

Научно-теоретический журнал

ALITER

№ 10

2018

Главный редактор

С. В. Пахомов

Выпускающий редактор

Ю. Ф. Родиченков

Редакционная коллегия

Д. Д. Гальцин

Ю. Ю. Завгородний

Б. Менцель

С. А. Панин (секретарь)

Ю. Ф. Родиченков

Ю. А. Шабанова



ISSN 2225-6954

СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>С. В. Пахомов.</i> Осенняя религиозно-философская школа «Эзотеризм: история, философия, методология изучения»	3
<i>О. П. Вечерина.</i> Шива и его бхакты: иерархия святости в шиваитском каноне «Панниру Тирумуреи»	4
<i>Е. Н. Куликовская, А. А. Соломонова.</i> Эзотерические представления о пространстве в «Магической географии» Евгения Головина	23
<i>А. А. Новикова.</i> Некромантия как неотъемлемая часть культуры	29
<i>П. Г. Носачев.</i> Западный эзотеризм и массовая культура	51
<i>Ю. А. Уймина.</i> Духовное совершенствование человека в учении Ошо Раджниша	66
<i>Т. С. Чабиева.</i> Некоторые особенности истории и форм бытования исламского мистицизма в ингушском суфизме	72

ПЕРВОИСТОЧНИКИ

<i>Р. Генон.</i> Заблуждения спиритов / Пер. с франц. А. А. Игнатьева (продолжение). Гл. II–III	88
<i>В. Н. Морозов.</i> «Изумрудная скрижаль» Гермеса Трисмегиста в русской переводной литературе XVIII–XIX веков	106

РЕЦЕНЗИИ

<i>Ю. Ф. Родиченков.</i> Рецензия на книгу: <i>Нутрихин Р. В.</i> Мистические огни Ставрополя. Очерки, статьи, эссе и документы из области кавказского сакрального краеведения. Ставрополь, 2018.	113
Summaries (in English)	116
Авторы и переводчики / Authors and interpreters	119
Информация	121
Information (in English)	122
Contents (in English)	123

ИССЛЕДОВАНИЯ

С. В. Пахомов

ОСЕННЯЯ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКАЯ ШКОЛА «ЭЗОТЕРИЗМ: ИСТОРИЯ, ФИЛОСОФИЯ, МЕТОДОЛОГИЯ ИЗУЧЕНИЯ»

26–29 сентября 2018 г. АИЭМ проводила третью религиоведческую школу «Эзотеризм: история, философия, методология изучения». Мероприятие проходило в Санкт-Петербурге в Русской христианской гуманитарной академии. В работе школы приняли участие как опытные специалисты в соответствующих областях эзотериологии, так и начинающие исследователи, кроме того, присутствовало и немало слушателей.

В ходе школы были прочитаны 8 часовых лекций. Темами их стали изучение новейшей российской эзотериологии, алхимия, исследования современного язычества, изучение американского эзотеризма и эзотеризма в массовой культуре, разъяснение границ между «герметизмом» и «герметицизмом», тайные общества, наконец, китайский эзотеризм. Все лекторы (С. В. Пахомов, Ю. Ф. Родиченков, Д. Д. Гальцин, П. Г. Носачев, Б. К. Двинянинов, Е. Л. Кузьмишин, П. Д. Ленков) – члены АИЭМ.

Были заслушаны также и 14 докладов, посвященные отдельным аспектам эзотериологии. В частности, прозвучали сообщения об эзотеризме Евгения Головина, мистических истоках У. Б. Йейтса, «Духовном дневнике» Игнатия Лойолы, исламском мистицизме, дореволюционном российском протонародном мистицизме, Ордене девяти углов, «магии хаоса» и др. Часть из них публикуется в настоящем выпуске нашего журнала.

Кроме того, слушателям были представлены несколько проектов-презентаций, в частности, проекты «ЭзоПодкаст» (И. Ф. Кулаков), «Астрологические и магические сборники в библиотеках Санкт-Петербурга» (Д. Д. Гальцин) и «Code Grimoire» (Б. К. Двинянинов).

Все доклады, лекции и презентации вызывали повышенный интерес у аудитории, которая активно участвовала в обсуждениях. Возможность поdiskутить была реализована и на круглом столе «Перспективы российской эзотериологии», проведенном Б. К. Двиняниновым.

По итогам мероприятия всем участникам – лекторам, слушателям и докладчикам – были розданы соответствующие сертификаты.

Следующая школа предположительно состоится в июне 2019 г. в РХГА.

**ШИВА И ЕГО БХАКТЫ:
ИЕРАРХИЯ СВЯТОСТИ В ШИВАИТСКОМ КАНОНЕ
«ПАННИРУ ТИРУМУРЕЙ»**

Тамильский шиваитский поэтический канон «Панниру тирумурея» представляет собой собрание из 12 священных книг, или канонов-мурей (Panniru Tirumurai), написанных 27 тамильскими поэтами в течение длительного периода более 500 лет. Только семь из них входят в группу из 63 *наянаров*, или *адияров* («рабов») — наиболее преданных почитателей Шивы, по преданию, выделенных Шивой в качестве наглядного образца своему любимому рабу, тамильскому поэту и шайва-бхакту Сундарару. Шива выделил их из множества своих последователей, находившихся в храме Тьягараджи в Аруре, в особую группу, отметив их особые заслуги и свою награду («невыразимое блаженство»): «Нет никого, кто мог бы сравниться с ними! Своей одержимостью они победили мир. Они не имеют недостатков. Их любовь ко мне принесла им невыразимое блаженство... Теперь ты можешь присоединиться к ним» (Tirumurai XII.1.6.341–342)¹. Далее бог повелел поэту воздать им хвалу и спеть гимн-*надигам* в их честь, начинающийся словами: «Рабов брахманов, живущих в Тиллаи, раб я» (Tirumurai XII.1.6.345)².

Структура канона

Структура этого, ставшего знаменитым в традиции, *надигама* Сундарара, называемого «Тируттондаттохей» («Список святых рабов») стала композиционной основой еще для двух списков. В X в. на основе чудесного обнаружения остатков наследия *наянаров* в кладовых Чидамбарама, в том числе и этого списка, первый составитель канона Намби Андар Намби пишет поэмундади «Тируттондар тирувандади» («Святое андади о святых рабах»), где, сохраняя число и порядок следования имен *наянаров*, он начинает выстраивать иерархию их значимости внутри списка (Tirumurai XI.34.1–90)³.

© О. П. Вечерина

¹ Англ. пер. *McGlashan A.* The History of The Holy Servants of the Lord Siva. A Translation of the Periya Purāṇam of Cēkkiḷār. Victoria: Trufford Publishing, 2006. 47–48.

² Tirumurai VII.39.1.

³ Англ. пер. *McGlashan A. R.* The Tiruttoṅṅar Tiruvantāti of Nambi Āṅṅār Nambi. Springer Science+Business Media B.V. Published online: 14 April 2009.

Третий, колоссально расширенный вариант списка — это «Тируттондар-пуранам» («Пурана о святых рабах») Секкилара, более известная как «Перия-пуранам», т.е. «Большая пурана» (12-я, завершающая книга «Тирумурей»). В этой огромной пуране, состоящей из множества отдельных агиографических пуран, каждая из которых посвящена одному из наянаров, выстроена их новая иерархия на основе степени их преданности Шиве. Вместе с тем, и в этом тексте без изменений повторяется последовательность названия имен списка Сундарара, а разделы Секкилара со 2-го по 12-й названы по соответствующим пер-



Илл. 1. Вечерняя пуджа в храме Шри Кокарнешварар, Тирукокарнам, Тамилнаду

вым строкам каждой из 11 строф падигама.

Таким образом, список Сундарара повторяется в каноне без изменений и перестановок трижды, что свидетельствует о его колоссальной важности для традиции тамильского шиваизма. При этом, поскольку его повторные итерации писались в разное время и в существенно различных социально-экономических условиях, реальная иерархия бхактов внутри списка при сохраняющемся формально порядке следования довольно существенно изменялась, и иногда довольно существенно.

Мы сопоставили порядки и количество строф в каждом из трех произведений, основой которой стал данный Шивой список бхактов, и первую иерархию, очевидно, можно выстроить на основе количества строф, посвященных тому или иному бхакту. Итоги этого сопоставления сведены в таблицу 1. Из нее видно, что значение Сундарара с течением времени неуклонно возрастает, становясь структурообразующим в «Перия-пуранам». Также увеличивается значение Самбандара и Аппара (двух первых авторов «Деварам»), а также Черамана Перумалья — ближайшего друга Сундарара, вместе с ним взошедшего на Кайласу.

Таблица 1. Структура «Перия-пуранам» Секкилара в сравнении со структурой «Тируттондар тирувандади» Намби Андар Намби и «Тируттондаттохей» Сундарара

№ раздела, пураны	Секкилар			Намби Андар Намби	№ строфы, бхакта	Сундарар
	Название		№ строфы			
	Тируттондар-пуранам	К-во строф		Тируттондар тирувандади		Тируттондаттохей
	Книга первая					
I	Глава о святой горе	1–349	–			
1.	Пролог	1-10				
2.	<i>Слава святой горе*</i>	11–50				
3.	Слава святой земле	51–85				
4.	Слава святому городу	86–135				
5.	<i>Слава святой компании*</i>	136–146				
6.	<i>Порабощение [Сундарара]*</i>	147–349				
II	Глава о брахманах Тиллаи	350–549			39.1	«Брахманов Тиллаи...»
7.	Пурана о брахманах Тиллаи	350–359	1.	Брахманы из Тиллаи	Гр1	Брахманы в Тиллаи
8.	Пурана о Тирунилакандане	360–403	2.	Тирунилакандан	1	Тирунилаканта
9.	Пурана об Иярпахейяре	404–439	3.	Иярпахей	2	Иярпахей
10.	Пурана об Илеянгуди Маране	440–466	4.	Маран	3	Илеянран Кудимаран
11.	Пурана о Мейшпоруле	467–490	5.	Мейшпоруль	4	Мейшпоруль
12.	Пурана о Виранминдане	491–501	6.	Виранминдан	5	Виранминдан
13.	Пурана об Амарнити	502–549	7.	Амарнити	6	Амарнити
			8.	<i>Сундарар*</i>	63	<i>Аруран, раб Владыки Арура*</i>
III	Глава о расширяющемся как лист копье	550–967			39.2	«С расширяющимся как лист копьём...»
14.	Пурана об Ерипаттане	550–607	9.	Ерипаттан	7	Ерипаттан
15.	Пурана об Енадинадане	608–649	10.	Енадинадан	8	Енади
16.	Пурана о Каннаптане	650–830	11.	Каннаптан	9	Намби Каннаптан
17.	Пурана о Кунгулияк Калаяре	831–865	12.	Калая	10	Калаян
18.	Пурана о Манакканьчаране	866–902	13.	Манакканьчаран	11	Манакканчаран
19.	Пурана об Ариваттаяре	903–925	14.	Ариваттаян	12	Ваттаян
20.	Пурана об Анаяре	926–967	15.	Анаян	13	Анаяр
			16.	<i>Сундарар*</i>	63	<i>Аруран, раб Владыки Арура*</i>
IV	Глава о правящем миром тремя [атрибутами]	968–1265			39.3	«Правящего миром тремя...»
21.	Пурана о Муртти	968–1016	17.	Муртти	14	Муртти
22.	Пурана о Муругане	1017–1030	18.	<i>Муруган и Вантондар*</i>	15	Муруган
23.	Пурана о Рудре Пасупатияре	1031–1040	19.	Рудра Пасупати	16	Уруттира Пасупати
24.	Пурана о Тируналейшповаре	1041–1077	20.	Налейшпован	17	Налейшпован
25.	Пурана о Тирукурушпудтондаре	1078–1205	21.	Тирукурушпудтондар	18	Куришпудтондар
26.	Пурана о Сандесуране	1206–1265	22.	Сандисан	19	Санди
			23.	<i>Царь Наватура (Сундарар)*</i>	63	<i>Аруран, раб Владыки Арура*</i>
V	Глава о источнике блаженства	1266–1898			39.4	«Источником блаженства...»
27.	Пурана о Тирунавуккарасаре	1266–1694	24.	Навуккарасу (Аптар)	20	Навуккараяр
28.	Пурана о Кулаччираяре	1695–1705	25.	Навуккарасу		
29.	Пурана о Перумилалей Курумпаре	1706–1716	26.	Кулаччирей	21	Кулаччираян
30.	Пурана о Карейккал Аммеияр	1717–1782	27.	Курумман	22	Курумман
31.	Пурана об Апуду Адихале	1783–1828	28.	Пундавади из Карейккал	23	Демоница
32.	Пурана о Тирунилакандане	1829–1865	29.	Апуду	24	Апуду
33.	Пурана о Наминанди Адихале	1866–1898	30.	Ниланаккан	25	Ниланаккан
			31.	Наминанди	26	Наминанди
			32.	<i>Вантондар (Сундарар)*</i>	63	<i>Аруран, раб Владыки Арура*</i>
	Книга вторая					
VI	Глава о непрестанном жужжании	1899–3635			39.5	«Непрестанное жужжание...»
34.	Пурана о Тируньяна Самбандаре	1899–3154	33.	Самбандар	27	Самбандар
35.	<i>Пурана об Эйярконе Каликкамаре*</i>	3155–3563	34.	Самбандар		
36.	Пурана о Тирумударе	3564–3591	35.	Каликкаман	28	Каликкаман
37.	Пурана о Танди Адихале	3592–3617	36.	Мулан	29	Тирумудар
38.	Пурана о Мурккаре	3618–3629	37.	Танди из Арура	30	Танди
39.	Пурана о Сомаси Маране	3630–3635	38.	Мурккан	31	Мурккан
			39.	<i>Сомаси Маран (друг Вантондара, мужа)</i>	32	Сомасимаран

