствием для экстремистской партии¹. Нападки м-ра Тилака² в Индии, хоть он и не дошел до призывов к убийству г-жи Безант, имели своей целью разрушить ее влияние на молодых индусов. Во главе экстремистского движения стояли приверженцы строгой ортодоксии, такие как два главных его лидера, Ауробиндо Гхош³ и Тилак. М-р Гхош сейчас находится во французской Индии, а м-р Тилак в тюрьме. Газеты м-ра Тилака тем не менее продолжили свои нападки на г-жу Безант, и в Мадрасе даже “Hindu” поддержал, насколько смог, эту кампанию⁴. И вот вывод, к которому приходит автор этого изложения: «Каким бы ни был исход этого процесса, нет никакого сомнения, что если заговор против г-жи Безант приведет к разрушению ее влияния в Индии, одна из главных основ сближения между Англией и Индией исчезнет»⁵.

В сущности, британское правительство не следует порицать за то, что оно пользуется услугами подобных помощников, от которых, впрочем, всегда можно отмежеваться, когда они становятся неудобными или совершают какую-либо ошибку: после окончания процесса в Мадрасе 7 мая 1913 г. «Times» высказала пожелание, «чтобы правительство воздержалось от высказывания одобрения или хотя бы подобия одобрения теософистскому движению»; для того, кто был в курсе дела, это подразумевало, что до тех пор оно на самом деле одобряло и благосклонно относилось к нему. Впрочем, в письме, написанном в ответ на эту статью и опубликованном после 9 мая, м-р Уэдждуд позаботился о том, чтобы напомнить, что «высокопоставленные чиновники в Индии признали, что влияние Теософского общества и личная деятельность г-жи Безант оказались одними из самых действенных средств, побудивших индусскую молодежь проникнуться чувствами верности к английскому правительству». Таковы политические средства, к которым, сколь отвратительными они бы кому-то ни казались, прибегают сейчас в большей или меньшей степени во всех странах: именно таким образом несколько лет назад в Богемии было создано несколько оккультных организаций, в которые старались завлечь чешских патриотов, казавшихся венскому правительству особенно подозрительными. Между тем один из лидеров этих организаций

¹ В письме от 15 сентября 1913 г. г-жа Безант была вынуждена признать, что «экстремистская» партия никогда не призвала ни к какому убийству, и также что г-жа Тингли (преемница Джаджа), которую она прежде обвиняла в том, что она спонсирует ее противников, «никогда не вмешивалась в индийскую политику».

² *Тилак Бал Гангадхар* (1856–1920) – индийский националист, социальный реформатор и борец за независимость, маратхи по национальности. Первый лидер индийского движения за независимость («сварадж», букв. «своя власть»), член группировки «Лал Бал Пал», лидер левого крыла Индийского национального конгресса. Известен не только как борец за независимость, но и как автор историко-филологических исследований текстов «Ригведы», а также своей «полярной» версией происхождения ариев. – *Прим. пер.*

³ Ауробиндо Гхош до 1910 г. принимал активное участие в революционной деятельности. – *Прим. пер.*

⁴ *Ibid.* P. 7–8.

⁵ *Ibid.* P. 13.

был всего-навсего директором тайной австрийской полиции¹. Современная история оккультизма в России также предоставила бы весьма любопытные примеры более или менее сходных случаев. Те, кто достоин порицания в подобном случае, так это люди, соглашающиеся взять на себя эту малопочетную роль, не лишенную все-таки опасности: мы только что видели г-жу Безант, которая жалуется, что ее жизнь находится под угрозой. И хотя президент Теософского общества никогда не подвергалась настоящим покушениям, тем не менее в ходе поездок по Индии, несмотря на все меры предосторожности, в нее пару раз бросали камни. В 1916 г., чтобы реабилитировать г-жу Безант в глазах индусов и вызвать у них чувство доверия, британские власти попытались для вида подвергнуть ее домашнему аресту на ее собственной вилле в Гулистане. Впрочем, это не помешало г-же Безант устраивать там собрания. Но этот достаточно грубый маскарад никого не мог обмануть, и только в Европе некоторые поверили, что данная мера вызвана настоящим изменением политической позиции г-жи Безант. Теперь можно понять, почему у некоторых индусов ее имя ассоциируется с именем Редьярда Киплинга, который, конечно, является великим писателем (г-жа Безант также не лишена подобного таланта), но различные авантюры, не делающие ему чести, препятствуют его возвращению на родину², и отягчающим обстоятельством является то, что у обоих ирландское происхождение. Раз уж мы заговорили о Редьярде Киплинге, укажем, что он написал роман под названием «Ким», который в некоторых деталях может считаться настоящей автобиографией. В особенности строго исторично то, что касается соперничества русских и англичан в северных областях Индии. Также среди прочего здесь можно ознакомиться с любопытными подробностями организации политического шпионажа и об использовании для этих целей англичанами тайного общества под названием «Sat Bhai» («Семь братьев»). Это общество существует на самом деле, и в Англии оно появилось в 1875 г. благодаря офицерам индийской армии, и именно в тот же самый год было основано Теософское общество.

Без лишних слов ясно, что если двуличие вождей теософского движения не оставляет для нас никакого сомнения, искренность тех, кто за ними следует, в особенности тех, кто не является по национальности англичанами, совершенно вне всяких вопросов. Во всех кругах подобного рода всегда надо уметь различать между мошенниками и теми, кто ими обманут, и если к первым можно испытывать только неприязнь, то вторым, составляющим подавляющее большинство, следует лишь посочувствовать и постараться просветить их, если еще не поздно, и если их слепота еще излечима. Пока мы еще не закончили эту главу, приведем весьма примечательное место, извлечение из труда, относящегося к знаменитым «жизням Алкиона»: «Когда семья не следует естественному закону (объединяясь вокруг отца и матери), воцаряет-

¹ В то время Чехия находилась в составе Австро-Венгрии, и чешские националисты боролись за отделение и создание независимого чешского государства. — *Прим. пер.*

² Не совсем понятно, что имеет в виду Р. Генон. — *Прим. пер.*

ся беспорядок. И то же самое справедливо в отношении стран мира. Должны быть *страна-отец* и *страна-мать*, живущие в совершенной гармонии, а иначе – война. Страной, которая завтра будет управлять, которая будет в мире выполнять роль, сравнимую с ролью Ману, отца, будет, вероятно, Англия, со стороны же матери, или Бодхисаттвы, мы будем иметь Индию. Именно таким образом Ману и Бодхисаттва постараются скоро восстановить порядок в отношениях между странами мира»¹. В переводе на нормальный язык это место звучит так: в то время как Индия под английским господством должна будет довольствоваться «духовной» ролью, заключающейся в том, чтобы в образе Кришнамурти предоставлять «поддержку» явлению ожидаемого «Великого Учителя», Англия призвана устанавливать свои законы для всего мира (основная роль законодателя Ману). Это и будет осуществлением идеи «Соединенных Штатов Мира», но под эгидой «руководящей страны» и ради ее исключительной выгоды. Таким образом, интернационализм теософистских лидеров представляет собой просто-напросто британский империализм, доведенный до самой крайней степени, и в конце концов это можно в некотором роде понять. Но как воспринимать невообразимую наивность французских теософистов, которые с готовностью покорно принимают и рабски повторяют подобные «учения»?