			40.	<i>Паравей)* Аруран, муж Сангилы*</i>	63	<i>Аруран, раб Владыки Арура*</i>
VII	Глава о прекрасногорудой с кушаком	3636–3938			39.6	«Прекрасногорудая с кушаком...»
40.	Пурана о Саккияре	3636–3653	41.	Саккиян	33	Саккиян
41.	Пурана о Сирашпули	3654–3659	42.	Сирашпули	34	Сирашпули
42.	Пурана о Сирутгондаре	3660–3747	43.	Сирутгондар	35	Сирутгондар
43.	<i>Пурана о Каларитрариваре*</i>	3748–3922	44.	Каларитрариван	36	Каларитрариван
			45.	<i>Каларитрариван и Сундарар езюшли на Кайласу*</i>		
44.	Пурана о Гананадаре	3923–3929	46.	Гананадан	37	Гананадан
45.	Пурана о Кутруванаре	3930–3938	47.	Кутруван	38	Кутруван
			48.	<i>Аруран*</i>	63	<i>Аруран, раб Владыки Арура*</i>
VIII	Глава о пулаваарах, живущих без лжи	3939–4054			39.7	«Пулаваров, живущих без лжи...»
46.	Пурана о пулаваарах, живущих без лжи	3939–3941	49.	Поэты санги	Гр2	Пулавары, что живут без лжи
47.	Пурана о Пухальчоларе	3942–3982	50.	Пухаль Чолан	39	Пухалчолан
48.	Пурана о Нарасинха Мунейараяре	3983–3991	51.	Нарасинха Мунейараяр	40	Нарасинха Мунейараяр
49.	Пурана об Адипаттаре	3992–4011	52.	Адипаттан	41	Адипаттар
50.	Пурана о Каликкамбаре	4012–4021	53.	Каликкамбан	42	Каликкамбан
51.	Пурана о Калияре	4022–4038	54.	Калиян	43	Калиян
52.	Пурана о Сатти	4039–4045	55.	Сатти	44	Сатти
53.	Пурана об Айядихале Кадаварконе	4046–4054	56.	Айядихаль	45	Айядихаль
			57.	<i>Сундарар*</i>	63	<i>Аруран, раб Владыки Арура*</i>
IX	Глава о Темногорлом (Карейккандане)	4055–4095			39.8	«Карейккандана...»
54.	Пурана о Канампулларе	4055–4063	58.	Канампуллан	46	Канампуллан
55.	Пурана о Кари	4064–4068	59.	Кари	47	Кари
56.	Пурана о Нинрасире Недумаране	4069–4078	60.	Маран	48	Нинрасир Недумаран
57.	Пурана о Вайларе	4079–4088	61.	Вайлан	49	Вайлан
58.	Пурана о Мунейадуваре	4089–4095	62.	Мунейадуван	50	Мунейадуван
			63.	<i>Вантондар*</i>	63	<i>Аруран, раб Владыки Арура*</i>
X	Глава об омываемой морем [земле]	4096–4146			39.9	«Омываемой морем...»
59.	Пурана о Каларсингане	4096–4108	64.	Каларсинган	51	Каларсинган
60.	Пурана о Итангалияре	4109–4119	65.	Итангали	52	Намби Итангали
61.	Пурана о Черуттунее	4120–4126	66.	Черуттуней	53	Черуттуней
62.	Пурана о Пухалтунее	4127–4133	67.	Пухалтуней	54	Пухалтуней
63.	Пурана о Котпули	4134–4146	68.	Котпули	55	Котпули
			69.	<i>Сундарар женится на Сангилы (вдове)*</i>	63	<i>Аруран, раб Владыки Арура*</i>
XI	Глава о поклоняющихся как бхакты	4147–4170			39.10	«Поклоняющихся как бхакты...»
64.	Пурана о поклоняющихся как бхакты	4147–4154	70.	Поклоняющиеся как бхакты	Гр3	Поклоняющиеся как бхакты
65.	Пурана о воспевających образ Всевышнего	4155–4156	71.	Воспевающие образ Всевышнего	Гр4	Воспевающие образ Всевышнего
66.	Пурана об устремивших сознание к Шиве	4157	72.	Устремившие сознание к Шиве	Гр5	Устремившие сознание к Шиве
67.	Пурана о рожденных в Тируваруре	4158–4159	73.	Рожденные в Тируваруре	Гр6	Рожденные в Тируваруре
68.	Пурана о лелеющих священный образ трижды в день	4160–4162	74.	Лелеющие священный образ	Гр7	Лелеющие священный образ
69.	Пурана о святых, покрытых священным пеплом	4163–4168	75.	Покрытые священным пеплом	Гр8	Покрытые священным пеплом
70.	Пурана о достигших стоп	4169–4170	76.	Достигшие стоп	Гр9	Достигшие стоп
			77.	<i>Аруран*</i>	63	<i>Аруран, раб Владыки Арура*</i>
XII	Глава о Писаниях неумирающей славы	4171–4228			39.11	«Писания неумирающей славы...»
71.	Пурана о Пусаларе	4171–4188	78.	Пусал из Нинравура	56	Пусал
72.	Пурана о Мангейяркараси Аммейяр	4189–4191	79.	Царица Пандьев	57	Мани
73.	Пурана о Несаре	4192–4196	80.	Несан из Камбили	58	Несан
74.	Пурана о Кочченкане Чолане	4197–4214	81.	Кочченкан Чолан	59	Кочченкан
			82.	Кочченкан Чолан		
75.	Пурана о Тирунилакандаре	4215–4226	83.	Тирунилакандан	60	Тирунилакандан
	<i>Йяльпанаре</i>		84.	<i>Садейян, отец Арурана*</i>	61	<i>Садейян*</i>
	<i>Пурана о Садейянаре*</i>	4227	85.	<i>Исейньяни, мать Арурана</i>	62	<i>Исейньяни*</i>
	<i>Пурана об Исейньяни Аммейяр*</i>	4228	86.	<i>Аруран и Чераман</i>	63	<i>Господин Навадура*</i>
				<i>Перумаль, восхождение на Кайласу</i>	63	<i>Аруран*</i>
			87.	<i>Аруран сочинил Список святых рабов в 11 строфах</i>		
			88.	<i>Первые слова 11 строф этого списка были следующими:*</i>		
			89.	<i>Восхваление Списка Сундарара</i>		
XIII	Глава о белом слоне	4229–4281	–			
78.	<i>Пурана о белом слоне*</i>	4229–4281				

* Курсивом отмечены строфы, посвященные Сундарару.

** Далее Намби Андар Намби повторяет 11 первых слов (или словосочетаний) списка Сундарара.

Иерархия Сундарара (Шивы): «Тируттондар тируттохей»

Выполнив приказ Шивы, Сундарар был радостно принят наянарами в группу, став одним из них, особо избранных Богом для наглядного примера всем верующим (Tirumuṟai XII.I.6.342–349). Таким образом, изначальная иерархия была задана самим Шивой в храме Тьягараджи в Аруре, который был в тот период главным храмом в традиции бхакти.

Это, во-первых, сам Сундарар, избранный Шивой персонально для миссии освободить мир от грехов, указав людям путь и образец. Во-вторых, дикшитары Тиллаи, открывающие список. В-третьих, остальные наиболее преданные последователи, именуемые им «рабы» (toṅṭar или aṭiyar).

Именно эту иерархию мы видим в списке Сундарара, в основе которого не выявлены принципы хронологии или какой-то иной логически обусловленной последовательности названия. Сам поэт упоминает себя в замыкающем рефрене каждой строфы: «Раб я, Аруран, раб Владыки Арура». Кроме того, поэт включил в падигам своих родителей «Садейяна, уже достигшего стоп Арана, и Исейньяни, чей сын я и господин Навалура» и завершил падигам хвалой тем истинным приверженцам, кто насладится его стихами и потому их полюбит Владыка Арура (Tirumuṟai VII.39.11).

Внутри списка можно проследить некоторую незначительную дополнительную иерархию, выраженную в двух формулах: «я — раб» и «я — раб рабов», посредством которых Сундарар определяет свое отношение к тому или иному бхакту (или их группе)¹.

Формально закрытый, список потенциально открыт из-за инкорпорации в него 9 безымянных групп наянаров, предоставляющих всем желающим сейчас и потом все возможные вариации способов присоединиться к собранию избранных. Кроме двух первых групп («брахманов Тиллаи» и «пулаваров, что живут без лжи»²), являющихся корпоративными и закрытыми, остальные семь групп перечислены в десятой строфе падигама и присоединение к ним возможно для всех.



Илл. 2. Сундарар, бронза, XV в.

© The Norton Simon Foundation

¹ Подробнее см. *Вечерина О. П.* Семантика самоуничтожения и восхваления в падигаме Сундарара «Собрание [стихов] о святых рабах [бога]» // *Хула и хвала. Коммуникативные модальности исторического и культурного своеобразия* / отв. ред. Е. Ю. Ванина; рук. проекта И. П. Глушкова. М.: Наука — Восточная литература, 2017. С. 811–832.

² Пулавары (ед. ч. пулаван — «мудрый») — особая категория поэтов древнего и раннесредневекового тамильского социума. Подробнее см. *Дубянский А. М.* Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М.: ГРВЛ, 1989. С. 79–82.

Всех тех, кто служит как бхакты, — раб я.
Тех, кто воспевает Всевышнего образ, — раб я.
Тех, чье сознание устремлено к Шиве, — раб я.
И всех, рожденных в Тируваруре, — раб я.
Тех, кто лелеет священный образ трижды [в день], — раб я.
И муни, полностью покрытых священным пеплом, — раб я.
Кроме того, рабов, уже достигших [Его] стоп, —
Раб я, Аруран, раб Владыки Арура (Tirumurai VII.39.10).

Падигам Сундарара был создан в VIII в., а описание условий его создания и его предназначения в «Перия-пуранам» относятся к XII в., когда жил и работал Секкилар. Это поздняя интерпретация *post factum* с позиций качественно иного социума, чем общество, в котором жили сами бхакты.

Мы знаем, что паллавский период, когда жили 63 наянара — это время интенсивной религиозной борьбы, междоусобиц и перманентных войн с соседними княжествами, в процессе которых династия Паллавов то возвышалась, то вновь теряла земли, пока в IX в. не была вытеснена с политической арены вновь поднявшимися Чолами.

В этот период шиваизм отнюдь не был господствующим религиозным течением, значимые позиции в умах и сердцах тамиллов занимали джайны и буддисты, а среди индуистов — вишнуиты, в среде которых развивалось во многом сходное движение вайшнава-бхакти, со своими святыми, поэтами, текстами и храмами, канон «Налаира-дивья-пирабандам» которого был создан несколько раньше. Многие исследователи объединяют оба эти направления в единое общетамильское движение бхакти¹.

Среди упоминаемых в гимнах авторов «Деварам» священных мест Чидамбарам отнюдь не был главным (11 гимнов). Аруру посвящено в три раза больше гимнов (37), а Сиркали — 71 гимн. 24 гимна посвящены Вилимилалей, 17 гимнов — Канчипураму². Возвышение Чидамбарама и переосмысление его роли в формировании канона, по-видимому, начинается в следующий, чольский период, когда благодаря уникальному стечению обстоятельств и интеллектуальной активности дикшитаров и примыкающих к ним авторов Чидамбарам становится безусловным сакральным центром тамильского шиваизма³, а шиваизм — главным религиозным направлением для большинства тамиллов, но, в первую очередь, он был семейным вероисповеданием для новой правящей династии Чолов.

¹ См. например: *Cutler N. Songs of Experience. The Poetics of Tamil Devotion.* Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 1987. Видья Дехеджья определяет обе группы канонизированных бхактов как единую группу 75 апостолов тамильского бхакти. См.: *Dehejia V. Slaves of the World: The Path of the Tamil Saints.* New Delhi, Munschiram Manoharlal Publishers, 1988 (Reprinted 2002).

² Подсчитано Индирой Петерсон. *Peterson I. Poems to Śiva. The Hymns of the Tamil Saints.* Princeton University Press, 1989. P. 339–340.

³ Этапы формирования культа Чидамбарама и его понимания как главного храма тамильского шиваизма см. *Younger P. The Home of Dancing Śiva: the Traditions of the Hindu Temple in Citamparam.* N. Y. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Иерархия Намби Андар Намби: «Тируттондар тирувандади»

Вплоть до появления на исторической арене династии Чолов бхакты-шиваиты были лишь одной из многочисленных религиозных групп, действовавших в то время в Тамилнаду. Повторная актуализация уже завершившей свое живое развитие традиции шиваитского бхакти была во многом обусловлена возвышением в середине IX в. древней династии Чолов, первые правители которой Адитья I (пр. 871—907) и Парантака I (пр. 907—955) начали интенсивно консолидировать под своей властью земли древней страны тамиллов в борьбе с другими древними династиями — Паллавоу на севере и Пандьев на юге. Процесс в целом сначала шел достаточно медленно, с отступлениями и временными поражениями. С 850 г., когда Чолам удалось вернуть свою древнюю столицу Танджавур, до грандиозных завоеваний Раджараджи I (пр. 985—1014) и его сына Раджендры I (пр. 1012—1044), когда Чоламандалам превратилась в огромную империю, прошло более 100 лет. С этого времени мы можем говорить о качественно новом переосмыслении иерархии шайва-бхактов.

В 1070 г. прямое наследование трона пресеклось, и на престол взошел под именем Кулоттунги I внук Раджендры I по женской линии из династии Восточных Чалукиев. XII—XIII века — время тихого угасания империи, а после смерти Кулоттунги III (1178—1217) единое государство стало распадаться¹.

Все Чолы были ревностными шиваитами. По подсчетам Л. Оорр, в средневековой Чоланаду свыше 85% храмов были посвящены Шиве, тогда как на землях Пандьев вишнуитских и шиваитских храмов было примерно поровну². Одной из главных задач, поставленных перед придворными и храмовыми интеллектуалами, стало собирание и переосмысление имеющегося древнего наследия под новые социальные и идеологические установки, в том числе была необходима сакральная легитимация династии, консолидация и формирование правильной иерархии внутри социума на основе тамильского наследия, с тем, чтобы обеспечить в нем достойное место чольским правителям как главным бхактам, во-первых, и найти нужную форму его реактуализации, во-вторых. В качестве основы, «двух столпов веры» были выбраны храм Натараджи в Чидамбаре и инкорпорация наследия тамильских бхактов в новую храмовую литургию³.

Таким образом, благодаря религиозному рвению чольских правителей и усилиям дикшитаров Чидамбарама были вновь введены в ритуал храмовой литургии сохранившиеся в храмовых кладовых гимны давно умерших и по-

¹ Подробнее см. *Алаев Л. Б.* Южная Индия. Общественно-политический строй VIII—XIII веков. М.: Институт востоковедения РАН, 2011. С. 61–63.

² *Orr L.* Cholas, Pandyas, and 'Imperial Temple Culture' in Medieval Tamilnadu // *The Temple in South Asia* / A. Hardy, ed. L.: British Academy, 2007. P. 123.

³ Там же. P. 122.

чти забытых шайва-бхактов¹, а храм Натараджи постепенно занял господствующее место сакрального центра империи.

Для решения поставленных задач список Сундарара оказался очень ва-



Илл. 3. Нальвар: Самбандар, Аппар, Сундарар, Маниккавабахар. Тируккаругавур

жен. Структура списка позволяла неограниченно расширять количество бхактов, не затрагивая при этом его формальной «божественной» структуры. Важно, что в этой иерархии уже было имплицитно заложено сакральное главенство Чидамбарамы в системе всех храмов Шивы, а, значит, и первое место мани-

фестации Натараджи в ряду всех других манифестаций великого бога.

Первым этапом стало удивительное обнаружение почти утраченного наследия трех великих поэтов — авторов гимнов первых семи сборников «Тирумурей», называемых «Деварам», в том числе, среди прочего, и того самого первого списка Сундарара. Это обнаружение, а также последующее формирование на его основе канона по прямому указанию Шивы было совершено чудесным мальчиком-брахманом Намби Андар Намби, чьим учителем был сам Винаяка (Ганеша). Всего до нас дошло 385 гимнов Самбандара (Tirumurai I-III), 312 гимнов Аппара (Tirumurai IV-VI) и 101 гимн Сундарара (Tirumurai VII)².

На основе вновь обретенной реликвии — списка Сундарара — Намби Андар Намби создал его вторую, дополненную рядом биографических подробностей интерпретацию — поэму-андади «Священное андади о святых рабах», ставшую первой агиографией бхактов. Важно отметить, что количество и последовательность упоминания наянаров в поэме остались в неприкосновенности (см. таблицу).

В это же время по приказу и под прямым патронажем чольских правителей создается параллельная, зримая иерархия: статуи-мурти бхактов начинают появляться в перестраиваемых чольскими правителями храмах, формируя новую иконографию ритуала, где в сообщество бхактов превращается вся контролируемая чольским царем вселенная — Чола-мандала. При этом сам

¹ Prentiss K. P. On the Making of a Canon: Historicity and Experience in the Tamil Śiva-bhakti Canon // International Journal of Hindu Studies. 2001. Vol. 5. No. 1. P. 1–26.

² Несмотря на то, что традиция устойчиво приписывает создание этих гимнов трем реально существующим поэтам-бхактам, есть предположения, что там могли быть и другие авторы. См. Orr L. The Sacred Landscape of Tamil Śaivism: Plotting Place in the Realm of Devotion // Mapping the Chronology of Bhakti. Milestones, Stepping Stones, and Stumbling Stones: Proceedings of the workshop held in honour of Paṇḍit R. Varadadesikan /ed. by V. Gillet. Pondicherry: IFP-EFEO, 2014. P. 191.

царь возглавляет торжественную процессию молящихся с подношениями как главный донатор, тем самым реактуализируя открытость списка Сундарара.

В грандиозном скульптурном и живописном убранстве храма Брихадишвара в новой столице Танджавуре подданным была представлена наиболее репрезентативная модель отношений между жрецами, царями, богами и верующими, которая предполагалась к дальнейшей трансляции и имплементации по всей империи¹.

Как выглядела иерархия бхактов в период правления Раджараджи, мы можем судить по храмам и их убранству, а также по находящимся ныне в музеях мира бронзовым статуям того времени. В иконографии изображений бхактов сформировалась следующая иерархия: часть наянаров перешли в категорию малых божеств, обзаведясь в том числе собственными храмами, храмовыми праздниками в свою честь, отдельными пуранами и т.п.²

По-видимому, именно в этот период главным среди наянаров становится Сундарар как самый любимый, хотя и «грубый», раб Бога. Сундарар — единственный из наянаров, кто почитается также в устойчивых группах: со своими женами; с неразлучным другом, черским царем-наянаром Чераманом Перумалем. В аналогичных группах изображается и император Раджараджа Чола I, с женами и со своим учителем-гуру. Истории и восхождению на Кайласу неразлучных друзей-бхактов посвящены знаменитые росписи императорского храма в Танджавуре.

В то же время главным среди авторов рецитаций, наиболее часто исполняемых в храмах, стал Маниккавасахар, который привнес в формирующуюся иерархию святых-бхактов мистико-эротические традиции крайнего Юга. После обращения вся последующая жизнь Маниккавасахара была неразрывно связана с Чидамбарамом, где им были созданы все его творения, составившие восьмую книгу «Тирумурей».

Особо почитаемыми в этот период были также творцы «Деварам» — Самбандар, Аппар и Сундарар, изображаемые как по отдельности, так и в составе единой группы *мувар* («трое великих»); иногда к ним присоединяется Маниккавасахар, понимаемый в традиции как 64-й бхакт. Их иногда изображали как единую группу *нальвар* («четверо великих»). Также самостоятельные культы и своих почитателей имели Чандеша, Канаппан, единственная женщина среди поэтов-бхактов Карейккал Аммеияр.

¹ Vasudevan G. The Royal Temple of Nataraja. An Instrument of Imperial Cola Power. New Delhi: Abhonav Publications, 2003.

² Chola: Sacred Bronzes of Southern India / Catalogue / By V. Dehejia. L.: Royal Academy of Arts, 2006. P. 44–141; Gopinatha Rao T.A. Elements of Hindu Iconography. Vol. II. Pt II. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1997. P. 471–481.

Иерархия Секкилара: «Тируттондар пуранам»

Следующий, последний этап завершения канона «Тирумурей» наступил в XII в., когда Секкилар написал последнюю, двенадцатую книгу, называемую «Пурана о святых рабах» или «Перия-пуранам» («Большая пурана»).

«Перия пуранам» состоит из 13 разделов и 78 самостоятельных пуран, каждая из которых (с 7-й по 77-ю) посвящена тому или иному наянару или группе наянаров, в той последовательности, как они называются в списке Сундарара. Разделы со 2-го по 12-й называются по первым словам соответствующих строк списка Сундарара, а количество пуран в каждом из разделов соответствует числу бхактов, упоминаемых в соответствующей строке пади-гама. Таким образом, всем наянарам, кроме Сундарара, посвящено по одной пуране, хотя и очень различающихся по объему (см. таблицу).

Первые 6 пуран, образующие 1-й раздел, посвящены предваряющему земные события рассказу о жизни Сундарара на Кайласе, а завершающая 78-я (13-й раздел) — его триумфальному возвращению на Кайласу. Кроме того, Сундарар играет важную роль еще в нескольких пуранах, являясь, таким образом, своеобразным обрамляющим и сквозным героем. Поэтому очевидна роль Сундарара как главной фигуры этого повествования.

В «Перия пуранам», кроме классификации иерархии по объему строф, в качестве 2-го критерия классификации выделяется феномен *ваннанбу* — «жестоккой любви», тесно связанной с агрессией, членовредительством и убийством/суицидом. Исследователи выделяют 20 таких бхактов из общей группы. Все они были особо отмечены милостью Шивы¹. *Ваннанбу*, несомненно, тесно связана с героизмом, особой воинской жестокостью или даже свирепостью. В то же время она связана и с божественным сумасшествием, феноменом одержимости, хотя и не равна ему². Однако, несмотря на то, что истории таких бхактов выделяются в общей канве повествования, главными все равно остаются три главных автора канона, тем более что Сундарар и Чераман пытались совершить суицид.

В тексте «Перия-пуранам» значительно выделяются по объему посвященного им текста жизнеописания Самбандара (1256 строф), Сундарара (864

¹ Подробнее о феномене *ваннанбу* см.: Hudson D. D. Violent and Fanatical Devotion among the Nāyanārs: A Study in the Periya Purāṇam of Cēkḱilār // Criminal Gods and Demon Devotees : Essays on the Guardians of Popular Hinduism / Ed. by A. Hildebeitel. Albany: State Univ. of New York Press, 1989. P. 373–404; Vamadeva Ch. The Concept of *vaṇṇanpu* 'violent love' in Tamil Śaivism with Special Reference to the Periyapurāṇam // Uppsala Studies in the History of Religions 1 (1995). Uppsala University; Monius A. E. Love, Violence, and the Aesthetics of Disgust: Śaivas and Jains in Medieval South India // Journal of Indian Philosophy. 2004. No. 32. P. 113–172.

² О значении феномена сумасшествия для тамильского шайва-бхакти см. Вечерина О. П. Значение феномена сумасшествия в тамильском шайва-бхакти // Психотехники и измененные состояния сознания. Сб. материалов Третьей международной конференции (19–21 марта 2015 г., Санкт-Петербург) / отв. ред. и сост. С. В. Пахомов. СПб.: Изд-во РХГА, 2016. С. 281–295.

строфы), а также Аппара (429 строф) и Каларитраривана (Черамана Перумалья) (175 строф), т. е. создатели «Деварам» лидируют с большим отрывом. Если составить таблицу значимости бхактов по объему их агиографий в «Перия-пуранам», то иерархия первых пяти будет выглядеть следующим образом:

1. Самбандар — 1256
2. Сундарар — 864 (включая пураны о других бхактах, в которые инкорпорированы его истории)
3. Тирунавуккарасар (Аппар) — 429
4. Эйярккон Каликкаман (в пурану инкорпорированы рассказы о Сундараре) — 409
5. Каларитрариван (Чераман Перумаль, в пурану инкорпорированы рассказы о Сундараре) — 175.

Пураны о Каликкамане и Каларитрариване неразрывно связаны с жизнеописанием Сундарара, а их номинальным героям в собственных пуранам уделено незначительное место. Поэтому можно сказать, что большая часть «Перия-пуранам» — это жизнеописания Самбандара, Сундарара и Аппара (60% текста).

В то же время, как справедливо пишет Энн Мониус, образ Сундарара — центральный и главный образ пураны. Во-первых, он автор «Тируттондаттохей», во-вторых, он — друг Шивы (*tampirāṇ tōlar*), в-третьих, его история является рамочной конструкцией 13-частного текста пураны, обеспечивая его композиционное единство¹. Основываясь на утверждении Умапати Шивачарьи², что «Перия-пуранам» была создана с тем, чтобы отвлечь царя Кулоттунгу II от чтения популярнейшей в то время джайнской поэмы «Дживакасиндамани», исследовательница рассматривает Сундарара как убедительный шиваитский ответ на фигуру главного героя поэмы царевича Дживаки³.

Согласно «Секкилар наянар пуранам», Умапати Шивачарьи, по распоряжению царя Кулоттунги II (1133—1150) царскому премьер-министру Секкилару было поручено написать большую пурану, включив туда следующие обстоятельства их жизни:

1. страну и место рождения/проживания;
2. генеалогию рождения (касту);
3. сакральное имя;
4. вид священного служения Шиве;
5. высшую стадию освобождения, которую удалось достичь;

¹ «Дживакачинтамани» также состоит из 13 частей. А.М. Дубянский справедливо оценивает поэму как шедевр в жанре махакавья. См. *Дубянский А.М. Средневековая тамильская литература. Эпоха религиозной борьбы (VI–XII вв.) // Бычихина Л. В., Дубянский А. М. Тамильская литература. М.: Наука, ГРВЛ, 1987. С. 46.*

² Выказано им в «Секкилар наянар пуранам», посвященной истории создания «Перия-пуранам». Подробнее см. *Monius A. E. Love, Violence, and the Aesthetics of Disgust: Śaivas and Jains in Medieval South India // Journal of Indian Philosophy. 2004. No. 32. P. 127–139.*

³ *Monius A. E. Love, Violence, and the Aesthetics of Disgust: Śaivas and Jains in Medieval South India // Journal of Indian Philosophy. 2004. No. 32. P. 159–162.*

6. милость Шивы, распространившуюся на домочадцев;
7. препятствующих служению, но осознавших пагубность этого;
8. отправившихся в преисподнюю врагов;
9. тех, кто остался с семьей, совмещая ее со служением;
10. тех, кто принял обет целибата, отказавшись от семейных уз;
11. тех, кто остался в стадии ученичества;
12. тех, кто достиг освобождения благодаря милости хорошего наставника;
13. тех, кто достиг освобождения благодаря шива-пудже;
14. тех, кто достиг стоп Шивы, получив даршан его образа¹.

Иными словами, Секкилар был должен отразить все главные способы получить милость Шивы, в зависимости от своей касты, возраста, социального окружения, степени преданности. С этой точки зрения, «Перия-пуранам» — своего рода сборник модельных образцов («делать жизнь с кого») для всех, идущих по пути бхакти.

Таким образом, один из создателей канона шайва-сиддханты в своем пересказе обстоятельств написания пураны расставил те акценты, которые были необходимы в XIV в., когда расцвет Чольской империи остался далеко позади. С этой точки зрения очень важное значение имеет еще одна приписываемая Умапати Шивачарье пурана о нахождении и формировании корпуса 11 книг канона «Тирумурей» — «Тирумурейканда-пуранам» (второе название «Намби андар намби пуранам»), сравнительно небольшое стихотворное произведение, состоящее из инвокации и 45 строф².

Иерархия Умапати Шивачарьи: «Тирумурейканда-пуранам»

В пуране подробно изложена история обнаружения и формирования канона «Тирумурей», когда по приказу царя (Раджараджи?³) были распечатаны кладовые Чидамбарама, где в течение многих десятилетий под замком хранилось творческое наследие бхактов-поэтов. От поэзии бхактов остались жалкие крохи — большая часть их наследия была съедена термитами. Однако голос Шивы сообщил главным героям пураны — царю и Намби Андар Намби, что найденного всем поклоняющимся Шиве, будет достаточно, и велел положить их на музыку.

¹ Umāpati Cīvācāriyār. Cēkkiḷār nāyaṇār purāṇam. — Цит. по: *Vamadeva Ch. The Concept of vaṅṅaṅṅu 'violent love' in Tamil Śaivism with Special Reference to the Periyapurāṇam // Uppsala Studies in the History of Religions 1 (1995). Uppsala University.*

² См. статьи исследователя и переводчика текста на английский Карен Печилис Прентисс: *Prentiss K. P. On the Making of a Canon: Historicity and Experience in the Tamil Śiva-bhakti Canon // International Journal of Hindu Studies. 2001. Vol. 5. No. 1. P. 1–26; Prentiss K. P. Translation of the Tirumuṛaikaṅṅapurāṇam; Attributed to Umāpati Cīvācāriyār // International Journal of Hindu Studies. 2001. Vol. 5. No. 1.*

³ Пауль Янгер считает, что это был основатель династии Адитья I. *Younger P. The Home of Dancing Śivaṅṅ: the Traditions of the Hindu Temple in Citamparam. N. Y. Oxford: Oxford University Press, 1995. P. 15.*

Основное содержание пураны. Пурана открывается 4-строчной инвokацией Ганеше с благодарностью за завершение труда, посвященного описанию того, как было создано собрание священных гимнов, написанных тремя авторами — Самбандаром, Аппаром и Сундараром.

Далее в пуране рассказывается о знаменитом царе Раджарадже Апаякуласекаране, который, поклоняясь стопам Шивы Тьягараджи в Аруре, наслаждался пением гимнов трех знаменитых поэтов. Царь испытывал блаженство и одновременно смущение, поэтому он воззвал к Шиве с мольбой даровать ему возможность обеспечить должный порядок в этих текстах. В это же мгновение в семье брахманов *адишайва* родился ребенок, которому будет суждено воплотить эту мольбу царя в жизнь.

Слухи о чудесном ребенке дошли до царя, и он отправился в Тирунарейюр, со своими войсками и нагружившись обильными подношениями самых любимых угощений Ганеши. Когда Ганеша принял подношение, царь обратился с главной просьбой: сделать доступными гимны трех бхактов по всей земле тамилгов. Со слезами радости и растаявшим от любви сердцем Намби воззвал к Ганеше открыть истинную природу святых рабов и указать место, где хранятся их творения. Ганеша открыл великую тайну: рукописи хранятся позади танцующего в Чидамбараме Шивы, а его руки указывают на точное место.

Выслушав ответ, царь осознал величие хранимых рукописей и отправился в храм, где обратился к брахманам, бхактам и хранителям с просьбой открыть дверь. Брахманы ответили, что открыть двери хранилища могут только сами поэты. Тогда царь повелел принести в зал статуи великой троицы и заявил, что авторы прибыли. Дверь чудесно отворилась и все собравшиеся увидели полчища белых муравьев, покрывающих страницы.

Царь приказывает очистить рукописи, понимает, сколь велики утраты, и заливается горячими слезами. Великий Шива сообщает всем, что гимны были сокрыты землей как крышей по его желанию и что их сохранилось ровно столько, сколько нужно.

Далее Бог повелел собрать канон. Сначала собираются 7 «Тирумурей» с точным указанием количества падигамов и последовательности каждого из троицы бхактов по образцу Манава-шастры: 308 падигамов Тируньяна Самбандара; 307 падигамов Наварасара, полного любви; 100 падигамов «Грубого раба». Затем к ним присоединяются «Тирувасахам», «Тирувесеиппа» (восьмой и девятый «Тирумурей») и «Тирумандирам» (10-й «Тирумурей»).

Наконец, счастливый царь обращается к Намби с просьбой добавить еще один «Тирумурей» с гимнами самых первых бхактов. В число авторов включают и самого Намби, который пишет свое андади о рабах Шивы.

В последующих строфах подробно рассказывается о том, как Шива помог положить канон на музыку, повелев привести некую известную ему женщину из касты панаров, искусную в игре на йале. Только после того, как гимны зазвучали на мотив древних мелодий, Намби почувствовал, что порученное ему дело он выполнил. Царь, Намби, три тысячи дикшитаров и бес-

численное количество святых рабов услышали голос, который одобрил все сделанное и простер свою милость над всем Югом. В заключении пураны подводится итог деяниям Намби, и объясняется цель и смысл им содеянного: освобождение от трех мала (*mumala*) по милости Шивы. Завершающая строфа выражает благодарность автора царю, Намби и святым рабам Шивы.

Таким образом, Умапати Шивачарья выстраивает окончательную иерархию бхактов Шивы, которую в первом приближении можно реконструировать и интерпретировать следующим образом:

Шива

Ганеша

мувар (три создателя «Деварам» Самбандар, Аппар и Сундарар)

Маниккавасахар, Тирумуплар

другие поэты, входящие в IX и XI «Тирумурей», уже достигшие стоп

Шивы

царь и творец канона: Намби Андар Намби

певцы-одувары

все остальные бхакты.

В традиции именно трем поэтам-создателям «Деварам», а также Маниккавасахару, который образует с этой группой устойчивое единство, приписываются особые свойства «наставников в вере» (*самаясāryas*) и божественное происхождение¹.

О важности «Деварам» нам рассказывается также в созданном Умапати Шивачарьей каталоге священных мест, описанных в «Деварам», — поэме «Тируппатиковой». Исследователи отмечают, что концепция 276 «мест, получивших гимн» (*paṭal perṭa talam*) — довольно поздняя, и, скорее всего, не была известна во времена создания самих гимнов².

Иерархия святости бхактов в контексте агиографии и храмового сознания³

Для Индии необычайно характерен и очень важен институт различных форм святости, включающий в себя в качестве неотъемлемой составной части юродивых, или святых сумасшедших, во многих смыслах стоящих на вершине иерархии божьих избранников. В целом исследователи считают, что идея «униженности как духовного избранничества и святости как тайного дара» появилась на восточной окраине христианства и широко распростра-

¹ Подробнее см. *Cutler N. Songs of Experience. The Poetics of Tamil Devotion. Bloomington — Indianapolis: Indiana University Press, 1987. P. 49.*

² *Orr L. The Sacred Landscape of Tamil Śaivism: Plotting Place in the Realm of Devotion // Mapping the Chronology of Bhakti. Milestones, Stepping Stones, and Stumbling Stones: Proceedings of the workshop held in honour of Paṇḍit R. Varadadesikan /ed. b y V. Gillet. Pondicherry: IFP–EFEO, 2014. P. 189–220.*

³ Термин, введенный Ш. М. Шукуровым. Подробнее см. *Шукуров Ш. М. Образ храма / Imago Templi. М.: Прогресс-Традиция. С. 355–388.*

нилась в «плавильном котле ближневосточной духовности»¹, однако вполне вероятно, что в Южной Индии эти концепции неортодоксальной, юродивой святости развивались самостоятельно².

Исследования в этой области на южноиндийском материале пока сравнительно немногочисленны³, что обусловлено не только малой изученностью источников, но и тем, что такого рода исследования предполагают значительную междисциплинарность в подходе, представляя собой «необъятное поле для сотрудничества историков, филологов, социологов и культурных антропологов»⁴, а также, добавлю, искусствоведов, психологов и специалистов по критическому богословию (агиографии).