Концепция связей Англии и Индии в том виде, в котором мы ее только что изложили, не является чем-то совершенно новым, и даже не г-же Безант принадлежит заслуга ее изобретения. На самом деле уже в книге «Совершенный путь» Анны Кингсфорд и Эдварда Мэйтленда мы читаем следующее: «Поскольку в будущем мир будет спасен благодаря духовному союзу приверженцев единой веры Будды и Христа, отношения между двумя народами, которые на физическом плане и должны осуществить этот союз, становятся важной и заслуживающей особого внимания темой. Рассматриваемая в этом аспекте связь, существующая между Англией и Индией, переходит из политической сферы в духовную»². Эти авторы, у которых мы уже отмечали идею о том, что буддизм и христианство представляют собой два дополняющих друг друга элемента одной и той же религии, забывают только, что буддизм уже давным-давно прекратил свое существование в Индии, но чуть ниже мы читаем: «В рамках этого предвидения неминуемого будущего³ следует отыскать путеводную нить духовной политики мира. Перейдя с мистического плана на земной, “цари Востока” (намек на евангельских волхвов – *Р. Г.*) являются теми, кто обладает политической властью над провинциями Индостана. В личностном плане этот титул подразумевает обладание “магическим” знанием, или властью в мире Духа. Владеть им означает быть Магом. И в первом, и во втором значении этот титул отныне принадлежит нам. На протяжении долгого времени наша страна была хранителем и поборником одно-

¹ *Revel G.* De l’an 25000 avant Jésus-Christ à nos jours. P. 60; *Besant A.* L’Ere d’un nouveau Cycle et L’Avenir Imminent.

² *Kingsford A., Maitland E.* Op. cit. P. 250.

³ Как видно, именно отсюда г-жа Безант взяла название для одной из своих работ.

го из главных вместилищ этого магического знания, Библии¹. На протяжении трех с половиной столетий, периода, который напоминает мистическое “время, времена и половину времени” (Дан. 7:25) и также “год годов”² солнечного героя Еноха, Великобритания с любовью и преданностью хранила Писание, которое нынче благодаря обнаружению его истолкования³, как и его источник (намек на вознесение Христа), “перешло” на план Духа. Обладая таким образом Гнозисом, как в его сущности, так и в форме проявления, наша страна будет готова к осуществлению более высокой, а значит, духовной власти, что является ее судьбой, и она переживет свою материальную империю... Итак, все, что стремится объединить Англию с Востоком, происходит от Христа, а все то, что стремится их разделить – от Антихриста»⁴.

Вся эта история и особенно эта последняя цитата наводит нас на мысль о странном совпадении: Элифас Леви, умерший в 1875 г., заявил, что в 1879 г. (как раз в этот год г-жа Блаватская разместит в Индии штаб-квартиру своего общества) будет установлено новое политическое и религиозное «вселенское царство», которое будет принадлежать «тому, у кого будут ключи от Востока», и что этими ключами будет обладать «страна, где жизнь будет наиболее культурной». Это предсказание содержалось в рукописи, находившейся в распоряжении марсельского оккультиста, ученика Элифаса Леви барона Спедальери⁵. Именно он передал ее Эдварду Мэйтленду, поэтому не вызывает сомнений, что как раз там следует искать источник вдохновения для написания строк, которые мы только что привели. Добавим, что исключительно хвалебное письмо Спедальери, в котором речь идет ни о чем другом, кроме как о «чудесах истолкования», было помещено в предисловие ко второму изданию «Совершенного пути». Не называя имя автора, его именуют «другом, учеником и литературным наследником знаменитого мага, покойного аббата Констанана (Элифаса Леви), что для всех посвященных будет достаточным указанием на его личность». Позже Мэйтленд передал рукопись Элифаса Леви д-ру Уинну Уэсткотту, Верховному магу «Societas Rosicruciana in Anglia», и этот последний наконец опубликовал ее под названием «The Magical Ritual of Sanctum Regnum». Конечно, англичане, которым, как и немцам, нравится мнить себя «высшей расой», впадут в искушение думать, что это предска-

¹ Здесь намек на титул *Defensor Fidei* («Защитник веры»), который короли Англии носят со времен Генриха VIII, и этот намек тем более очевиден, что три с половиной века, о которых вскоре пойдет речь, как раз составляют то время, что прошло со времен английского раскола.

² То есть 365 лет или, скорее, следуя еврейскому календарю, 355 лунных лет (каждый год состоит из 355 дней), что составляет только около 345 солнечных лет. Между тем от 1534 г., даты раскола, устроенного Генрихом VIII, до 1879 г., даты, указанной в предсказании Элифаса Леви, о котором мы сейчас поговорим, прошло ровно 345. Совпадение слишком примечательное, чтобы не навести на мысль, что дата «1879 год» была высчитана на только что указанной нами основе.

³ Благодаря интуитивным «открытиям» Анны Кингсфорд.

⁴ *Kingsford A., Maitland E. Op. cit. P. 253.*

⁵ *Спедальери Николас Жозеф* (1812–1898) – барон, оккультист, масон высших ступеней «Великого Востока Франции». – *Прим. пер.*

ние относится к их собственной стране, владычествующей над Индией (пусть сам Элифас Леви, хоть он и был французом, так и думал), и мы только что видели, что здесь они не ошиблись. Но материальных ключей от Востока не было достаточно, и нужны были также интеллектуальные и духовные ключи. И если они рассчитывали на Теософское общество, чтобы заполучить их в свое распоряжение, надо признать, что они оказались в большом заблуждении, в такой же мере, как если бы полагались на новое «эзотерическое христианство», будь ли то в версии Анны Кингсфорд или г-жи Безант, чтобы обрести знание подлинного духа Библии и Евангелия.

Конечно, упоминая здесь предсказание Элифаса Леви, мы не хотим сказать, что следует придавать ему особую важность, но только то, что некоторые ознакомившиеся с ним англичане могут в действительности отнестись к нему всерьез и даже впасть в искушение способствовать его осуществлению. Впрочем, чтобы оценить это предсказание по достоинству, следовало бы знать его действительный источник, и несомненно, что его автор имел связи в британских кругах, где оккультизм идет рука об руку с дипломатией¹. С другой стороны, теософисты, как мы уже видели, утверждают, что последняя четверть каждого столетия особенно благоприятна для определенных оккультных проявлений, которые они приписывают, естественно, деятельности своей «Великой белой ложи». Как ни относиться к этому утверждению, неприемлемому для нас в той форме, в которой они его подают, тем не менее верно, что 1875 год и последующие годы действительно отмечены началом деятельности многих достаточно таинственных организаций, кроме тех, которые мы уже имели случай упомянуть, начиная с самого Теософского общества². Укажем еще на орден, именуемый «Братями света» (*Fratres Lucis*)³, учрежденный английским евреем Морисом Видалом Портманом, востоковедом и политиком, который в 1876 г. вошел в окружение лорда Литтона, тогдашнего вице-короля Индии⁴. К тому же было заявлено (как это почти всегда и

¹ Вычисления, которые мы привели в одном из предыдущих примечаний, также побуждают нас думать, что Элифас Леви имел в виду Англию.

² Напомним также, что в 1882 г., когда вышла в свет книга «Совершенный путь», должна была, согласно герцогине де Помар, наступить новая эра, и странное совпадение, что такое же утверждение обнаруживается в учении Н. В. of L.