Методологической основой здесь могут, в том числе, послужить фундаментальные работы российских исследователей, заложившие основу для изучения святости как одного из базовых феноменов средневековой ментальности, прямо определяющих иерархию ценностей и смыслов в социуме. Так, феномену восточно-христианской святости посвящена монография В. Н. Топорова⁵; восточно-христианскому юродству — работы С. А. Иванова «Византийское юродство»⁶ и «Блаженные похабы. Культурная история юродства»⁷. Одна из глав последней монографии посвящена «восточной периферии юродства» в его ближневосточном и мусульманском преломлении, в том числе в его индийском варианте⁸.

Исследованию святости и юродивости в исламе, особенно в суфизме, посвящены многие исследования. Особый интерес представляет концепция «маламатийа»⁹, типологически сходная с юродством и представляющая свое-

¹ Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М.: Языки славянских культур, С. 331.

² А. М. Пятигорский, первым в нашей стране исследовавший тамильское бхакти, указывал на специфически тамильский характер эпитета «сумасшедший» применительно к Шиве. См. Пятигорский А. М. Материалы по истории индийской философии. М.: Изд-во восточной литературы, 1962. С. 190 и сл.

³ Kinsley D. “Through the Looking Glass”: Divine Madness in the Hindu Religious Tradition // History of Religions. 1974. Vol. 13. No. 4. P. 270–305; McDaniel J. The Madness of the Saints: Ecstatic Religion in Bengal. Chicago: The University of Chicago Press, 1989; Smith F. M. The Self-Possessed. Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization. N. Y.: Columbia Univ. Press, 2006; Somasundaram O., Murthy T. Siva — The Mad Lord: A Puranic Perspective // Indian Journal of Psychiatry. 2017. No. 59 (1). P. 119–122; Yocum G. E. Hymns to the Dancing Śiva. A Study of Maṅikkavācakar’s Tiruvācakam. Columbia: South Asia Books, 1982.

⁴ Ванина Е. Ю. Средневековое мышление: индийский вариант. М.: Восточная литература, 2007. Р. 28.

⁵ Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Том 1. Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис – Школа «Языки русской культуры», 1995.

⁶ Иванов С. А. Византийское юродство. М.: Международные отношения, 1994.

⁷ Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М.: Языки славянских культур, 2005.

⁸ Там же, с. 331–344.

⁹ Араб. *ал-маламатийа* «люди порицания» — общее название мистико-аскетического движения, возникшего в иранском Нишапуре в IX в., особого течения в су-

образный вид скандальной аскезы через эпатаж. В Индии эта концепция также пользовалась значительной популярностью среди местных дервишей. Еще более вызывающим часто было поведение *каландаров*, скитающихся мистиков, находящихся в состоянии постоянного и страстного опьянения любовью (*сукр*) к богу, которые были во множестве и в Индии¹.

Из числа собственно индийских явлений в этом ряду можно рассматривать адептов шиваитской школы *пашупата* (*paśupata*), получившей особенную популярность во 2-й половине I тыс. н. э., и *сиддхов*, расцвет движения которых в Тамилнаду приходится на X — XV века, однако стоит отметить, что первым *сиддхом* в традиции устойчиво считается Тирумудар, одновременно являющийся и *наянаром* (№ 29 в списке Сундарара).

С методологической точки зрения наиболее продуктивным может быть рассмотрение всей выше обозначенной проблематики тамильской святости в рассматриваемых нарративах, во-первых, в рамках критической агиографии, т.е. с точки зрения анализа того, как «устроены», «работают» и «эволюционируют» литературные произведения, порожденные культом святых и святых², и, во-вторых, с точки зрения «храмового сознания».

В. М. Лурье, вслед за одним из основоположников дисциплины И. Делеэ, определяет агиографический документ («легенду») «как всякий документ, созданный и/или распространяемый вследствие и/или для распространения соответствующего культа»³. По предмету почитания это может быть агиографическая литература «о святых», «о мощах святых и других реликвиях», «о святилищах».

Важным также является следующее положение, выдвигаемое Лурье: «агиография существует только там, где есть культ, и только в целях этого культа», и «подобно иконографии и богослужению, но в отличие от летописи, всегда говорит на языке культа»⁴, определяя его как язык символов.

В развитии агиографической литературы Лурье вслед за Делеэ выделяет три фазы:

1. Бесхитростные рассказы современников;
2. Панегирики на базе письменных и устных свидетельств, доступных панегиристу, но недоступных нам;
3. *Passions épiques*⁵.

Нетрудно увидеть, что все три повествования о *наянарах* — *падигам* Сундарара, *андади* Намби Андар Намби и *пурана* Секкилара практически

физме. Подробнее см. *Иванов С. А.* Блаженные похабы: Культурная история юродства. М.: Языки славянских культур, 2005. С. 335–338.

¹ Последователи школы *каландарийа* — мистико-аскетического движения, возникшее под влиянием идей школы *маламатийа* в XI в. в Хорасане и Средней Азии. Подробнее см. *Иванов С. А.* Блаженные похабы: Культурная история юродства. М.: Языки славянских культур, 2005. С. 339–340.

² *Лурье В. М.* Введение в критическую агиографию. СПб.: Аxiōта. С. 11.

³ Там же. С. 35.

⁴ Там же. С. 43; 49 и сл.

⁵ Там же. С. 44.

полностью соответствуют трем этапам развития агиографической литературы.

39-й *падигам* Сундарара, несомненно, является первичным агиографическим документом — «бесхитростным рассказом современника», распространяемым для распространения информации о *наянаров*. Важно подчеркнуть, что это свое свойство основы канона он, по-видимому, приобрел не сразу, а только после его «чудесного» обнаружения Намби Андар Намби, и после некоторого (иногда значительного) расширения биографических данных *бхактов* на основе различных свидетельств, уже недоступных в наши дни.

Большой интерес представляет проблема тамильского *бхакти* как специфической формы святости, сопряженной с юродством и с сумасшествием и адепта, и самого бога, но именно своей сопряженностью создающая новые формы визуальной парадигматики.

Особая геометрия реальности — как времени, так и пространства, наиболее полно воплощенная в едином пространстве храма и храмового ритуала, была в последние годы инкорпорирована в академическое искусствоведение усилиями А. М. Лидова — как иеротопия (феномен создания сакральных пространств как вида творчества и предмет исторического исследования)¹ и Ш. М. Шукурова — как теменологии (дисциплина, изучающая храм, храмовое тело и храмовое сознание). Ими были инициированы исследования Храма как центрального События в религиозной жизни различных культур, философии, искусстве и архитектуре².

Конкретные методология и исследовательские возможности такого рассмотрения представлены как в вышеперечисленных работах, так и в монографии Д. Хадсона «Тело Бога», посвященной храму Вайкунтхи Перумалья как модели макрокосма тамильских вайшнавов³. Очевидно, что для агиографии и культа *наянаров* к X в. и особенно позднее, в период написания «Перия-пуранам» и создания корпуса шайва-сиддханты, таким храмом постепенно и навсегда стал Чидамбарам.

ЛИТЕРАТУРА

Алаев Л. Б. Южная Индия. Общественно-политический строй VIII—XIII веков. М.: Институт востоковедения РАН, 2011.

Ванина Е. Ю. Средневековое мышление: индийский вариант. М.: Восточная литература, 2007.

¹ Термин впервые предложен А.М. Лидовым в 2001 г. См. Иеротопия. Сравнительное исследование сакральных пространств / ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Индрик, 2009, а также материалы персонального сайта исследователя <http://hierotopy.ru/ru/>.

² Шукуров Ш. М. Образ храма / *Imago Templi*. М.: Прогресс-Традиция. *Храм земной и небесный* / Сост. и авт. предисл. Ш. М. Шукуров. Вып. 1–2. М.: Прогресс-Традиция, 2004, 2009.

³ Hudson D. D. *The Body of God. An Emperor's Palace for Krishna in Eight-Century Kanchipuram*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Вечерина О. П. Значение феномена сумасшествия в тамильском шайва-бхакти // Психотехники и измененные состояния сознания. Сб. материалов Третьей международной конференции (19–21 марта 2015 г., Санкт-Петербург) / Отв. редактор и составитель С. В. Пахомов. Санкт-Петербург: Издательство РХГА, 2016. С. 281–295.

Вечерина О. П. Семантика самоуничтожения и восхваления в падигаме Сундарара «Собрание [стихов] о святых рабах [бога]» // Хула и хвала. Коммуникативные модальности исторического и культурного своеобразия / отв. ред. Е.Ю. Ванина; рук. проекта И. П. Глушкова. М.: Наука – Восточная литература, 2017. С. 811–832.

Дубянский А. М. Средневековая тамильская литература. Эпоха религиозной борьбы (VI – XII вв.) // Бычихина Л. В., Дубянский А. М. Тамильская литература. М.: Наука, ГРВЛ, 1987. С. 34–73.

Дубянский А. М. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М.: ГРВЛ, 1989.

Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М.: Языки славянских культур, 2005.

Иванов С. А. Византийское юродство. М.: Международные отношения, 1994.

Иеротопия. Сравнительное исследование сакральных пространств / ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Индрик, 2009.

Лурье В. М. Введение в критическую агиографию. СПб.: Ахиѳма, 2009.

Пятигорский А. М. Материалы по истории индийской философии. Изд-во восточной литературы, 1962.

Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Том 1. Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис – Школа «Языки русской культуры», 1995.

Храм земной и небесный / сост. и авт. предисл. Ш. М. Шукуров. Вып. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2004; Вып. 2. М.: Прогресс-Традиция, 2009.

Шукуров Ш. М. Образ храма / *Imago Templi*. М.: Прогресс-Традиция, 2002.

Chola: Sacred Bronzes of Southern India / Catalogue / By V. Dehejia. L.: Royal Academy of Arts, 2006. P. 44–141.

Cutler N. Songs of Experience. The Poetics of Tamil Devotion. Bloomington — Indianapolis: Indiana University Press, 1987.

Dehejia V. Slaves of the World: The Path of the Tamil Saints. New Delhi, Munschiram Manoharlal Publishers, 1988 (Reprinted 2002).

Digital Tēvāram / By V. M. Subramanya Aiyar, J.-L. Chevillard, S. A. S. Sharma. Institute Français de Pondichéry — École française d'Extrême-Orient, 2007.

Gopinatha Rao T. A. Elements of Hindu Iconography. Vol. II. Pt I–II. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1997.

Hudson D. D. Violent and Fanatical Devotion among the Nāyanārs: A Study in the Periya Purāṇam of Cēkkilār // Criminal Gods and Demon Devotees: Essays on the Guardians of Popular Hinduism / Ed. by A. Hiltebeitel. Albany: State Univ. of New York Press, 1989. P. 373–404.

Hudson D. D. The Body of God. An Emperor's Palace for Krishna in Eight-Century Kanchipuram. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Kinsley D. “Through the Looking Glass”: Divine Madness in the Hindu Religious Tradition // History of Religions. 1974. Vol. 13. No. 4. P. 270–305.

McDaniel J. The Madness of the Saints: Ecstatic Religion in Bengal. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

McGlashan A. R. The History of The Holy Servants of the Lord Siva. A Translation of the Periya Purāṇam of Cēkkilār. Victoria: Trufford Publishing, 2006.

McGlashan A. R. The Tiruttoṅṭar Tiruvantāti of Nambi Āṅṭar Nambi. Springer Science+Business Media B. V. Published online: 14 April 2009.

Monius A. E. Love, Violence, and the Aesthetics of Disgust: Śaivas and Jains in Medieval South India // Journal of Indian Philosophy. 2004. No. 32. P. 113–172.

Orr L. Cholas, Pandyas, and 'Imperial Temple Culture' in Medieval Tamilnadu // The Temple in South Asia / A. Hardy, ed. L.: British Academy, 2007. P. 109–130.

Orr L. The Sacred Landscape of Tamil Śaivism: Plotting Place in the Realm of Devotion // Mapping the Chronology of Bhakti. Milestones, Stepping Stones, and Stumbling Stones: Proceedings of the workshop held in honour of Paṇḍit R. Varadadesikan /ed. by V. Gillet. Pondicherry: IFP–EFEO, 2014. P. 189–220.

Peterson I. Poems to Śiva. The Hymns of the Tamil Saints. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Prentiss K. P. On the Making of a Canon: Historicity and Experience in the Tamil Śiva-bhakti Canon // International Journal of Hindu Studies. 2001. Vol. 5. No. 1. P. 1–26.

Prentiss K. P. Translation of the Tirumuṛaikaṇṭapurāṇam; Attributed to Umāpati Civācāriyār // International Journal of Hindu Studies. 2001. Vol. 5. No. 1. P. 27–44.

Shulman D. D. Songs of the Harsh Devotee. The Tēvāram of Cundaramūrttināyaṇār / transl. and annot. by D. D. Shulman. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1990. (Studies on South Asia).

Smith D. The Dance of Siva: Religion, Art and Poetry in South India. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998.

Smith F. M. The Self-Possessed. Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization. N. Y.: Columbia Univ. Press, 2006.

Somasundaram O., Murthy T. Siva — The Mad Lord: A Puranic Perspective // Indian Journal of Psychiatry. 2017. No. 59 (1). P. 119–122.

Tirumurai I–XII — Все тексты «Тирумурей» доступны на портале проекта, посвященного тамильскому шиваизму и шайва-сиддханте — см. <http://www.shaivam.org/thirumurai/>

Vamadeva Ch. The Concept of vaṇṇaṇṇu 'violent love' in Tamil Śaivism with Special Reference to the Periyapurāṇam // Uppsala Studies in the History of Religions 1 (1995). Uppsala University.

Vasudevan G. The Royal Temple of Nataraja. An Instrument of Imperial Cola Power. New Delhi: Abhonav Publications, 2003.

Vose S. M. The Violence of Devotion: Bhakti, Jains and the Periyapurāṇam in Telling Early Medieval Tamil History // Culture: The Graduate Journal of Harvard Divinity School. 2006. No. 1. P. 103–126.

Younger P. The Home of Dancing Śivaṇ: the Traditions of the Hindu Temple in Citamparam. New York – Oxford: Oxford Univ. Press, 1995.

Yocum G. E. Hymns to the Dancing Śiva. A Study of Maṇikkavācakar's Tiruvācakam. Columbia: South Asia Books, 1982.

ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРОСТРАНСТВЕ В «МАГИЧЕСКОЙ ГЕОГРАФИИ» ЕВГЕНИЯ ГОЛОВИНА

Подходы к эзотеризму иногда подразделяют на «внешние» для него — философско-научный и религиозно-критический — и «внутренние» — традиционалистский и оккультистский (Рене Генон, Елена Блаватская, Мэнли Палмер Холл). При этом труды, в которых применяется «внутренний» подход, сами по себе представляют особый интерес для исследователя, работающего в рамках научно-философского метода. Рефлексия последователя эзотерического учения над собственными взглядами способна выполнить функцию своеобразного указателя на пути культурфилософской, религиоведческой и социологической экспликации эзотеризма.

С этой точки зрения в отечественной истории эзотеризма наиболее заметным нам представляется «южинский» кружок. Не только за счет известности (зачастую скандальной) участников сообщества, среди которых были Юрий Мамлеев, Александр Дугин, Гейдар Джемаль, но и за счет глубокого осмысления южинцами западной эзотерической, в особенности герметико-алхимической традиции, как в зеркале, отразившейся в эссеистике Евгения Головина, являвшегося, по выражению Дмитрия Быкова, «одной из самых популярных фигур московской алхимии» и «опасным человеком для тех, у кого не было иммунитета к оккультным практикам».

Влияние Е. Головина на остальных участников клуба действительно сложно переоценить. А. Дугин и Г. Джемаль называли Головина своим учителем. Но было бы ошибкой выводить значение Головина для эзотериологии из этого влияния. Евгений Всеволодович был в первую очередь мыслителем-метафизиком. Он дал квалифицированную интерпретацию герметико-алхимического символизма, опираясь на неоплатонические категории, проясняя их, в свою очередь, при помощи собственной системы координат — «магической географии», которая, через географию «сакральную», восходит к своему подлинному началу — к мифу.

В своих эссе Головин уделяет мифологии немалое внимание, несмотря на свое убеждение в том, что современный человек никогда не сможет понять миф до конца. Однако при помощи мифа можно понять самого Головина — миф просматривается сквозь текст как некая архаическая структура, кристаллическая решетка, на основе которой строится вся эзотерическая реальность, «магическая география».

В эссе «О магической географии» Головин ввел этот термин, проведя различие между географией магической и сакральной. Магическая география — это особый, эзотерический способ видения мира. Основными ее принципами являются восприятие Земли как живого существа, Матери-Геи, и доверие к «своим органам чувств». Этот способ используется эзотериком для

преодоления ньютоно-картезианской парадигмы, монотеизма, научного позитивизма, которые воспринимаются как непригодные для исследования истинной реальности.

Истинная реальность, по Головину, развертывается между двумя полюсами — Севером и Югом. Это противопоставление есть античный гилеморфизм, противопоставление духа и материи: Север соотносится с эйдетическим, мужским началом, Юг — с материальным-женским. Головин не просто мыслит как неоплатоник — он ощущает свою преемственность, рефлексивирует над неоплатонической традицией, приспособляя мысли Плотина, Ямвлиха, Гиерокла Александрийского к реалиям XX столетия. Однако мы считаем, что такая организация «внутреннего пространства» у Головина восходит еще к фольклорным мифопоэтическим представлениям: согласно В. Н. Топорову, они сводимы в универсальный знаковый комплекс (УЗК) — «Мировое Дерево», которое организуют оппозиции: центр-периферия, правое-левое, север-юг и т. д., при этом все члены одного ряда оппозиций, как указывает Топоров, являются синонимами¹. Космогония, начавшись с центра, продолжается дуализацией, разделением на субъект и объект: отделением неба от земли, суши от вод².

Между этими полюсами Головин располагает все явления окружающей действительности, исторические процессы, литературные произведения. Экстраверсия, коллективность, рациональность, стабильность тяготеют к Югу; интроверсия, индивидуализм, неожиданность, случайность — к Северу. Пантеизм соотносится с Севером, в то время как монотеизм, с его резким противопоставлением добра и зла, — признак «южной ориентации бытия». Но и само дуалистическое мышление, в плену которого находится современный человек, есть признак «Зюйда». Парадоксально — Южный полюс возникает только как результат двойственности, которой подвержена современная цивилизация. «Золотой век» дуализма не знал — поэтому, согласно Головину, «раньше» существовали только центр и периферия — сакральное пространство Северного полюса, организованное в соответствии с Божественной волей, и произвольные, хаотические формации неупорядоченной материи на максимальной удаленности от центра, где Космос смыкается с Хаосом. Именно на преодоление двойственности должны быть направлены усилия эзотерика, образ которого Головин рисует как образ мореплавателя, путешествующего в «стихии Воды», внутреннем пространстве микрокосма.

Метафизика эзотерического «пути» также находит параллели в мифологических системах. В фольклорных текстах путь может вести как к центру

¹ Топоров В. Н. Первобытные представления о мире // Топоров В. Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 37.

² Там же, С. 22.

через периферию (в волшебной сказке — темный лес, избушка Бабы-Яги), так и напрямую к центру¹. См., например, текст русского заговора:

«Стану, благословясь, пойду, перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота, выйду в чистое поле, пойду далеким-далеко к окиян-морю. В окиян-море бел латырь-камень, на этом камне нет ни крови, ни ольхи, ни опухоли. Так бы и у моего младеня (имя рек) не болело, не тянуло, ни в жилье, ни в суставах, ни в костях, ни в мозгах, ни в буйной голове, ни в горячей крови. Аминь»².

Центр отмечен латырь-камнем (алтарем): к нему ведет прямой путь «из дверей в двери, из ворот в ворота» и его достижение обеспечивает исполнение желаемого (здесь — защиту от недугов).

Выше мы указали на соответствие Севера – центру, Юга – периферии. Таким образом, можно говорить о параллели между двумя вариантами пути в традиционных текстах и двумя направлениями — на Север и на Юг — у Головина, представляющими собой «географическую интерпретацию» алхимического символизма «сухого» и «влажного» путей соответственно.

«Северный» путь к Мировой оси у Головина предстает как путь «сухой». Это путь героя, предполагающий аскезу и освобождение от доминантной позиции тела по отношению к высшей природе путем самодисциплины: на этом пути «жизненный принцип сам освобождается посредством собственной энергии»³.

«Южный» путь связывается со сказочным путешествием в «в тридевятое царство», и одновременно является нисхождением в подземный мир. По Головину, это «путь погружения в мать-природу, матку» с целью обрести новое рождение. Путь на «Юг» ассоциируется с безграничным отчаянием и сопоставим с «пребыванием во чреве кита», символической смертью — инициатическим испытанием, распространенным во многих традициях: «это этап интенсивного переживания гибели, безысходности, погружения в пучину небытия»⁴. В эссе «Приближение к Снежной Королеве» и «Антарктида: синоним бездны» Головин интерпретирует содержание романа Э. По «Сообщение Артура Гордона Пима» при помощи алхимической символической сетки, видя в путешествии главного героя в Антарктиду основные этапы магистерия: Артур Гордон Пим и его спутники следуют, согласно Головину, «влажным» путем: пройдя через «putrefactio» или «гниение», достигают финала «опуса в

¹ См.: *Топоров В. Н.* Пространство и текст. // *Топоров В. Н.* Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т.1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 318–381.

² Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг.: [Электронный ресурс] / Под ред. В.П. Аникина. М.: Изд-во МГУ, 1998. // URL: <http://www.philol.msu.ru/~folk/old/sci%26pub/rzz.htm> (дата обращения: 01.12.2018).

³ *Эвола Ю.* Герметическая традиция / Пер. с итал. Воронеж: Terra Foliata, 2015. С. 146.

⁴ *Торчинов Е. А.* Религии мира. Опыт запредельного (трансперсональные состояния и психотехника). СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1997.

белом»: встречи со Снежной Королевой — абсолютной смертью, за которой следует перерождение.

Целью пути, по Головину, является «собственный центр», который располагается там, где «эйдетическая ось» или «индивидуальный меридиан» проходит через жизнь человека. Здесь нетрудно заметить аналогию с мифопоэтическими представлениями о центре мира и Мировой оси. Представляет интерес тот факт, что в мифологическом восприятии нахождение центра приравнивается к сотворению мира; кроме того, в священном месте осуществляется «сообщение» между тремя мирами (верхним, средним и нижним)¹. По Головину, искатель, нашедший «центр своего бытия», таким же образом становится медиатором между «Небом» и «Землей», способным магически организовать окружающий мир по принципу тождества микро- и макрокосма, которое также восходит к древним мифопоэтическим представлениям (ср., например, гимн о жертвоприношении Пуруши) и понятие о котором широко распространено в герметико-алхимической литературе (известная максима «То, что внизу, подобно тому, что вверху, и то, что вверху, подобно тому, что внизу»).

Достижение сакрального центра связывается с преодолением дуализма «Я — не-Я», внутреннее-внешнее² — процессу, известному в алхимии как «химическая свадьба» или «создание гермафродита» - в результате чего восстанавливается первоначальное единство, сопоставимое с Атманом индуизма и Самостью по К. Г. Юнгу³. Можно сравнить это с уже упомянутым мифом о Пуруше, а также вспомнить о «соединении» частей расчлененного тела жертвы во время ритуалов, знаменующих конец и начало года⁴. Кроме того, в центре обретается некая неразделимость пространственно-временного континуума. Осевое время перестает быть актуальным для индивида, что подводит нас к другой ключевой для Головина проблеме — проблеме преодоления смерти.

Мы видим, что в основе эзотерических представлений о пространстве, отразившихся в эссеистике Евгения Головина, лежат архаические воззрения на реальность. Мифологическая основа магической географии присутствует имплицитно: тем не менее, мы предполагаем, что она вполне осознавалась автором, в дискурсе которого миф играл огромную роль. Магическая география, как мы видим, является интерпретацией инициатического пути, представление о котором нашло отражение в мифах, сказках и мистических учениях. Но она интересна не только этим — система Головина представляет собой диалектическое единство алхимического символизма, античной философии и мироощущения человека эпохи постмодерна. О магической геогра-

¹ См. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении / Пер. с франц. СПб: Алетейя, 1998.

² *Эвола Ю.* Указ. соч. с. 47.

³ См.: *Юнг К. Г.* Психология и алхимия / Пер. с англ. М.: АСТ, 2008.

⁴ *Топоров В. Н.* Первобытные представления о мире // *Топоров В. Н.* Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М., Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 32.

фии можно читать и с целью понять представления эзотериков о реальности, и чтобы познакомиться с самобытным, уникальным мировоззрением Головина-мыслителя, блестяще владеющего слогом.

Безусловно, можно интерпретировать магическую географию и с другой точки зрения — как символическую оболочку, маскирующую «правые» взгляды участников южинского кружка. Однако мы считаем, что противопоставление «Норда» и «Зюйда» у Головина представляет собой мифологему, а не идеологему. Эзотерическое пространство есть пространство внутреннее, а путь в нем — путь духовной, магической реализации «мифомана», прямо противопоставленный земной, активной деятельности «энтузиаста». Вспомним, что происходит, согласно Головину, когда «небесное» транспонируется в земные условия: «Живые ступени превращаются в мертвую схему, в таблицу о рангах. Земной сеятель «разумного, доброго, вечного» работает интенсивно и агрессивно, стараясь воспитательно подготовить душу и дух своей паствы. Представитель идеально-формального принципа вступает в непрерывную борьбу с человеческим материалом — инертным и косным. Это борьба моральной догмы и естественного поведения, законного брака и адюльтера, теории и практики, социального порядка и стихии толпы. Борьба «как надо бы» с «тем, что есть». Результат: невообразимый хаос, дикая взрывная смесь небесного и земного, репрессивная политика схематических идеалов»¹. Итак, согласно Головину, любая попытка проецирования магической географии на ситуацию общественно-политическую или бытовую заведомо обречена на искажение по причине изначальной лишенности, давящей косности материальных условий, в которые помещен человек. Таким образом, магическая география у Головина имеет отношение скорее к тонкому («субтильному», в терминологии Головина) плану бытия, нежели к какой-либо из идеологий, обслуживающих нужды «мира сего» и потому оцениваемых как «профан-ные».

ЛИТЕРАТУРА

Головин Е. В. Приближение к Снежной Королеве. М.: Арктогея, 2003.

Головин Е. В. Муравьиный лик (Якоб Беме о грехопадении): [Электронный ресурс] // Фонд Е. В. Головина. URL: <http://golovinfond.ru/content/muravinyu-lik> (дата обращения: 01.11.2018).

Носачев П. Г. Алхимический мир Евгения Головина // Феномен алхимии в истории науки, философии, культуре. Вторая международная научная конференция. Вязьма: Филиал ФБГОУ ВПО «Московский государственный университет технологий и управления им. К. Г. Разумовского», 2014. С. 76–86.

Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953 - 1993 гг.: [Электронный ресурс] / Под ред. В. П. Аникина. М.: Изд-во МГУ, 1998. // URL: <http://www.philol.msu.ru/~folk/old/sci%26pub/rzz.htm> (дата обращения: 01.12.2018).

¹ *Головин Е. В.* Муравьиный лик (Якоб Беме о грехопадении): [Электронный ресурс] // Фонд Е. В. Головина. URL: <http://golovinfond.ru/content/muravinyu-lik> (дата обращения: 01.11.2018).

Топоров В. Н. Первобытные представления о мире // *Топоров В. Н.* Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 25–52.

Топоров В. Н. Пространство и текст // *Топоров В. Н.* Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 318–381.

Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного (трансперсональные состояния и психотехника). СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1997.

Фахритдинова О. М. Эзотерические учения в современном мире (опыт междисциплинарного исследования): учебное пособие. / О. М. Фахритдинова, М-во образования и науки Рос. Федерации, Урал. федер. ун-т. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2016.

Эвола Ю. Герметическая традиция / Пер. с итал. Воронеж: Terra Foliata, 2015.

Элиаде М. Миф о вечном возвращении / Пер. с франц. СПб: Алетейя, 1998.

Юнг К. Г. Психология и алхимия / Пер. с англ. М.: АСТ, 2008

НЕКРОМАНТИЯ КАК НЕОТЪЕМЛЕМАЯ ЧАСТЬ КУЛЬТУРЫ

Введение

Тема смерти и умирания, как неотвратимого события, на протяжении истории остается одной из основных для отдельной личности и всего человечества. Соответственно, связанные с ней религиозные и магические ритуалы, а также социальные действия в той или иной форме присутствуют в разных сообществах, составляя неотъемлемую часть культуры. На основании этого интереса, с развитием представлений о посмертном существовании души и устройстве загробного мира, в разные исторические эпохи, в различных обществах в той или иной форме предпринимались попытки общения с умершими. В этом обзоре я хочу обратить внимание на практики и приемы (обряды, ритуалы и пр.), созданные человеком для такого общения.

Анализ приемов, применяемых для коммуникации с умершими, я оставляю за рамками своего обзора, ограничившись лишь общим рассмотрением их примеров, сохранившихся в некоторых из дошедших до нас письменных источниках. Также, хоть и в меньшей степени, будут рассмотрены некоторые археологические свидетельства, относящихся к дописьменной эпохе, толкование которых требует особой осторожности.

Основной целью данной работы является привлечение внимания к весьма интересной, обширной, но по-прежнему плохо исследованной теме некромантии, и ответ на следующие вопросы:

- где практика некромантии могла возникнуть?
- какие формы она приобретала с течением времени?
- какие формы она принимает в современности?

Отдельное рассмотрение источников и исследований по теме существенно увеличило бы объем работы, по этой причине я предпочту отослать читателя к списку литературы в конце данного обзора, а также сноскам, приведенным в тексте.

Определение

Для общего обозначения комплекса практик и приемов, направленных на общение с умершими, будет употребляться термин «некромантия». Он образовался на основе греческого языка¹ ок. III в. н. э., и изначально относился к практикам и приемам общения с умершими греческой и римской культур. Несмотря на то, что термин не был единственным, основным или наиболее популярным, благодаря работам ранних христианских авторов, именно он

© А. А. Новикова

¹ Подробнее см. напр. *Ogden D. Greek and Roman Necromancy. Princeton: Princeton University Press, 2001. P. xxxii.*

вошел в европейские языки как общее обозначение коммуникации с умершими. В этом значении он используется до сих пор, в том числе и в научных работах. Таким образом, его применение выглядит вполне обоснованным, хотя значение остается несколько размытым.

Определимся, что мы будем понимать под некромантией. Некромантия – это *намеренные осознанные действия* (оператор сознательно добивается контакта с умершим, появление духа не происходит случайно), *совершаемые посредством методов, которые относятся к магическим, реже – мистическим и/или религиозным* (тем самым исключается, например, общение с умершими близкими «в уме» или простой разговор на могиле, причитание, обращенное к умершему, и пр.), *направленные на достижение контакта с некой разумной индивидуальной тонкоматериальной или духовной субстанцией человека, продолжающей* (по убеждению оператора) *существование после его физической смерти*¹.

В различных словарных определениях некромантии часто встречается указание на ее цель. Как правило, это получение предсказаний от мертвого, гадание². Тем не менее, цели, с которыми вступают в контакт с умершими, весьма разнообразны, иногда они и вовсе отсутствуют (не обозначены), по этой причине я не буду вводить их в определение.

Реже в определениях встречаются указания, ограничивающие способы, которыми осуществляется некромантия, например, «поднятие костяков»³ или «вызывание теней умерших»⁴. Рассматривая практики некромантии, мы убедимся, что они достаточно разнообразны и ограничить некромантию каким-то конкретным способом, закрепив его в определении, нельзя.

Палеолит

Предпосылки практик некромантии в виде особого отношения к останкам соплеменников появляются еще в палеолите. Возраст наиболее древнего из открытых на настоящий момент захоронений составляет около 430 тыс. лет. Оно было обнаружено в пещере Сима-де-лос-Уэсос (Испания),

¹ Новикова А. А. Некромантия в контексте работ Е. П. Блаватской и Е. И. Рерих // *Aliter: научно-теоретический журнал*, 2017. № 7. С. 44.

² См. напр.: Necromancy // *Oxford English Dictionary* [URL]: <http://www.oxforddictionaries.com/> (дата обращения: 20.06.2016); Павленков Ф. Ф. Некромантия // Павленков Ф. Ф. *Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка*. 2-е изд. СПб: Типография Ю. Н. Эрлихъ, 1910; Ефремова Т. Ф. Некромантия // Ефремова Т. Ф. *Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный*. М.: Русский язык, 2000 и др.

³ Быстров И. П. Некромантия // Быстров И. П. *Опыт словаря гаданий и прорицаний, священных праздников и жертвоприношений, существовавших у древних греков и римлян*. СПб: Типография Медицинского департамента министерства внутренних дел, 1830.