³ Этот орден, чей нынешний центр расположен в Брэдфорде (Йоркшир), не следует путать, несмотря на сходство названий, с F. T. L. (*Fraternitas Theusauri Lucis*), или «Братством сокровища света», розенкрейцерской организацией (или именуемой таковой), вероятно, американского происхождения. Имеется и еще два других «Братства света», оба американские: одно «*Brotherhood of Light*» без эпитета, с центром в Лос-Анжелесе (Калифорния), другое «*Hermetic Brotherhood of Luxor*», и здесь сходство названий нужно, чтобы вызвать путаницу. Сюда необходимо добавить также «Орден света» («*Order of Light*»), также американский, на существование которого мы уже указывали в главе, посвященной «парламенту религий».

⁴ *Литтон Роберт* (1831–1891) – английский государственный деятель, вице-король Индии в 1876–1880 гг. Жестоко подавлял народные выступления, в 1878 г. начал вторую англо-афганскую войну. Генон допускает ошибку, путая его с писателем Эдвардом Бульвер-Литтоном. – *Прим. пер.*

происходит в подобном случае), что речь здесь идет о восстановлении древнего ордена с таким же названием, якобы основанного во Флоренции в 1498 г. И в определенных теософистских кругах (что еще раз подтверждает, что все это взаимосвязано) даже утверждали, что «Сведенборг, Паскуаль¹, Сен-Мартен, Казот² и позже Элифас Леви были членами ордена “Fratres Lucis”, в то время как Сен-Жермен, Месмер³, Калиостро⁴ и, может быть, Рагон⁵ принадлежали к египетской ветви того же самого Братства», добавляя с некоторой долей язвительности, что эта последняя ветвь «не имеет ничего общего, конечно, с неким F. N. of Luxor (H. V. of L.), совершенно недавно изобретенного англо-американцами⁶. Так как, с другой стороны, утверждают, что Сен-Жермен и г-жа Блаватская были посланцами этого же центра⁷, и так как эта последняя точно жила в Египте, без сомнения, стремились дать понять, что она также была связана с «Fratres Lucis», и что они (которые, естественно, должны иметь своими антагонистами тех, кого она называла «Братьями тьмы») якобы являются прямыми представителями «Великой Белой ложи». Перед нами совершенно несерьезная манера написания истории; возвращаясь же к более серьезным вещам, скажем, что лорд Литтон, чье имя мы только что упоминали⁸, ведя речь о «Fratres Lucis», является знаменитым автором «Занони», «Странной истории», «Грядущей расы»⁹ (служивших теософистам источниками вдохновения; именно из творчества Литтона они заимствовали представление о таинственной силе, именуемой вриль)¹⁰. Он был «Великим патроном» (т. е. почетным президентом) «Societas Rosicruciana», и его сын был английским послом в Париже. Без сомнения, совершенно не случайно,

¹ Речь идет о Мартинесе де Паскуалисе, основателе обряда «Избранных кознов», чьим учеником был Луи-Клод де Сен-Мартен до своего знакомства с теософскими трудами Беме и Гихтеля.

² *Казот Жак* (1719–1792) – французский писатель. Около 1775 г. увлекся мистикой и каббалой и сделался мартинистом. Был казнен как контрреволюционер. – *Прим. пер.*

³ *Месмер Фридрих Антон* (1734–1815) – австрийский врач, создатель теории о «животном магнетизме». – *Прим. пер.*

⁴ *Калиостро Алессандро* (1743–1795) – известный мистик и авантюрист, называвший себя разными именами. – *Прим. пер.*

⁵ Это последнее предположение основывается, без сомнения, на том, что Рагон перевел на французский и опубликовал в 1821 г. рукопись немецкого масона Коппена, датированную 1770 г. и носящую название «Crata Repoa» (Paris: A. Bailleul, 1821), которая содержит описание так называемого обряда «посвящений в древние мистерии жрецов Египта».

⁶ *Coulomb E.-J. Les Cycles // Lotus Bleu. 27.11.1893. P. 258.* Если то, что нам было сказано на тему личности Метамона, чистая правда, заpiresательство по поводу H. V. of L. по настоящему удивительно.

⁷ *Lotus Bleu. 27.09.1895.*

⁸ Здесь имеется в виду писатель-окультист Эдвард Бульвер-Литтон (1803–1873), которого Р. Генон путает с Робертом Литтоном. – *Прим. пер.*

⁹ «Грядущая раса» (1871) – одно из первых произведений научной фантастики, где рассказывалось о сверхцивилизации, живущей под поверхностью Земли. – *Прим. пер.*

¹⁰ Как замечает Питер Вашингтон в отношении Е. П. Блаватской, «ее новая религия фактически выросла на материале этих книг» (*Вашингтон П. Указ. соч. С. 49*). – *Прим. пер.*

что имя Литтона встречается на каждом шагу, когда речь заходит об истории оккультизма. Это справедливо в отношении человека, принадлежащего к той же самой семье, у которой Элифас Леви вызвал в Лондоне дух Аполлония Тианского¹, что он и описал в своей работе «Учение и ритуал высшей магии». Целью при этом являлось, кажется, раскрытие важной тайны общественного характера. Все эти связи представляют большой интерес для тех, кто хотел бы изучать политическую или религиозно-политическую подноготную современного оккультизма и связанных с ним в различной степени организаций. Данная подноготная более достойна внимания, чем вся та фантазмагоричная оболочка, которой эти организации нашли полезной окружать себя, чтобы лучше скрываться от глаз профанов.

Глава XXX

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В этом исследовании мы прежде всего хотели представить информацию и собрать для этого воедино документальный материал, фрагменты которого до сих пор были разбросаны по самым разным местам. Некоторые такие фрагменты были достаточно труднодоступны для всех тех, кому в их поисках не благоприятствовали исключительные условия. Что касается доктринального уровня, то если мы не считали полезным чересчур долго останавливаться на положениях теософистского учения по причине их слишком очевидной несостоятельности, и если в таких случаях мы прежде всего приводили цитаты, это объясняется тем, что мы, как и еще один критик теософизма, полагаем, что «самое лучшее средство опровергнуть положения теософизма – ограничиться их кратким изложением, предоставив слово самим их учителям»². И мы добавим, что лучшее средство бороться с теософизмом – это, по нашему мнению, изложить его историю такой, какая она есть. Итак, мы можем позволить читателю самому сделать на основании изложенного все выводы, что его совершенно не обременит, так как мы, без сомнения, сказали достаточно для любого, у кого хватит терпения следовать за нами до тех пор, пока он не будет в состоянии вынести о теософизме окончательное суждение. Всем тем, кто лишен предвзятого мнения, теософизм покажется скорее дурной шуткой, нежели чем-то серьезным. Но, к несчастью, у этой дурной шутки, далеко небезобидной, было много жертв, и их количество становится все больше и больше (согласно г-же Безант, собственно Теософское общество, без его многочисленных вспомогательных организаций, в 1913 г. насчитывало 25

¹ *Аполлоний Тианский* (I в. н. э.) – философ-неопифагорец и путешественник. Его жизнь окружена множеством легенд. – *Прим. пер.*

² *Grandmaison P. La Nouvelle Théosophie. P. 54.*

тыс. активных членов)¹, и это главная причина, по которой мы взяли за этот труд². К тому же необходимо сказать, что история Теософского общества сама по себе не лишена интереса, так как она достаточно поучительна в разных отношениях. Эта история поднимает много малоизвестных вопросов, на которые мы смогли указать лишь мимоходом, поскольку для их более глубокого рассмотрения понадобилось бы погружаться в размышления, значительно выходящие за рамки темы, которой мы намеревались преимущественно заниматься.