⁴ Некромантия // *Энциклопедический словарь под ред. Брокгауза Ф. А., Ефрона И. А.* [URL]: <http://enc-dic.com/brokgause/Nekromantija-139055.html> (дата обращения: 20.06.2018)

куда предок неандертальца¹, гейдельбергский человек², сбрасывал трупы умерших сородичей и некоторых хищных животных. Особый интерес представляет обнаруженное среди останков рубило, изготовленное из редкой в тех местах породы камня – розового кварца. Этот единственный рукотворный предмет, обнаруженный в «гробнице», считается наиболее ранним подношением от живых умершим.

Что это было: попытка задобрить неких духов, душевный порыв только формирующейся психики? На этот вопрос у исследователей пока нет однозначного ответа. Для нас важно, что появляется некое представление о том, что умерший продолжает существовать, иначе, зачем делать ему «подарки» и вообще как-то заботиться о его теле.

Широко известны неандертальские погребения, которые начали совершаться около 70 тыс. лет назад. Иногда их ошибочно принимают за наиболее ранние свидетельства существования особого отношения к останкам. На данный момент таких погребений открыто более шестидесяти. Позже захоронения соплеменников начинают совершать наши непосредственные предки – кроманьонцы³. Эти погребения свидетельствуют, что древний человек продолжает проявлять определенную заботу по отношению к умершим. Он считает оправданным расходование сил и ресурсов на создание погребений: в могилы помещают пищу, одежду и различные предметы. Рядом с некоторыми могилами присутствуют кости животных со следами термической обработки – вероятное свидетельство поминальной трапезы. И все же внимание, которое человек палеолита уделяет умершим, относительно невелико. Места захоронений легко покидают и не стремятся посещать повторно.

Неолит

Заметные изменения происходят в эпоху неолита, когда на доисторической арене действует уже только человек современного антропологического типа. Неолит связан с переходом от кочевого образа жизни к оседлому. Еще недавно считалось, что к этому привело освоение земледелия, т.н. «неолитическая революция», однако исследования показали, что, по крайней мере, на территории Плодородного полумесяца оседлость опередила ее на несколько сотен лет. Возможно, одним из мотивов, побудивших древнего человека закрепиться на постоянном месте, было нежелание оставлять своих мертвых. Культ умерших в раннем неолите занимает заметное место.

Наиболее распространенная форма погребения на Плодородном полу-

¹ Неандертальцы (*homo sapiens neanderthalensis*) – ветвь человека, отделившаяся более 350 тыс. лет назад. Вымерли ок. 40 тыс. лет назад.

² Гейдельбергский человек (*homo heidelbergensis*) – локальный вариант человека прямоходящего. Заселял территории Европы ок. 700–350 тыс. лет назад.

³ Кроманьонцы (*homo de Cro-Magnon*) – ранние представители человека современного антропологического типа, пришедшие в Европу ок. 40–12 тыс. лет назад.

месяце – помещение очищенных от плоти останков под полы домов (поселения Немрик IX, Кермез Деро и др.). Такие могилы можно было легко вскрыть. Кости из них регулярно извлекались для сезонных ритуалов. Так мертвые начинают принимать «активное участие» в жизни рода. Хранилища располагаются в той же части жилища, где и спальное место. То есть наши далекие предки не находили ничего предосудительного в том, чтобы заниматься любовью на костях предков и даже стремились к этому. Это указывает на важность роли захоронений для продолжения рода.

Около 12 тыс. лет назад на территории Плодородного полумесяца начинается строительство межплеменных храмовых комплексов. Наиболее масштабным и древним¹ из них считается Гебекли Тепе – Пузатый холм. Комплекс занимает довольно обширную территорию, его здания, имеющие множество Т-образных колонн, напоминают широко известный Стоунхендж. На одной из колонн изображены грифы, уносящие обезглавленные тела людей. Аналогичное изображение было обнаружено и на одной из плит другого культового комплекса – Джеф аль Ахмар (9600–8500 гг до н. э.). Эти изображения свидетельствуют о существовании практики воздушного погребения: трупы помещали на вершины колонн, чтобы грифы очистили кости от плоти. Процессом погребения, вероятно, руководили жрецы: следы небольшой группы людей, проживавшей при комплексе постоянно, были обнаружены археологами. Очищенные тем или иным образом останки помещали в домашние хранилища, а позднее в специальные «дома мертвых», появившиеся около 10 тыс. лет назад². Такие дома обнаружены в Абу Хурейре, Чайеню Тепеси и др. Появление «домов мертвых» совпадает с переходом от общего хранения зерна к отдельным семейным хранилищам. В таких местах происходит общение с предками и проводятся различные ритуалы, в том числе, связанные с рождением потомства.

Обезглавленные изображения умерших дополняются многочисленными находками отделенных от тел черепов, использование которых было достаточно разнообразным. Некоторые из них просто сбрасывали в отвалы поселений. Несколько черепов было обнаружено под колоннами и стенами зданий, возможно, это первые свидетельства существования т. н. «закладной жертвы». Часть черепов использовались как головы статуй, моделировались гипсом и устанавливались в домах и культовых зданиях (Телль Рамад, Бей Самун, Айн Гхасал и др.). Какую функцию выполняли эти черепа, пока не установлено. Высказывались предположения, что это головы наиболее почитаемых предков, старейшин рода, однако археологический материал опровергает эту версию: черепа часто принадлежат достаточно молодым людям, а то и вовсе чужакам. При отборе черепа для моделирования внимание в боль-

¹ Датировки для этого комплекса в настоящее время уточняются, так как исследовано не более 6% его территории.

² *Корниенко Т. В.* Первые храмы Месопотамии. Формирование традиции культового строительства на территории Месопотамии в дописьменную эпоху. СПб: Алетейа, 2006. С. 47–49, 51–54.

шей степени уделялось его форме, нежели личности того, кому он принадлежал – предпочтение отдавали черепам с широкими скулами. Часть обнаруженных черепов еще при жизни подвергалась намеренной трансформации. Таким образом, черепа сами по себе воспринимались не как средство связи с их обладателями, а как предметы, обладающие особыми свойствами, например, свойством исцелять¹.

Тем не менее, одна из находок может являться свидетельством общения с некоей силой, обитающей в черепах. В пещере Нахаль Хемар были обнаружены черепа, моделированные гипсом, а также изготовленные из известняка маски, возраст которых оценивается ок. 9 тыс. лет. Лицевая часть черепов была существенно повреждена, так как покрывалась маской. Возможно, они применялись для защиты от той силы, которая, по мнению создавших их людей, обитала в черепах. На одном из черепов был нанесен рисунок в виде плетеной «шапочки», такая же «шапочка», служившая, вероятно, для крепления маски, была обнаружена рядом. Эти находки могут быть свидетельством того, что с помощью масок живой человек мог временно «перевоплощаться» в умершего, например, в ходе ритуала.

Еще одна крайне интересная находка, связанная с коммуникацией между живыми и мертвыми, была сделана в Гебекли Тепе. Это фрагменты трех черепов, на которых присутствуют выполненные при помощи каменных орудий борозды, нанесенные через небольшое время после наступления смерти. В теменной части одного из них просверлено отверстие, за которое череп, вероятно, подвешивали. Предполагается, что эти черепа использовались для предсказания будущего², при этом весьма сомнительно, что это было какой-то частью культа предков.

В целом, можно отметить явную связь, существовавшую в сознании человека неолита, между умершими и обилием пищи и потомства. Об этом свидетельствует, например, то, что в некоторых поселениях тела умерших погребали в ямах, предназначенных для хранения зерна дикорастущих злаков. Труп придавали позу эмбриона. В поселениях Ха-Йоним и Нахаль-Орен до нашего времени сохранились выступающие над культурным слоем перевернутые каменные ступы, возрастом около 12 тыс. лет, служившие для растирания зерна и использованные в качестве надгробий. На этом же кладбище обнаружено большое количество предметов мелкой пластики, изображавших мужские половые органы. Таким образом, мертвые в неолите воспринимались как нечто не только продолжающее свое существование, но и активно влияющее на живых. К сожалению, несмотря на наличие очевидных подтверждений существования практик, связанных с умершими и их остан-

¹ *Schmandt-Besserat D.* Stone Age Death Masks: A New Interpretation of Some of the World's Earliest Human Images // *Archaeology Odyssey*. New York: R. R. Bowker Co. 2003. Vol. 6. № 2. P. 24.

² *Gresky J., Haelm J., Clare L.* Modified human crania from Göbekli Tepe provide evidence for a new form of Neolithic skull cult // *Science Advances*. New York: The American Association for the Advancement of Science, 2017. Vol. 3. № 6. P. 6.

ками в этот период, в связи с отсутствием письменных источников мы не можем располагать какими-либо подробностями на этот счет.

С появлением письменности до нас доходит намного больше сведений о способах, которые использовались для общения с мертвыми.

Месопотамия

В шумеро-аккадских источниках содержатся не только упоминания об общении с умершими, но и инструкции для проведения ритуалов некромантии. Как правило, контакта с умершими не ищут намеренно, напротив, от них пытаются защититься. Явление призрака может причинить вред или даже смерть тому, кто его видит или слышит: «Если дух кричит в доме человека, будет смерть в доме человека. Если злой дух (?) приходит в дом человека: необходимо предотвратить приближение зла (если это зло присуще духу) к человеку или его дому»¹. Изгнанием духа и минимизацией вредоносных последствий его появления занимались профессионалы. В перечне профессий, относящемся к середине II тысячелетия до н. э., они названы «*muselu etemmi*», что сопоставимо одновременно с понятиями «некромант» и «экзорцист». Более поздний перечень, I тысячелетия до н. э., упоминает «*muselitum*», что можно перевести как «женщина-некромант»².

Сюжет вызывания умершего и общения с ним содержится в одном из самых древних и объемных литературных источников – шумеро-аккадском «Эпосе о Гильгамеше»: призвание духа происходит не напрямую, а через бога-посредника, имеющего соответствующие полномочия. Дух Энкиду, выведенный Нергалом, появляется из земли подобно дуновению ветра. Появление духа снизу – важный элемент представлений о контакте с умершими: «Мотыга погребает (здесь) человека; И человека, что умер, мотыга выпускает из земли»³.

Дошедшие до нас некромантические рецепты содержат описание множества предосторожностей, призванных обезопасить оператора от вреда, который могут причинить духи умерших. В одном из них перечисляются имена вредящих духов, вероятно, для того, чтобы не призвать случайно кого-нибудь из них. Многократно повторяемый в заклинании вопрос «Кто ты?» (BM 36703⁴), служит для изгнания духа. Другие таблички предостерегают еще и от крика призрака. Защитой от него служила растертая в порошок черепаха, взятая с погребального кургана (K 2779).

¹ *Finkel I. L. Necromancy in Ancient Mesopotamia // Archiv für Orientforschung. Bd. 29–30. 1983–1984. P. 8.*

² *Ibid. P. 2.*

³ *Assis L. G. I See Gods Rising: The ANE Background of 1 Samuel 28 // Academia.edu [URL] http://www.academia.edu/19756182/I_See_Gods_Rising_The_ANE_Background_of_1_Samuel_28 (дата обращения 20.07.2016). P. 4.*

⁴ Здесь и далее использованы переводы указанных табличек, опубликованные *Finkel I. L. Necromancy in Ancient Mesopotamia.*

В рецептах применяются различные, порой весьма неприятные ингредиенты. Например, чтобы увидеть явившегося духа, использовался дым от можжевельника и серы и смешанное с кровью масло, которым следовало помазать глаза (BM 36703, BM 76671 и др.). Рецепты также упоминают помет дикого быка и медведя, растолченных куропаток и степного сверчка, жир змеи, льва и краба, кишки лягушки, гнилую древесину, смешиваемые с медом, вином, лучшим пивом, маслом и пр. Упоминается, что мазь, изготавливавшаяся из кости человека и собаки, фекалий волка, испорченного жира (обозначение животного утеряно, так как табличка повреждена), рыбьего жира, гноя черной собаки, смолы кедра, могла вводить использовавшего ее в пограничное (экстатическое) состояние, в котором приходили видения (BM 76671). В приведенных перечнях явно выделяются некоторые животные, в большей степени, чем другие, связанные с загробным миром. Эту связь, вероятно, призвано укрепить испорченное, гнилостное состояние некоторых ингредиентов. В то же время в составы входят приятные и чистые компоненты: благовонные смолы, лучшее вино и пиво, мед и пр.

В этих инструкциях мы видим вариант использования человеческого черепа не как предмета, связанного с прижизненной личностью, но как универсального вместилища для духов, которых хотят призвать. Дух может быть помещен в череп и в процессе экзорцизма: одержимый человек обращается к черепу со специальными заклинаниями, чтобы дух покинул его тело и переселился в череп. Далее череп рекомендуется вернуть туда, откуда он был взят (KAR 227).

Могли применяться и черепа животных: так в одной из табличек (LKA 84) предлагается использовать череп собаки в качестве черпака при ритуале экзорцизма. Таким образом, сохраняется отношение к черепу как к особому предмету, обладающему собственными магическими свойствами.

Несмотря на дошедшие до нас рецепты и упоминания, практика некромантии в Месопотамии не получила широкого распространения и, скорее всего, не занимала заметного места, хотя ее наличие не вызывает сомнений. Очевидно, что предпочтение отдавалось защите от призраков, а не их привлечению с какой-либо целью.

Египет

Совсем иначе относились к общению с духами мертвых в Египте, который часто, хоть и ошибочно, считают если не родиной некромантии, то цивилизацией, в которой она достигла наибольшего расцвета. Тем не менее, сведений о египетской некромантии дошло очень мало, что отмечают и ее исследователи.¹

В период Древнего царства сложились предпосылки к общению с умершими, которые воспринимались египтянами как могущественные за-

¹ См. напр. *Ritner R. K. Necromancy in Ancient Egypt // Ciruolo L., Seidel J., eds. Magic and Divination in the Ancient World. Leiden: Brill Press, 2002. P. 73.*

ступники. Власть, которой умерший обладал при жизни, переносилась на его способности оказывать влияние на мир живых после смерти. В автобиографических погребальных текстах, помещенных в гробницы, от имени умершего говорится о его могуществе, проявляющемся в знании особых заклинаний, высоком положении в иерархии загробного мира, доступе в зал божественного суда, способности наказывать недоброжелателей и давать защиту своим почитателям.

В Элефантине в период Среднего царства вокруг наместника Хекайба сложился целый культ. Просьбы к умершему сопровождались щедрыми дарами от просителей.

Посредником между людьми и богами в период Нового царства был сановник Имхотеп, считавшийся еще и покровителем писцов. В его культе активно практиковалась инкубация сновидений – после принесения даров и соответствующего обращения, умерший давал ответы на вопросы, являясь к просителю во сне.

Общение с мертвыми могло быть массовым и публичным: в Дэйр Эль Медине статую правителя начала XVIII династии Аменхотепа I выносили на носилках и каждый мог задать ей свои вопросы. Ответы получали, толкуя движение носилок или в виде цитат из священных текстов.

Вопросы, которые писали на черепках, были, как правило, вполне бытовыми:

«Это ли тот, кто украл циновку?»

«Отойдет ли это поле к начальнику стражи Небсену?»

Часто они были связаны со здоровьем. Например, считалось, что умерший мог помочь тому, кто был на грани жизни и смерти:

«Сразись за NN <...> спаси ее (от болезни)»

«Джехутинахт, сын Гемухапа, говорит ибису и богам Хнеса: “Если Гемухап, слуга ваш, выздоровеет и не умрет от недуга, в котором он ныне пребывает, то я дам [столько-то] серебра на погребение ибиса”»¹.

Обращались с письменными просьбами и к другим умершим – эта практика была достаточно распространена. Письма писали на глиняных предметах, папирусе, полосках льняной ткани и др. Так письменность стала не только средством передачи знания, но и частью ритуала, его инструментом. По своей форме письма мертвым мало чем отличаются от писем живым того же периода, то есть умерших считают более могущественными, но не какими-то иными существами, отличными от человека. Также очевидно, что нет необходимости вызывать или изгонять этих умерших, они воспринимаются как постоянно бодрствующие, не теряющие связи с миром живых и влияния на него.

В более поздних источниках, формировавшихся уже под эллинистическим влиянием, появляется идея о том, что умершего необходимо специально вызывать, что между живым и умершим присутствует какая-то преграда. Также появляется мотив управления умершими. Например, в рекомендациях

¹ *Ritner R. K. Necromancy in Ancient Egypt. P. 80.*

Нефота царю Псамметиху (PGM IV, 153-285)¹ описан ритуал, при помощи которого можно получить способность призывать мертвых простым действием и получать от них пророчества в любое время, то есть общение с умершими становится своеобразной способностью, присущей не каждому.