Наше исследование не претендует на абсолютную полноту во всех отношениях, но в той форме, в какой оно выдержано, его вполне достаточно, чтобы искренне настроенные люди получили все необходимые сведения, и также для того, чтобы теософисты могли понимать, что мы весьма точно информированы о большинстве отличительных свойств истории их движения. Мы также можем их уверить, что нам известна, как и им, и даже лучше, чем многим из них, сущность их собственных теорий. Итак, они могут отказаться от того, чтобы повторять против нас обвинение в «невежестве», которое они имеют привычку выдвигать против своих противников, так как именно с «невежеством» они обычно связывают критические замечания в адрес своего общества, и, по правде говоря, нам иногда с сожалением приходилось констатировать, что некоторые критики на самом деле могли давать повод для этого обвинения, либо с точки зрения истории, либо с точки зрения теории. По этому поводу нам следует сказать несколько слов о недавно вышедшей брошюре под названием «Церковь и теософия», воспроизводящей текст лекции, прочитанной одним теософистом с целью ответить на некоторые критические замечания³. В этой брошюре попутно упоминается без комментариев наше исследование, носящее такое название, как и эта книга, но значительно менее подробное, которое мы опубликовали в «Revue de Philosophie»⁴ и которое к тому же тогда лишь только начало публиковаться.

¹ Le procès de Madras. P. 41. В это время «национальные теософские общества» существовали в следующих странах (Генон далее упоминает не только независимые государства, но и исторические части государств, и их колонии – *Прим. пер.*): Англия, Шотландия, Франция, Бельгия, Нидерланды, Скандинавия, Германия, Австрия, Чехия, Венгрия, Швейцария, Италия, Россия, Финляндия, Соединенные Штаты, Индия, Австралия, Новая Зеландия, Южная Африка, а также некоторые страны в Центральной Америке. В Испании и Южной Америке существовали менее крупные и в меньшей степени организованные группы, которыми руководили «президентские агенты». Впрочем, кажется, что численность теософистов значительно выросла после войны. Утверждают даже, что в настоящее время она якобы достигла 50 тыс., а на недавнем Парижском конгрессе были представлены 33 страны.

² Питер Вашингтон приводит такие данные по численности Теософского общества: в 1907 г. – 13 тыс., в 1911 г. – 16 тыс., в 1920 г. – 36 тыс., а в 1928 г. – 45 тыс. (*Вашингтон Л. Указ. соч. С. 165*).

³ Эта лекция была прочитана 6 марта 1921 г. в штаб-квартире Теософского общества г-ном Жоржем Шеврие. Автор в настоящее время стоит во главе парижской «эзотерической секции», что придало его заявлениям некоторую значительность.

⁴ *Revue de Philosophie*. 1921, Janvier-février, mars-avril, mai-juin, juillet-août.

Оппонента, которого он избрал своей главной мишенью, автор этой брошюры горестно обвиняет среди прочего в том, что он изложил учение о реинкарнации и карме, ни разу не упомянув слова «эволюция». Этот упрек, по нашему мнению, достаточно оправдан, и его, конечно, нельзя адресовать нам, потому что, вместо того, чтобы проявить подобную «забывчивость», мы, напротив, представили идею эволюции как составляющую саму ось всего теософистского учения. Как раз на эту идею удобно нападать прежде всего, и если обнаруживается ее пустота, все остальное рушится само собой. Это опровержение гораздо эффективнее, чем то, которое заключается в разработке аргументов против теорий «кармы» и перевоплощения – аргументов сентиментального характера, имеющих столь же малую ценность, как и те, которые теософисты представляют в защиту этих же самых теорий. Естественно, наша книга не ставит целью детальную критику эволюционизма, но мы хотели констатировать, что эта критика, которую достаточно легко можно устроить, в особенности ценна против теософизма, потому что, в сущности, он представляет собой только одну из многочисленных форм, в которые облекается эволюционизм, являющийся отправной точкой почти всех сугубо современных заблуждений, пиетет по отношению к которому в нашу эпоху принадлежит к чудовищному нагромождению предрассудков.

Другое обвинение, которое мы встречаем в этой же брошюре, это обвинение в «путанице в том, что касается природы методов познания, которым приписывается возникновение теософской литературы». Не погружаясь в сущность вопроса и не пытаясь установить, является ли эта путаница такой серьезной ошибкой, как хотят представить, мы сделаем одно простое замечание: оппонент, о котором идет речь, изначально был неправ, приписав теософистам «теорию познания», в то время как это совершенно не соответствует их взглядам, так что допущенная им путаница, как нам кажется, представляет путаницу между точкой зрения, присущей теософистами, и точкой зрения философии, а точнее, современной философии, и, конечно, теософистам вполне хватает своих собственных глупостей, чтобы сверх того не приписывать себе глупости других! По этому случаю мы полагаем необходимым сделать здесь еще одно замечание: некоторых, возможно, удивит, что по всему ходу изложения нами материала мы ни разу не упоминали слова «пантеизм», однако мы сделали это совершенно намеренно. Нам хорошо известно, что теософисты или по крайней мере некоторые из них достаточно охотно сами себя именуют «пантеистами», но это двусмысленный термин, и он применяется без разбору для обозначения столь различных учений, что иногда, собственно говоря, не знают, что имеют в виду, когда его используют, и потребовалось бы немало осторожности, чтобы вернуть ему точный смысл и избавиться от всякой путаницы. Тем более что есть люди, для которых одно слово «пантеизм» заменяет, кажется, любое серьезное опровержение: как только они, справедливо или нет, обозначили этим термином какую-либо доктрину, они полагают, что могут отказаться от любого другого исследования. Такие приемы дискуссии для нас неприемлемы.

Между тем в том же самом ответе есть и третий момент, который мы со своей стороны можем лишь отметить с большим удовлетворением, так как это самое настоящее признание, которое достаточно неожиданным образом подтверждает наш собственный взгляд на вещи: это протест против «несправедливого отождествления Теософии с брахманизмом и индуизмом». Все-таки теософисты еще никогда так не говорили, и у них в данном случае почти нет права жаловаться, так как именно из их среды происходили первые авторы, ответственные за это «несправедливое отождествление», и то, что они не провозглашают его сегодня, еще нагляднее демонстрирует его несправедливость. Причина подобного изменения следующая: вместо того, чтобы быть полезным, каковым оно могло быть вначале, такое отождествление стало весьма неудобным для их «эзотерического христианства», вследствие чего новое противоречие добавилось ко всем прочим. Не собираясь давать никому советов, мы полагаем, что всем противникам теософизма следовало бы взять это на заметку, чтобы избежать в будущем некоторых ошибок. Вместо того чтобы использовать теософизм в качестве предлога для нападков на индусов, как мы это видели, отвратительным образом искажая их учения, которые они совершенно не знают, им, напротив, следовало бы рассматривать их в качестве своих естественных союзников в этой борьбе, так как они действительно являются таковыми и не могут ими не быть: помимо особых причин, по которым индусы должны испытывать отвращение к теософизму, он не более приемлем для них, чем для христиан (нам следовало бы сказать «для католиков», потому что протестантизм одного с ним поля ягоды) и вообще для всех тех, кто придерживается доктрины, имеющей по-настоящему традиционный характер.

Наконец, есть место, которое мы хотим привести, тем более что оно отчасти имеет отношение к нам. После утверждения, что теософизм «не борется ни с какой религией» (мы показали, как это есть на самом деле), автор продолжает: «Это очень мило, – скажут нам, – но тем не менее правда, что вы на самом деле атакуете религию на том основании, что исповедуете идеи, противоположные истинам, которые она провозглашает. Но почему вы не адресуете этот упрек официальной науке и прежде всего биологам, на естественнонаучном факультете пропагандирующим теории, в которых материалисты обнаруживают полный и окончательный аргумент в пользу своих взглядов? <...> Итак, вы признаете за наукой право, которое вы отвергаете за Теософией, потому что, на ваш взгляд, Теософия якобы прежде всего является религией или скорее псевдорелигией, как написал автор упомянутого мною исследования, которое публикуется в “Revue de Philosophie”. Это мнение, с которым мы не можем согласиться, и хотя мы ищем истину, прибегая к иным методам, чем современная наука, мы вправе требовать для себя такой же привилегии, которой обладает она, т. е. говорить то, что мы считаем истинной»¹.

¹ L’Eglise et la Théosophie. P. 8.

Мы не знаем, что другие смогут или захотят ответить на это, но, что касается нас, наш ответ будет одним из самых простых: мы не испытываем ни малейшего уважения к «официальной» и «современной науке», ее методам и теориям. Мы уже показали это в другом месте, и сказанное нами только что по поводу эволюционизма является еще одним подтверждением этого. Итак, мы не признаем за наукой, а также за философией никакого большего права, чем за теософизмом, и готовы к тому же при случае отвергать ложные мнения «официальных» ученых, за которыми нам следует признать, в общем, лишь одно достоинство – определенную откровенность, которой так часто не хватает теософистам. Тем же среди этих последних, которые по-настоящему искренни, мы желаем только способствовать просвещению как можно большего количества людей, так как нам известно, что есть немало таких, кто вступил в Теософское общество из простого любопытства или праздного фантазерства, ничего не зная о его истории и почти ничего – о положениях его учения, и возможно, их мышление не подвергалось еще искажению, являющемуся неизбежным следствием пребывания в подобной среде.

Добавим еще только пару слов: если мы не принадлежим к числу тех, кто любит говорить «от имени науки», и кто превыше всего ставит «разум», то мы меньше всего претендуем на то, чтобы говорить «от имени церкви» и не имеем к тому же никакого права на это. Если некоторые теософисты и воображали себе что-то подобное (и лекция о «Церкви и теософии», кажется, указывает на это), то они должны оставить свое заблуждение. Впрочем, мы не думаем, что их церковные оппоненты когда-либо делали это, и что они могли писать и говорить иначе как от своего личного имени. Церковь, как нам известно, только один раз выступила против теософизма, категорически заявив, что «его учение несовместимо с католической верой»¹. В любом случае позиция, занятая нами в отношении того, что нам известно как заблуждение, причем заблуждение опасное для современного образа мышления, является совершенно независимой. Мы не связываем ее ни с какой организованной кампанией, мы даже не хотим знать, проводятся ли такие кампании и позволяем себе несколько усомниться в этом. Если теософисты хотят знать причину, по которой мы заняли эту позицию, мы можем их уверить, что она заключается лишь в следующем: предлагая лучший перевод и находя лучшее применение нагло присвоенному ими индусскому девизу, мы полагаем, что «нет права более высокого, чем право на Истину».

ЛИТЕРАТУРА

Андреев А. И. Гималайское братство: Теософский миф и его творцы (документальное расследование). СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008.

Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М.: Наука, 1977.

¹ Решение конгрегации Святого престола от 19 июля 1919 г.: Acta Apostolicæ Sedis. 01.08.1919. P. 317. Это решение было прокомментировано Джованни Буснелли в статье «Теософия и теология», опубликованной в журнале «Gregorianum» (1920, Januarius), а французский перевод этой статьи вышел в «Documentation Catholique» (1921, № 10–17).

- Ванина Е. Ю.* Средневековое мышление: индийский вариант. М.: Восточная литература, 2007.
- Вашингтон П.* Бабуин мадам Блаватской / Пер. с англ. М.: Крон-Пресс, 1998.
- Всемирная история. Т. VII. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1960.
- Генон Р.* Духовное владычество и мирская власть / Пер. с франц. М.: Беловодье, 2012.
- Зубов А. Б., Павлова О. И.* Религиозные аспекты политической культуры Древнего Востока: образ царя // Религии Древнего Востока. М.: Восточная литература, 1995. С. 34–84.
- Канаева Н. А.* Брахмо самадж // Индийская философия: энциклопедия. М.: Восточная литература, 2009. С. 160.
- Субрамуньясвами Садгуру Шивайя.* Танец с Шивой. Современный катехизис индуизма / Пер. с англ. Киев: София, 1997.

Книги и статьи, упоминаемые в тексте Р. Генона

- Blech A.* A ceux qui souffrent: Quelques points de l'enseignement théosophique. Paris: Publications théosophiques, 1910.
- Bailly E.* L'Isламisme Esotérique. Paris: Publications Théosophiques, 1903.
- Blavatsky H. P.* La Clef de la Théosophie. Paris: Publications de la Société théosophique, 1895.
- Chatterji J. C.* Vision des Sages de l'Inde. Paris: Publications théosophiques, 1900.
- Chatterji J. C.* Philosophie Esotérique de l'Inde. Paris: Publications Théosophiques, 1903.
- Chatterji J. C.* The Hindu Realism. Allahabad: The Indian Press, 1912.
- La Compagnie de Jésus et la Théosophie: Réponse d'une Catholique aux «Etudes» (articles du R. P. de Grandmaison). Paris: Lucien Bodin, 1906.
- Copin-Albancelli P.* La Question des Boy-Scouts ou Eclaireurs en France. Paris: la Renaissance française, 1913.
- Coulomb E.-J.* Les Cycles // Lotus Bleu. 27.11.1893. P. 258.
- Crata Repoa. Paris: A. Bailleul, 1821.
- L'Eglise et la Théosophie. Paris: Publications théosophiques, 1921.
- Grandmaison P. L. de.* La Nouvelle Théosophie. Paris: Action populaire, [1920].
- 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.
- Papus.* Traité élémentaire de Magie pratique. Paris: Chamuel Editeur, 1893.
- Revel G.* De l'an 25000 avant Jésus-Christ à nos jours. Paris: Éditions Théosophiques, 1913.
- Sigogne E.* Lettre ouverte à M-me Besant // Mystéria. 1914 (février).
- La Sirène indienne // Bandé Mâtaram. 1911 (March).

Периодические издания, упоминаемые в тексте Р. Генона

L'Art
 Bandé Mâtaram
 Bulletin Théosophique
 Documentation Catholique.
 l'Echo du merveilleux
 Gregorianum
 Le Lotus

Lotus Bleu
Mysteria
Le Théosophe
Theosophist
Times
Le Travail
Two Worlds

РЕЦЕНЗИИ

Д. П. Зеленцов

Рецензия на книгу: Эндрю Ньюберг, Марк Роберт Уолдман. Наш мозг и просветление. Нейробиология самопознания и совершенства / Пер. с англ. В. А. Измайлова. М.: Эксмо, 2017.