Появляются рецепты, позволяющие вызывать мертвых и говорить с ними. В качестве примера можно привести Демотический Лейденский магический папирус², который описывает способ вызвать и спросить дух при помощи сосуда, куда он должен войти. Здесь явно просматривается развитие идеи с использованием черепов как временных вместилищ вызываемых духов. Для того чтобы заманить духа в сосуд, на угли жаровни кладутся особые камни, причем их порода зависит от причины смерти того, кого хотят вызвать. Утопленники выделяются в отдельную категорию, что, вероятно, связано с легендой о смерти Осириса. В качестве второстепенных компонентов к камням могут быть добавлены сердце гиены или зайца, ослиный навоз и амулет Нефтиды. Для изгнания духов используются фекалии обезьяны. Действиям сопутствует заклинание, призывающее духов говорить и отвечать на вопросы. Таким образом, мертвого не только призывают, но и изгоняют, что очевидно является более поздней формой некромантии, испытавшей влияние иных традиций и народов. В более древней традиции мертвый хоть и зависит от жертв, но явно считается более могущественным, чем простые люди и воспринимается как постоянно бодрствующий.

Древняя Греция и Рим

И все же наибольшего развития некромантия достигла в Древней Греции. Здесь присутствуют как различные формы, которые мы могли видеть ранее и параллельно у других народов, а также совершенно новые, ранее не встречающиеся. Общение с мертвыми у Греков могло практиковаться в форме:

- Вызывания духов
- Катабазиса
- Оракулов мертвых
- Временного оживления (одушевления) тел
- Говорящих голов и черепов
- Инкубации сновидений
- Писем мертвым (таблички с проклятиями)

Некоторые из них были лишь частью художественных произведений, другие практиковались в реальности. Авторы ранних текстов, вероятнее всего, опирались на существовавшую практику некромантии и распространенные представления о ней, дополняя и украшая все это деталями, привлекающими внимание зрителя или читателя.

¹ Петров А. В. Феномен теургии. Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб: РХГИ, 2003. С. 51–52.

² Betz H. D., et al. The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells. Chicago: The University of Chicago, 1986. P. 199–200.

Наиболее раннее описание ритуала некромантии в греческой литературе мы видим в «Одиссее»¹ (XVIII в. до н.э.). Общение с духами происходит на краю мира, в пограничной области. Возлияния в виде крови жертвенных животных совершаются на вырытую в земле яму. В отличие от шумеро-аккадских описаний, здесь тени не выходят из ямы, они толпятся рядом, чтобы напиться жертвенной крови и обрести память.

В более поздних художественных описаниях практика некромантии может приобретать явно отталкивающие черты, рассчитанные на то, чтобы шокировать читателя или зрителя. Наиболее выдающимся можно назвать образ фессалиянки Эрихто², живущей среди трупов, худой, растрепанной, окруженной частями мертвых тел. Для того, чтобы говорить с умершими, она использует слюну бешеной собаки, позвоночник гиены, змей аравийских пустынь и пр. При помощи зелья из этих компонентов, а также беснования, угроз, обращений к богам подземного мира и завываний она оживляет тело, чтобы получить ответы на вопросы³. Действие происходит в темном месте, связанном с подземным миром: у склона скалы, в тени тисов. Оживший труп поднимается в вертикальное положение – это достаточно важный элемент греческих оживлений трупов, который мы встретим и в более поздних художественных и рецептурных описаниях в европейской литературе⁴ и даже в кинематографе XX века, например, в образе графа Дракулы, встающего из гроба вертикально. Лукан использовал в качестве основы для своего описания множество элементов реальной практики некромантии: места, приближенные к миру мертвых, компоненты, связанные с этим миром, завывания, отсылающие к практикам плакальщиц-гоэтов и пр., но сюжет, разумеется, остается полностью вымышленным.

В реальности профессиональные некроманты не были маргиналами, подобными Эрихто, тем не менее, от них пытались дистанцироваться, обычно подчеркивая, что они являются иностранцами. Даже психагоги, специализировавшиеся на изгнании вредящих призраков и избавлении территорий от их проклятий, описаны как странствующие профессионалы, которых необходимо приглашать из каких-то других земель, возможно, специальных святилищ⁵. Как правило, появление вредящих духов было связано с нарушениями в обряде погребения, которые психагог должен был устранить, найдя призра-

¹ Гомер. Одиссея. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953. С. 123–124, 126–140.

² Лукан Марк Аней. Фарсалия или поэма о гражданской войне. М.: Ладомир – Наука, 1993. С. 135–143.

³ И в более позднее время в рассказы о применяемых во вредоносной, запретной магии зельях включаются компоненты, призванные вызвать отвращение. См. напр. Рогожина А. А. Желчь дракона, змеиный яд и неожиданное использование трупов: описания магии в коптской агиографии // Вестник ПСТГУ, серия III: Филология. Вып. 4 (49). М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 82–83.

⁴ См. напр. Кавендиш Р. Черные искусства // Трактаты по некромантии. М.: Древний город, 2010. С. 17–28.

⁵ Ogden D. Greek and Roman Necromancy. P. 96.

ка и выяснив, чем именно тот недоволен. Можно было обойтись и без их услуг, пообщавшись с духом под руководством профессионалов в специальных местах – некро- или психомантейонах. Как правило, они располагались вблизи озер и пещер, считавшихся входами в подземный мир, например, в Эпире (г. Парга), на Авернском озере, в Феспротии и др. Здесь призраков вызывали не только для того, чтобы понять, как их успокоить, чаще от них ждали ответов и пророчеств.

Сохранились и поздние рецептурные источники позволяющие общаться с умершими при помощи различных приемов. Например, в «Заклинаниях Питиса» (PGM IV.2006-2139)¹, кроме прочих способов заставить труп умершего или его голову говорить, описано изготовление черепа, дающего предсказания. Нужно обратиться на закате к солнцу, держа в руках череп, после чего тот будет отвечать на вопросы, написанные на его лбу особыми чернилами. В том же папирусе содержится рецепт того, как успокоить череп, дающий ложные пророчества. Для этого на него надевают железный обруч со специальными знаками, а рот наполняют землей, взятой у входа в храм или с могилы.

Описанные выше рецепты предназначены для профессионалов, однако, существовала и вполне бытовая, можно сказать, «народная» некромантия. Простые люди активно обращаются с просьбами к мертвым посредством т.н. «табличек с проклятиями». Обычно их изготавливали из свинца, реже – из глины, мрамора, слюды, селенита, золота, меди, олова, известняка, иногда им предавали особую форму, якобы способствующую исполнению желаемого.² Таблички помещали в могилы, оставляли на территории кладбищ и вблизи храмов, посвященных богам, которые связаны с подземным миром. Постепенно изготовление таких табличек становится видом профессиональной деятельности, способом заработка, а текст табличек унифицируется.³

Таблички использовались для разных целей, как правило, они содержали просьбы к самим умершим или подземным богам: отнять у противника силу и удачу, получить преимущества во время судебных тяжб (например, лишить оппонента дара речи) или просто отомстить, добиться благосклонности, вызвать любовь и пр.

О греческой и римской некромантии можно говорить очень долго, она весьма разнообразна, здесь я кратко упомянула лишь несколько ее примеров. Для более полного знакомства с этим периодом лучше обратиться к вышедшему в 2001 году обширному исследованию Дэниела Огдена «Греческая и римская некромантия» (Daniel Ogden «Greek and Roman Necromancy»), ничего более подробного, посвященного теме некромантии (пусть и отдельного периода), нет до сих пор.

¹ Ogden D. Op. cit. P. 212–213.

² Кагаров Е. Г. Греческие таблички с проклятиями (defixionum tabellae). Харьков: Типография Г. П. Радовильского, 1918. С. 12–13.

³ Петров А. В. Феномен теургии. С. 34–43.

Иудейская традиция и культура, несмотря на официальный запрет¹, также имела свои практики и ритуалы, направленные на общение с умершими.

Сохранились названия иудейских некромантов, отражающие способы, к которым они прибегали для вызывания духов. Так, упоминаются те, кто пророчествовал через духа «об», они названы «бааль об», что было переведено как «чревовещатели». Вселявшийся в них дух давал ответы не голосом, а через их тела. Другой вид некромантов назывался «йидони», они помещали в рот специальную кость («йадуа») и давали пророчества голосом. Остальные некроманты попали в категорию «дореш-ха-метим» – «вопрошающие мертвых».

К последней категории относилась самая знаменитая некромантка иудаизма, а впоследствии и христианства – волшебница из Эйн-Дора, вызывавшая дух пророка Самуила по просьбе царя Саула². Явившийся дух, как и в шумеро-аккадских источниках, вышел из-под земли. Видит его лишь ведьма, но Саул может говорить с ним. Широкою полемикой вызвал не факт использования Саулом запрещенной некромантии, а то, что дух приближенного к Богу пророка подчинился какой-то ведьме, находящейся вне закона. Этому давалось множество объяснений, особенно христианскими авторами.³ Эти трактовки, опирающиеся на укоренившееся в иудаизме после реформы Иосии убеждение о невозможности связаться с мертвыми впоследствии приведут к появлению в Европе весьма обширного комплекса рецептурных работ, посвященных контактам с демонами.

Оживление трупов, несмотря на встречающиеся в священных текстах примеры, где это происходит по воле Бога и с целью демонстрации его силы, а также особого расположения к тому, кто такое воскрешение проводит⁴, не характерно для иудейской традиции. Тем не менее, его можно встретить в некоторых текстах, написанных под греческим влиянием. Например, в одном из греческих магических папирусов, известном как «Восьмая книга Моисея» (PGM XIII.278-82)⁵, приведен рецепт поднятия трупа из могилы, направлен-

¹ Лев. 19:35, 20:27, 26:6; Втор. 18:9–12; Ис. 8:19, 19:3.

² I Цар. 28:8–17.

³ О том, что является не душа, но демон, см. напр. *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс*. О душе. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008; *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея евангелиста. М.: Посад, 1993. С. 881. О том, что по особому позволению Бога явился образ, см. напр. *Августин Блаженный*. О различных вопросах к Симплициану // *Августин Блаженный*. Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика. М.: Империиум-пресс, 2005. С. 274–277. О том, что явился сам пророк, не утративший своего дара, см. напр. *Ориген*. Гомилия на Первую книгу Царств гл. 28:3–25 // Научно-богословский и церковно-общественный журнал *Церковь и время* № 2 (47). М.: Отдел внешних церковных связей Московского патриархата, 2009. С. 88–112.

⁴ Иез. 37:1–14.

⁵ *Smith M.* The Eighth Book of Moses and How It Grew (PLeid. J395) // *Gigante M. et al.* (edd.) *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*. Naples, 1984. P. 683–693.

ный на то, чтобы заставить его ходить вокруг места, где он был погребен. Цель такого действия в документе не уточняется.

Встречается в иудейской традиции и своеобразная «поучительная» некромантия. Сами иудеи здесь не прибегают к запретному искусству, но явно обладают особым знанием метода (эта идея позднее разовьется в европейском фольклоре¹). Например, Равви Акива, согласно Талмуду, в качестве аргумента в споре с наместником императора Турносом Руфосом (частым своим оппонентом), который усомнился, не сбились ли евреи со счета, вычисляя субботу, порекомендовал Турносу убедиться в этом на практике, вызывая дух своего отца. В субботу дух не явился, чем была доказана правота Равви.

На простом бытовом уровне была распространена практика подслушивания у могил. Накануне необходимо было поститься, а ночью затаиться у могилы и выжидать. Тогда на подслушивающего нисходила «тума» – ритуальная нечистота, и он начинал слышать разговоры мертвых между собой.

Таким образом, несмотря на запрет, общение с умершими хоть и достаточно редко, но встречается в иудейской традиции.

Христианство

В христианстве, во многом наследующем иудейской традиции, в том числе по части запретов, отношения с умершими выстраиваются довольно специфично. С одной стороны, некромантия однозначно запрещена Библией, с другой, общение с умершими активно практикуется. Некоторые умершие с особым статусом – подвижники и святые – воспринимаются как заступники, посредники между богом и человеком, они могут ответить на вознесенную им молитву и оказать реальную помощь (найти что-то, дать ответ на вопрос и пр.). По форме такое общение весьма похоже на некромантию. Останки святых хранятся в церквях и, по мнению верующих, обладают особой силой – святостью: они исцеляют, способствуют исполнению молитв и пр. Грань между допустимым и запретным очень тонка.

Критерием допустимости или недопустимости схожих по внешней форме действий является то, за счет чего они происходят. В христианстве весьма важен вопрос отделения чуда, даруемого богом, и магии, происходящей от тщеславия.

Например, в житии преподобного Макария Великого описан сюжет, когда преподобный с помощью молитвы оживляет труп с целью установить невиновность предполагаемого убийцы. Дух возвращается в тело, но тело не встает, как это описано в греческих источниках, отвечая на вопросы из-под земли. Преподобный отказывается называть имя убийцы, а лишь снимает об-

¹ См. напр. Колдун Лофт // Скандинавские сказки. М.: Художественная литература, 1982. С. 284–288; Магическая книга с кладбища Скальхольта // Скандинавские сказки. М.: Художественная литература, 1982. С. 148.

винение с невинного. Его способность говорить с мертвым воспринимается как знак особого расположения со стороны Бога.¹

Противоположное отношение мы видим в описании современника апостолов Симона Волхва. Соревнуясь с апостолами, он пытается воскресить сына вдовы, которого несут к месту погребения, однако, терпит неудачу: умерший только двигает головой, сколько бы Симон не «кружил вокруг»². Подчеркивается, что в этом случае возвращение души в тело лишь обман, совершенный при помощи демонов.

Вообще в христианстве личность возвращающегося умершего, как правило, не имеет значения – важнее за счет чего происходит возвращение и кто его производит – святой или маг. Также остается открытым вопрос, кто именно возвращается в тело – душа, подвластная лишь Богу, или демон. В большинстве случаев считается, что является демон, ведь нечестивый некромант не может властвовать над человеческими душами и призывать их.

Европейская магическая традиция

Под влиянием христианства в Европе постепенно меняется само значение термина «некромантия»³: это обозначение применяется к разным видам магии, не обязательно связанным с коммуникацией между живыми и умершими, поскольку в представлениях европейских христиан данного периода любая магия обеспечивается действиями демонов.

Например, в рукописи, датируемой 1 пол. XV в., Codex Latinus Monacensis 849, более известной на русскоязычном пространстве под названием «Мюнхенское руководство по некромантии XV века», из 47-и рецептов лишь один содержит такие указания, которые мы могли бы отнести к некромантии, но и в нем мертвым телом управляют демоны, которые, вселяясь в труп, лишь создают видимость жизни. Заклинание производится божественными именами, чтобы подчинить демонов, а также именами демонов, чтобы связать их. Многие похожие руководства и вовсе не обращаются к вызову духов умерших, содержа лишь призывы разных демонов.⁴

¹ Преп. Руфин, пресвитер Аквилейский. Жизнь пустынных отцов. // Азбука / [URL]: http://azbyka.ru/otechnik/Rufin_Akvilejskij/zhizn-pustynnykh-ottsov/#0_29 (дата обращения: 18.09.2018)

² Жизнь и труды апостолов // Азбука / [URL]: <http://azbyka.ru/zhizn-i-trudy-apostolov> (дата обращения: 14.04.2018)

³ Вероятно, этот процесс начался ок. IV–V вв., напр. Иоанн Златоуст в Комментариях на Послание к Римлянам (PG 60, 627.15) употребляет этот термин, в том числе, и по отношению к магии вообще.

⁴ См. напр. Foreman P. The Cambridge book of magic a Tudor necromancer's manual. Cambridge: Francis Young, 2015.

Авторы эпохи Возрождения достаточно неохотно обращаются к теме некромантии, воспринимая ее, безусловно, запретным искусством. Однако они предпринимают попытки ее описания и классификации.

Например, Агриппа в «Оккультной философии», используя греческие термины, говорит о двух видах некромантии: некиомантии и скиамантии. Некиомантией названо оживление трупов, «совершить каковое без крови невозможно». Скиамантия – призывание душ, которое, однако, не обходится без трупа или его частей, «ибо подобные вещи заключают в себе дружественную им [духам] духовную силу»¹. Несмотря на то, что оба вида некромантии не одобряются автором, второй выглядит для него менее отталкивающим.