На русском языке вышла новая книга одного из столпов нейротеологии, американского нейробиолога Эндрю Ньюберга. Ньюберг – один из пионеров изучения религиозного и мистического опыта с точки зрения нейронаук, прежде всего, нейробиологии. Более 30 лет он занимается исследованиями, применяя новейшие аппаратные методы для картирования нейронных коррелятов духовных переживаний. Отечественным читателям уже знакомы его работы – «Как Бог влияет на ваш мозг. Революционные открытия в нейробиологии»¹ и «Тайна Бога и наука о мозге. Нейробиология веры и религиозного опыта»², увы, появившиеся на русском с существенным опозданием.

В этих ранних работах Ньюберг вместе со своими коллегами очерчивает границы зарождающейся нейротеологии, с опорой на результаты собственных исследований и с учетом опыта предшественников определяет основополагающие идеи и концепции, а также перспективные направления исследований.

Первым объектом его исследований был процесс медитации, его нейробиологические основания и механизмы. Особую роль при этом играло изучение практик буддийской медитации, а также созерцательной молитвы католического францисканского ордена. Исследовательская группа Ньюберга стремилась составить карту нейрохимических изменений, которые вызываются духовной и религиозной практикой. В итоге ученые пришли к основополагающему выводу о том, что мистический опыт реален с биологической точки зрения, доступен наблюдению и может быть предметом научного исследования.

¹ Ньюберг Э., Уолдман М. Р. Как Бог влияет на ваш мозг. Революционные открытия в нейробиологии. М.: Эксмо, 2012.

² Ньюберг Э., д'Аквилли Ю., Рауз В. Тайна Бога и наука о мозге. Нейробиология веры и религиозного опыта. М.: Эксмо, 2013.

Исходя из этого, Ньюберг настаивает, что ритуал – это прежде всего биологический феномен, а не продукт социальных условий или культурное явление. Ритуал позволяет индивиду выйти за пределы собственного «я» и почувствовать себя частью чего-то большего. При этом высшим уровнем единства будет ощущение единства с Богом или вселенной, что и составляет сущностное основание переживания просветления.

С точки зрения нейротеологии, у ритуала имеется два аспекта, одинаково важных для его эффективности. Прежде всего, это повторяющаяся, ритмическая стимуляция. Например, поддержание особого ритма дыхания, произнесение молитв или мантр в определенном ритме, особые ритуальные жесты или движения. Все это будет способствовать возникновению трансцендентных переживаний, в особенности ощущению единства со вселенной или Богом. Но не меньшую роль играет и идейная составляющая. В итоге сочетание обоих факторов приводит к тому, что ритуал превращает значимую идею во внутренний опыт.

Рецензируемая работа Ньюберга (отдадим должное оперативности издателей: отставание от оригинала менее года) посвящена такой ключевой для мировых мистических традиций теме, как просветление, тому, «что оно собой представляет, какое влияние оказывает на нашу жизнь и как перестраивает наши тело и мозг»¹. Результаты этого исследования во многом опираются на итоги предыдущих изысканий группы Ньюберга, а также выдвинутые им теоретические предположения.

Вместе с тем, если раньше упор делался на сам процесс медитации, то теперь фокус исследований сместился на феномен просветления как конечную цель и кульминацию медитативной практики, а также на последствия, которые она имеет для практикующего. Кроме того, существенно расширился и диапазон религиозных и мистических традиций, практики которых послужили объектом изучения группы Ньюберга.

Естественно, что феномен просветления Ньюберг рассматривает через призму нейробиологии и даже вводит термин «нейробиологическое просветление»². Кроме того, он также предлагает любопытную градацию, отмечая разницу между феноменом просветления на Востоке и на Западе, с чем связано различие «малого просветления» и «великого просветления». «Именно <...> столь желанное преобразование люди, как правило называют Просветлением. Я намеренно пишу с заглавной. В восточной философии идея Просветления играет одну из важнейших ролей. А вот на Западе философы говорят об иной форме просветления – о переживании озарений, позволяющий нам обретать новые знания о мире и о нас самих. В книге мы различаем великое Просветление... и малые “просветления”, не столь грандиозные, но всё же прекрасные, а кроме того, несказанно полезные для понимания сути великого Просветления. Наши исследования показывают, что малые “просветления”

¹ Ньюберг Э., Уолдман М. Р. Как Бог влияет на ваш мозг. Революционные открытия в нейробиологии. С. 17.

² Там же. С. 34.

могут даже подготовить мозг к необычайным преобразованиям, способным изменить нашу жизнь! А великое Просветление может в мгновение ока освободить нас от страданий и принести нам счастье и покой»¹.

Но о каком бы именно феномене не шла речь, он рассматривается как вполне реальный и даже материальный феномен, ибо «подобные переживания связаны с конкретными нейробиологическими событиями, способными необратимо изменить структуру и функционирование мозга»².

Так, изменение активности определенных долей мозга «влечет за собой ослабление ощущения собственного “я”, границы размываются, и это дает нам чувство связанности со всем – с Богом, природой, Вселенной и так далее. Похоже, не имеет значения ни религиозный, ни культурный фон. И все мы обладаем этой нейробиологической способностью – чувствовать глубокую связь и единство, которое, как правило, связано с великим Просветлением»³. Даже одна из глав книги носит в известной степени провокационный заголовок «Просветление без Бога?»

К своим выводам Ньюберг приходит по итогам собственных аппаратных исследований таких разноплановых религиозных феноменов, как «говорение на языках», практикуемое пятидесятниками, автоматическое письмо бразильских медиумов, особую практику так называемой передачи «благодати единства», суфийский зикр и даже традиционный мусульманский намаз. Кроме того, важную роль для оценки феномена просветления сыграл интернет-опрос, в котором приняли участие около двух тысяч человек, испытавших в своей жизни нечто подобное озарению и просветлению.

По мнению Ньюберга, «преобразование, приходящее вместе с Просветлением – не только возможность, это биологический императив, который сопровождает нас с самого рождения»⁴ и связан с непреодолимым и не знающим предела стремлением нашего разума к познанию. «Просветление уже скрыто внутри вас, – и его просто нужно найти»⁵, – убежден ученый.

Для лучшего понимания «феномена Просветления» Ньюберг и его соавтор вводят примечательную модель «Спектра осознанности», «от минимального уровня осознания мира к полному осознанию всей вселенной»⁶, от уровня чисто биологических реакций на окружающую реальность до вспышек озарения, высвечивающих ранее недоступные грани бытия.

Кроме того, он подробно разбирает влияние на наш мозг и сознания различных аспектов ряда мистических практик, направленных на обретение просветления. В их числе дзэн-буддийские медитации, киртан-крия кундалини-йоги и упомянутый выше суфийский зикр.

¹ Ньюберг Э., Уолдман М. Р. Как Бог влияет на ваш мозг. Революционные открытия в нейробиологии. С. 16.

² Там же. С. 42.

³ Там же. С. 72.

⁴ Там же. С. 31.

⁵ Там же. С. 60.

⁶ Там же. С. 17.

На основе материалов своих исследований Ньюберг даже предлагает заинтересованному читателю составить для себя своего рода «дорожную карту» собственного пути к Просветлению, в которой «древняя мудрость и современная наука сочетаются столь искусно, что вы всегда сможете определить, куда привела вас избранная дорога к Просветлению – и куда она направит вас в будущем»¹.

Вообще, именно идея сочетания «древней мудрости и современной науки» стала центральным мотивом нейротеологии, той новаторской междисциплинарной сферы исследований, в которую вносит свою лепту и Ньюберг. И что немаловажно, в рамках такого подхода достижения нейробиологии вовсе не нацеливаются на то, чтобы подрвать религию, как о том мечтают воинствующие атеисты. Ньюберг и его коллеги признают, что на протяжении тысячелетий различные священные традиции выработали глубокое (как практическое, так и теоретическое) знание о человеке, которое может быть востребовано и современной наукой. А кроме того, подобного рода исследования позволяют лучше понять саму суть религиозного и мистического опыта, показывая его глубокую укорененность в биологической природе самого человека.

Более того, именно нейротеология позволяет увидеть то, что неоспоримо объединяет представителей самых разных религий и мистических направлений на первичном, базовом уровне. Ведь, будучи людьми, все мы суть биологические существа, с одинаковой анатомией и физиологией. И сколь разнообразен бы ни был язык выражения религиозного опыта, базируется он на одних и тех же механизмах нашей нейробиологии.

«В наши дни книга о поиске Просветления... пишется в мировых нейронаучных лабораториях, в огромных магнитных “пончиках”, способных составить карту неврологической активности мистических переживаний, происходящих в мозге медитирующего в реальном времени» (под пончиками имеется ввиду характерная форма рабочих частей аппаратов МРТ, которые суть «душа и сердце современных исследований мозга» – Д. З.)².

Подобный подход, как представляется, означает новую веху в исследовании религиозного и мистического опыта, позволяя дополнить традиционные методы религиоведения. Благодаря установлению характера связей между нейробиологией человека и теми или иными аспектами мистического переживания религиоведение способно выйти за чисто описательные рамки феноменологии религии. Оно получает в свое распоряжение мощный инструмент интерпретации, дополняющий как археологические материалы, которые зачастую бывают довольно скудны, так и письменные источники, неполнота или отрывочность которых порой не позволяет верно интерпретировать некий религиозный феномен.

Это не только позволяет значительно расширить наше понимание доктрин и практик священных традиций, но и дать новую, возможно, даже

¹ Там же. С. 17.

² Там же. С. 61.

неожиданную, оценку религиозных памятников древности. Прежде всего, мы можем по-новому взглянуть на символический язык этих традиций, который, вне всяких сомнений, является продуктом именно опыта, а не чистых спекуляций. Мы получаем возможность по-новому посмотреть, скажем, на переживания средневековых мистиков или эксперименты алхимиков, чей язык до сих пор представляет трудную задачу для исследователей.

В конце концов, как убежден и сам Ньюберг, мы теперь способны «замахнуться» на основополагающие догматы мировых религий, и нейротеология, в итоге, может, ни много ни мало, обрести статус новой теологии.

А кроме того, допустимо предположить, что развитие современных методов нейрокартирования, все более глубокое представление о функциях того или иного участка мозга, а также совершенствование методов аппаратного или химического регулирования нервной системы и лучшее понимание, а следовательно, и применение, традиционных практик такого рода, как бы фантастически это на первый взгляд ни выглядело, рано или поздно позволит воспроизводить религиозный опыт, если можно так выразиться, в лабораторных условиях и сделает религиоведение поистине экспериментальным направлением исследований.

ЛИТЕРАТУРА

Ньюберг Э., д'Аквиле Ю., Рауз В. Тайна Бога и наука о мозге. Нейробиология веры и религиозного опыта / Пер. с англ. М. Забалова. М.: Эксмо, 2012.

Ньюберг Э., Уолдман М. Р. Как Бог влияет на ваш мозг. Революционные открытия в нейробиологии / Пер. с англ. У. Сапциной. М.: Эксмо, 2013.

Ньюберг Э., Уолдман М. Р. Наш мозг и просветление. Нейробиология самопознания и самосовершенства / Пер. с англ. В. А. Измайлова. М.: Эксмо, 2017.

SUMMARIES

René Guénon. Theosophy: History of a Pseudo-Religion. Chapters XXVI–XXX (part VI, end of translation) (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 sixth part of the translation of the Guénon's work (chs. XXVI–XXX).

Ulrich Kleinhempel. Rilke's Translation of "The Slovo o Polku Igoryeva" ("The Song of Igor's Campaign") in the Context of His Spiritual and Poetological Development.

“The Song of Igor's Campaign (“The Slovo o Polku Igorevye”) as a document of “dvoeverie” of the Middle Ages, and its translation by Rainer Maria Rilke in the context of his pantheistic/panenthistic “new spirituality” in the early 20th century. “The Song of Igor's Campaign” is an iconic piece of literature. It comprises clearly distinct layers of Pagan and of Christian theology. It has been cherished as a rare document of Russians pagan history. Its elements of Christian character situate it in a transition zone of dual faith which is likewise discernible in Germany and in Scandinavia at the time. This appealed to the “fin-de-siècle spirituality” of Rainer Maria Rilke, who felt attracted both to Russian Orthodoxy and to Russian Paganism. His translation of this mediaeval epic may have been guided by its fusion of motifs from both realms, which resonated his own quest for a unified “Russian” spiritual perception of the world and mode of being, which Rilke described in Esoteric terms. This task has a special place in his spiritual “quest”. In this essay Pagan and Christian motifs in the lay are identified, interpreting it as a truly syncretistic document of “double faith”. Rilke's translation of “The Slovo o

Polku Igorevye” is related to his “nature spirituality” and “unorthodox” appropriation of Russian Orthodoxy, in which “dvoeverie” paved the way for an emergent new spirituality.” In spite of his fascination with forms of Russian Orthodox spirituality he did not embrace the Orthodox faith, but integrated these motifs into his emergent spiritual and Esoteric world view and poetics. Russian spiritual culture with its fusion of Orthodox, Pagan and Esoteric elements provided an image and an experiential realm for him to experience what he sought in this endeavour. His translation of “The Slovo” is situated in this context. Being a widely read “canonical” author Rilke has created the lasting image of a “spiritual Russia” in these terms.

Yuliya V. Kraiko. «Critique of the New Age Ideology in the Work of Hieromonk Seraphim Rose “Orthodox Christianity and the Religion of a Future”».

The article is devoted to analysis of characteristics of Ecumenical spirituality – non-traditional religious teachings and practices of new age and of the ideology of this movement – the work of the Orthodox missionary and a catechist, a priest of the Russian Orthodox Church abroad by father Seraphim Rose (1934–1982, California, USA). His work «Orthodox Christianity and the Religion of a Future», written in 1975, is of interest to religious studies as one of the few experiments in the analysis of religious doctrines and practices of New Age and spiritual ideology of this movement, from the point of view of the Orthodox faith. Hieromonk Seraphim Rose, before accepting Orthodox Christianity, was a long and difficult path of spiritual seeking for a long time he studied and practiced Eastern religions, and also studied various esoteric and occult systems. Obviously, this could not affect his work. As follows from the analysis of non-traditional religions and occult practices carried out by Seraphim Rose, one of the main signs of spiritual ecumenism is a mixture of mental and spiritual experiences. Here we see the key and basic idea of the integral traditionalism of R. Guénon, which influence on the study of «Orthodox Christianity and the Religion of a Future». According to Seraphim Rose, as a result of that got lost the saving power of genuine spiritual traditions – Christianity and lost the Christian sense, in the religious life of Western society was a substitution of spiritual experience mental. The loss of «the grace of God», an authentic spirituality among themselves representatives of Christianity, and, as a consequence, understanding the meaning of Christianity, their inability to distinguish lies from the truth – that the most basic features of substitution and committed apostasy. As you can see, it is not difficult to draw a parallel of this thesis with the teachings of R. Guénon, the process of counterinitiation (work «the Realm of quantity and the sign of the time»), which has infected the modern Western world, and the essence of which is a mixture of mental and spiritual, lost since the emergence of the Cartesian picture of the world the distinction between the concepts «soul» and «spirit». First of all, it should be noted at Seraphim Rose Guénon’s approach in assessing new religious movements and occult doctrines of modernity. For Rene Guenon is false spiritual teachings, «pseudotraditions», the distribution

of which – the result of the loss of the final connection of the modern western world with the Primordial Tradition. Modern Western pseudotraditions are false because they are based on an incorrect understanding of the concept of «spirituality». They are based on a confusion, lack of distinction between the concepts of spiritual and psychic, spirit and soul. Counter-initiation run, according to Guénon, «demonic» forces interested in involving people in the chaos «intermediate world» in their boundless immersion in it.

Yuri F. Rodichenkov. Transmutation of Mexican Dollars: Chrysopoeia Americana.

The article reviews the attempt of the American chemist and engineer Stephen Emmens (1844–1903) to promote his ideas about the so-called “argentaureum” and the transmutation of silver into gold. The publication analyzes in detail not only popular articles, but also the scientific polemics in “Science”, and also the personality of the pseudo-chemist S. Emmens. The subject of consideration is also the specificity of the reception of his ideas in Russia at the end of the 19th century (the opinion of D. I. Mendeleev), as well as in fiction and popular science periodicals of the 1950s and 1970s in the USSR.

Dmitry B. Zelentsov. Book Review: Newberg, Andrew, Waldman, Mark Robert. How Enlightenment Changes Your Brain: The New Science of Transformation (Russian Translation: Moscow: Eksmo, 2017).

The review considers a new book of one of the pioneers of neurotheology, the American neurobiologist Andrew Newberg and his co-author on research, devoted to the analysis of the Enlightenment, the most important phenomenon for a number of esoteric and mystical traditions. On the basis of the study of the practices of mystical Christianity, Sufism, Zen Buddhism, kundalini yoga and other traditions, the authors give a neurobiological picture of the phenomenon of Enlightenment and ways to achieve it. The review considers the material of this book in the context of the previous work of Newberg, showing the application of the concepts of neurotheology to the phenomenon of Enlightenment. In addition, it offers a number of assumptions about the prospects for applying the achievements of neuroscience in religious studies.

Oleg A. Yarosh. Towards Typologization and Periodization of Western Sufism.

Present paper discusses contemporary scholarly approaches to the problems of typology and periodization of the Sufi movements in the West that could be regarded as an essential part of Western Esotericism. It argues that, despite some shortcomings and limitations, existing typologies and the periodization of the development of Sufi communities in the West constitute important analytical tools for the study of these religious movements and institutions.

АВТОРЫ И ПЕРЕВОДЧИКИ / AUTHORS AND INTERPRETERS

Зеленцов Дмитрий Борисович (Россия, Воронеж) – независимый исследователь, руководитель издательства “Terra Foliata”. Член АИЭМ.

Dmitry B. Zelentsov (Voronezh) – independent researcher, the head of the publishing house “Terra Foliata”. ASEM member. E-mail: rjs@list.ru.

Игнатъев Андрей Александрович (Калининград) – независимый исследователь. Член АИЭМ.

Andrey A. Ignatiev (Kaliningrad) – Independent researcher. ASEM member. E-mail: ali-kgd@mail.ru.

Крайко Юлия Владимировна (г. Балашиха) – кандидат филологических наук, редактор издательства «Академический проект».

Yuliya V. Kraiko (Moscow region, Balashikha) – PhD in Philology, editor Publishing-house «Academic Project». ASEM member. E-mail: yuliya.kraiko@gmail.com, celeno@mail.ru.

Родиченков Юрий Федорович (Вязьма, Смоленская обл.) – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Вяземского филиала Московского государственного университета технологии и управления. Член совета АИЭМ.

Yuri F. Rodichenkov (Vyaz'ma, Smolensk Region) – PhD, Associate Professor, Department of Humanities and Social-Economical Sciences, Moscow State University of Technologies and Management, Vyaz'ma Branch. ASEM Board member. E-mail: ra3lr@yandex.ru.

Ярош Олег Анатольевич (Киев) – кандидат философских наук, старший научный сотрудник, заведующий сектором восточной философии, отдела истории зарубежной философии, Института философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины. Член редколлегии журнала «Islamology» (Фонд Марджани, Москва).

Oleg A. Yarosh (Kyiv) – PhD, associate professor, Head of the History of Oriental Philosophy Research Sector of the Institute of Philosophy of National Academy of Sciences of Ukraine, Member of the editorial board of peer-reviewed journal “Islamology” published by Marjani Foundation, Moscow. E-mail: o.yarosh@gmail.com.

Ullrich Kleinhempel (Schweinfurt, Germany) – Ph. D. candidate; teacher at the Bayernkolleg and FFS senior secondary schools; DVRW (Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft / German Association for the Science of Religion), ESSWE (European Society for the Study of Western Esotericism) and ASEM member. E-mail: u.kleinhempel@gmail.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 и выпускающий редактор 8-го номера журнала – Ю. Ю. Завгородний.

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

Автор логотипа журнала – А. М. Двинянинова.

Страница журнала на сайте: http://aiemasem.org/ru_RU/archives/category/aliter. Учредитель и издатель журнала: Совет Ассоциации исследователей эзо- теризма 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: aie-masem@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». 2017, Issue 7.

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

Editor of the 8th Issue: Yuriy Yu. Zavhorodniy.

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

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

The designer of the journal logo: Alexandr M. Dvinyaninov.

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: aie.m.asem@yandex.ru.

The opinion of the Editorial Board may not necessarily coincide with those of aie-m-asem@aiem-asem.org.

CONTENTS

RESEARCH ARTICLES

<i>Kleinhempel U.</i> Rilke's Translation of "The Slovo o Polku Igoryeva" ("The Song of Igor's Campaign") in the Context of His Spiritual and Poetological Development	3
<i>Kraiko Yu. V.</i> «Critique of the New Age Ideology in the Work of Hieromonk Seraphim Rose "Orthodox Christianity and the Religion of a Future"»	33
<i>Rodichenkov Yu. F.</i> Transmutation of Mexican Dollars: Chrysopoeia Americana	51
<i>Yarosh O. A.</i> Towards typologization and periodization of Western Sufism	68

PRIMARY SOURCES

<i>René Guénon.</i> Theosophy: History of a Pseudo-Religion. Chapters XXVI–XXX (part VI, end of translation) (in Russian) / Tr. from French by Andrey A. Ignatiev	79
---	----

BOOK REVIEWS

<i>Zelentsov D. B.</i> Book review: <i>Newberg, Andrew, Waldman, Mark Robert.</i> How Enlightenment Changes Your Brain: The New Science of Transformation (Russian translation: Moscow: Eksmo, 2017)	120
Summaries (in English)	125
Authors and interpreters of the Issue.....	128
Information (in English)	129
Contents (in English)	131

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

Возрастное ограничение: 18+

Свидетельство Эл № ФС 77 – 58956 от 11.08.2014.

Дата выпуска: 10.11.2017

Объем: 132 с. / 9,19 авт. л.

ISSN 2225-6954

© АSEM, «Aliter», 2017 (8)