Парацельс в «Великой астрономии или Полной Разумной Философии Великого и Малого Миров» (1537–1538 гг.) использует термин «нигромантия» (*nigromantia*) и выделяет пять ступеней этого учения: первая состоит в постижении природы духа (элементального и сидерического), остающегося после смерти, вторая – в подчинении этих духов, на третьей ступени нужно постичь природу духов, которые рождены на небесах и парят в хаосе, на четвертой – научиться проходить сквозь предметы, не нарушая их внешней целостности (тело человека, поверхность воды), а на пятой – становиться невидимым. «Некромантию» в том же трактате он упоминает лишь как способ предсказания и причинения вреда через воздействие на куклу человека.²

Таким образом, в европейской магической традиции, демоны практически полностью заменяют умерших, принимая на себя их функции. Приемы, при помощи которых их призывают и подчиняют, в своей сути оказываются схожими с приемами некромантии. Заметно смещение акцентов в отношении к вызываемым духам: если с умершими ощущалось определенное родство, то в отношениях с демонами оно отсутствует. В то же время, обращение к умершим вызывает большее неодобрение, чем обращение к демонам. Некоторые представители духовенства даже считали последнее вполне допустимой практикой.³

В сложившейся ситуации есть некоторая ирония: общение с умершими (хоть его и нельзя назвать именно некромантией) активно практикуется в рамках официальной религии, но оказывается практически не востребовано в оккультной (сопутствующей) традиции. На эксперименты с мертвыми решаются редко, как правило, это делают авантюристы. Так, например, в английской книге «Древние надгробные памятники» (1631 г.) Джона Уивера Эдвард Келли и Пол Уорринг воскрешают юношу. В процессе они используют маги-

¹ *Агриппа К.* О способах, которые маги и некроманты полагают пригодными для вызывания душ умерших // Демонология и некромантия. М.: Гарпократ, 2013. С. 371.

² *Парацельс.* Великая астрономия или Полная Разумная Философия Великого и Малого Миров // *Парацельс.* О нимфах, сильфах, пигмеях, саламандрах и о прочих духах. М.: Эксмо, 2005. С. 136.

³ См. напр. *Herzig T.* The Demons and the Friars: Illicit Magic and Mendicant Rivalry in Renaissance Bologna // *Renaissance Quarterly*, Vol. 64, № 4. Chicago: University of Chicago Press, 2011. P. 1025–1058.

ческие круги и заклинания. В результате труп приходит в вертикальное положение (как в описаниях греческих и римских ритуалов) и отвечает на их вопросы. Описание это носит художественный и даже поучительный характер: юноша, чей посмертный покой нарушают некроманты, сам был при жизни причастен к занятиям магией.

К коммуникации с умершими возвращаются лишь в середине XIX века. Элифас Леви в «Учении и ритуале высшей магии» (1854–1856 гг.) предлагает, если так можно выразиться, «легальный» вариант некромантии. Он разделяет ее на два вида – «от света» и «от тьмы»¹.

В некромантии от света дух привлекается не за счет связи с кровью или останками, а за счет симпатии между вызывающим и вызываемым. Используются личные вещи и портрет умершего. Применяются вспомогательные конструкции (лампа, зеркала, дым) для концентрации «астрального света», чтобы помочь духу, являющемуся в нем лишь отпечатком, стать видимым. Впрочем, Леви все равно предупреждает о нежелательности частого вызывания мертвых.²

Ритуалы, приведенные Леви, до сих пор переписываются с некоторыми дополнениями и остаются достаточно популярными. Авторы XIX – нач. XX вв. стараются не выходить за рамки, очерченные Леви: к некромантии рекомендуют либо не прибегать вообще, либо прибегать только к «светлым» ее формам, основанным на симпатии с образом (отпечатком в астральном свете), а не с останками (места захоронений, трупы, кровавые приношения и др.). Даже Алистер Кроули, любивший эпатировать публику и показательно пренебрегавший общественной моралью, не позволил себе как-либо отступить от позиции Э. Леви в отношении некромантии.³ Зато в художественном произведении («Лунное дитя»⁴) он в подробностях описывает некромантический ритуал с использованием трупов, погребальной атрибутики и пр., проводимый магами-неудачниками (карикатурами на его оппонентов).

Спиритуализм

Несмотря на определенную сдержанность магов XIX века в отношении некромантии, этот период можно смело назвать ее триумфальным возвращением: ранее общение с умершими было привилегией отдельных профессионалов, теперь оно становится доступно каждому. Некромантия вырывается на простор народной практики и стремительно набирает популярность. Вероятно, не последнюю роль в этом сыграла постепенная утрата веры в христианскую доктрину, а, следовательно, появление неопределенности в отноше-

¹ Леви Э. Учение и ритуал. М.: Эксмо-пресс, 2002. С. 619.

² Новикова А. А. Некромантия в работах Элифаса Леви // *Aliter: научно-теоретический журнал*, 2016. № 6. С. 26–45.

³ Кроули А. Некромантия и спиритизм // *Магия без слез*. М.: Старклайт. С. 111–114.

⁴ Кроули А. Лунное дитя. М.: Алмазное сердце, Золотое Сечение, 2005.

нии посмертной судьбы человека. Людям нужны были ответы, и общение с умершими могло их дать.

В 1848 году в США сестры Фокс сообщили, что вступили в контакт с призраком, обитавшим в доме, куда они переехали. Контакт происходил посредством щелчков и стуков, призрак указал место своего захоронения, и останки были обнаружены, что в глазах публики стало неопровержимым доказательством реальности духа. Сестры быстро стали популярны.

Несмотря на скорое разоблачение сестер, повсеместно возникают спиритические кружки: беседовать с духами становится модным. Появляются новые описания духовных миров, где умершим помогают особые существа, руководящие эволюцией. Загробный мир становится местом, где продолжается совершенствование человека, а не просто проходит его время. К смерти пытаются должным образом подготовиться, выстраивая свою жизнь в соответствии с полученными от духов рекомендациями. Широко обсуждается, с кем происходит общение: с умершими, высшими духовными существами или с вредящими низшими духами и демонами. Появляется стремление, не принимая существование духов на веру, получить материальные доказательства. Духов пытаются сфотографировать и исследовать. Различные материализации становятся публичными шоу. Популярность спиритуализма утихает лишь к 30 гг. XX века, однако ее отголоски слышны и сейчас: шоу медиумов с публичным общением с духами до сих пор можно встретить на телевидении. Продолжают существовать кружки и общества тех, кто общается с духами. Отзвуки спиритических сеансов мы можем наблюдать даже в бытовых гаданиях и детской магии.

Некромантия в современном мире

В настоящее время стремление к получению доказательств существования души после смерти тела не угасло, продолжают исследования духовного, тонкого мира, в том числе и с применением техники. Этот способ коммуникации с умершими, а также другими существами, обитающими в духовных мирах, называют инструментальной транскоммуникацией. В России действует объединение приверженцев этого метода общения – Российская ассоциация инструментальной транскоммуникации (РАИТ)¹, которую возглавляет кандидат физико-математических наук Артем Валерьевич Михеев. Как правило, для общения используется так называемый «феномен электронного голоса», «открытый» в середине XX века шведским кинопродюсером и орнитологом-любителем Фридрихом Юргенсоном во время записи голосов птиц: звукозаписывающую аппаратуру настраивают на «белый шум» и делают запись, затем ее прослушивают и выявляют голоса. Также распространено фотографирование тонкого мира, где, по убеждению практиков метода инструментальной транскоммуникации, обитают умершие и другие су-

¹ Российская ассоциация электронной транскоммуникации (РАИТ) // [URL]: <http://itc.org.ru> (дата обращения 24.09.2018г.)

щества, так называемым «водным методом» (съемка поверхности воды), основанное на убеждении в том, что вода способна сохранять и передавать информацию.

Технические методы дополняются магическими: приступая к записи голосов и звуков, происходящих из тонкого мира, или к фотографированию, рекомендуется войти в особое измененное состояние сознания: «настроиться на объект», «вызвать собеседника вслух, обратившись к нему и назвав по имени» и т. д. Такая настройка лежит в основе успеха всей операции, то есть аппаратура не может пока работать без присутствия человека, хотя к этому стремятся, чтобы сделать результаты еще более объективными, а доказательства существования тонкого мира – более весомыми.¹

В противовес техническим методам общения с умершими, которые воспринимаются их практиками как работа на переднем крае науки, общение при помощи магических методов также продолжается. Сеансы могут быть как тайными, так и публичными. Широко известно показанное по центральному телевидению «оживление» трупа, которое в 1990 году выполнял Юрий Лонго. Несмотря на то, что это было, как выяснилось позже, простой постановкой, передача произвела настоящий фурор. И в современности некромантия пользуется высокой популярностью и востребована зрителем. Популярное телевизионное шоу «Битва экстрасенсов», как правило, в каждом сезоне имеет среди участников хотя бы одного, позиционирующего себя как некромант, остальные прибегают к общению с умершими время от времени.

Набирают все большую популярность такие течения, как веретничество (еретничество), смертознатство, хладничество и подобные. Эти направления можно назвать обратным движением, обращением к корням: действенность техник определяется их древностью. Инструкции по общению с умершими в таких направлениях стилизованы под старину, «народный» язык, народную традицию:

«Коль надобно звать чего у мертвого духа, то возьмем в среду глиняной горшок, да в него сцедить молока свежего, да отнести на погост, да на могиле избранной то уложить. Да надобно тако же цыпленку голову свершить ножом, тако телесо в чан с молоком кинуть да сказать:

“Молоко и кровь заклинаю,
Да через жертву врата погостные отворяю,
Да к царю мертвецов нынче гонцов посылаю.
Да на миг сей душу *Н* из царства смерти вызволяю!!!
То слова сии крепкие, то слова сии лепкие.
То сказом сказаны, указом указаны.
Да ныне исполнены. Аминь”.

Надобно на шаг отходь сотворить, да на левое колено преклонном свершиться, да правым кулаком три раза в землю ударить и сказать:

“Гроб отворись, земля расступись,
Дух *Н*, предо мной явись.

¹ Михеев А. В. Инструментальная транскомуникация – наука XXI столетия. История, проекты, результаты. СПб.: РАИТ, 2011.

Тако мне сим часом правдой прислужись,
На все вопросы ответом скажись. Аминь”.

Тако коль правильно все сотворено, то над чаном аки тень иль дымок потянется, затеребещит, то молви чего знать хочешь, да нутровым голосом, да перед взором то дух мертвого ответ явит на все прощенное и запрошенное.

Тако уход вершить невозвратный, коль ответы на все вопросы приняты»¹

Подобных ритуалов достаточно много, в том числе, в открытом доступе. Как правило, практики этого направления противопоставляются официальной религии в виде православия, воспринимаемого как чуждая религия, подвергшаяся гонениям исконные верования и магию. Представители этих направлений обмениваются ритуалами, обрядами и ведут их обсуждение на различных сетевых ресурсах, наиболее крупным из них на сегодняшний день является форум «Черная магия и Руны».

Продолжает существовать и «бытовая» некромантия, например, в виде писем мертвым. Как правило, это небольшие локальные традиции, основанные на вере людей в чудесные свойства определенных мест. В качестве примера можно привести часовню над усыпальницей семьи Эрлангер на Введенском (Немецком) кладбище г. Москвы. Существует поверье, что написанную на ней просьбу мертвым они обязательно исполнят. Часовню периодически закрашивают, но надписи появляются снова.

Некоторые просят совета у своих умерших близких, например, «Люблю Володю. Папа, что мне делать? Помоги»², но чаще обращаются с просьбами. Они могут быть весьма конкретными, например, «Пусть очень быстро продается квартира в Кампионе д’Италия за очень хорошую сумму. Спасибо!» или «Хочу поступить во ВГИК в этом году! Благодарю! 2018». Автор последней надписи вернулся и отблагодарил: «ВГИК ПОСТУПИЛ 2018. Спасибо!».

Встречаются попытки наказать обидчиков, например: ««Спасибо! Помоги, чтобы плохих людей NN и N³ уволили. Аминь». И, вероятно, благодарность за исполнение проклятья: «N умерла в мае 2018 г. Благодарю!».

Можно видеть и откровенно шуточные обращения, такие как: «Господи! Помоги нам обрести суперспособности! Егор и Ирина. 01.01.2018».

Авторы посланий не воспринимают свои действия как какую-либо форму некромантии или колдовства. Многие просьбы обращены не к умершим, а к Богу, то есть в своем сознании люди не отступают от официальной религии, несмотря на то, что пишут свои просьбы на кладбище, на стенах лютеранской часовни.

¹ Как узнать то, что мертвец при жизни знал // Черная Магия и Руны. [URL]: <http://chernayamagiya.com/forum/index.php/topic,27669.0.html> (дата обращения 30.08.2018)

² Здесь и далее цит. по Манаев Г. «Могила помощи!» Где в современной Москве люди занимаются неоязычеством // Нож [URL]: <https://knife.media/mos-pagan/> (дата обращения 30.08.2018г.)

³ В оригинале приводятся имена людей. В тексте статьи по этическим соображениям используются NN и N.

Заключение

Таким образом, очевидно, что практики некромантии сопутствуют человеку с древнейших времен и до современности. Их возникновение можно отнести к каменному веку, местом возникновения можно считать территорию Плодородного полумесяца. Однако более точное установление дат и регионов осложнено отсутствием письменных источников. Кроме того, всегда следует иметь в виду, что практики и приемы, направленные на достижение контакта с умершими, могли возникать у разных народов, в разные временные периоды и в разных регионах вне зависимости друг от друга. Потребность в коммуникации с умершими может быть обнаружена практически в любом обществе, на любом историческом этапе и выражается в той или иной форме, вне зависимости от одобрения или осуждения со стороны официальной религии и/или общественной морали.

Иногда, как мы могли видеть, в угоду распространенной религиозной идеологии и мнениям авторитетов, умершие могут быть заменены другими существами со сходными характеристиками (демоны), что говорит о постоянном наличии потребности в общении с «кем-то с той стороны», из духовного мира, и неудовлетворенности этой потребности официальной религией.

Иногда контакты с умершими становятся частью религии, где не осознаются как запретные, хоть, зачастую, и нуждаются в некотором обосновании, что показывает не только востребованность, но и определенную универсальность некромантии.

Комплекс практик и приемов некромантии по признаку мотива можно разделить на две основные группы¹, прослеживающиеся от древности и до современности, и таким образом выделить два основных вида некромантии:

- Отрицательно ориентированная некромантия (духов привлекают или связывают с целью защиты от них, изгнания);
- Положительно ориентированная некромантия (духов привлекают для помощи, совета, исполнения поручений и пр.).

Последний вариант, предполагающий получение прямой выгоды от контакта, очевидно, более распространен.

Сами практики и приемы, направленные на общение с умершими, в разных регионах и у разных народов имеют, зачастую, сходную основу, при этом преемственность и взаимовлияние присутствуют не всегда.

Большинство устоявшихся приемов коммуникации с мертвыми опирается на авторитет древности и мало подвержено изменениям, что в целом характерно для любых культурных элементов, связанных со смертью, погребальными обрядами, представлениями о посмертном существовании и пр. В то же время практики некромантии охотно вбирают в себя и используют но-

¹ Их намечает Андрей Капкар, см. *Kapcár A. The Origins of Necromancy or How We Learned to Speak to the Dead // Sacra aneb Rukověť religionisty. 2015. Vol. 13. Iss. 2. Brno: Občanské sdružení Sacra. P. 30–58.*

вые достижения общества и науки. Таким образом, приемы и практики некромантии также можно разделить на две основные группы:

- Традиционные – апеллирующие к авторитету древности, устоявшимся формам и приемам некромантии;
- Инновационные – привлекающие новейшие достижения, разрабатываемые на их основе новые формы и приемы некромантии.

Несмотря на разность подходов, и те и другие остаются элементами живой и достаточно пластичной традиции. Вероятно, когда-нибудь мы сможем увидеть появление новых приемов коммуникации, так как крайне сомнительно, что человечество откажется от них, пока остается надежда на чудо, на то, что существование не кончается со смертью.

ЛИТЕРАТУРА

Августин Блаженный. О различных вопросах к Симплициану // *Августин Блаженный.* Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика. М.: Имперіум-пресс, 2005.

Агриппа К. О способах, которые маги и некроманты полагают пригодными для вызывания душ умерших // *Демонология и некромантия.* М.: Гарпократ, 2013. С. 369–373.

Быстров И. П. Некромантия // *Быстров И. П.* Опыт словаря гаданий и прорицалищ, священных праздников и жертвоприношений, существовавших у древних греков и римлян. СПб: Типография Медицинского департамента министерства внутренних дел, 1830.

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

Ефремова Т. Ф. Некромантия // *Ефремова Т. Ф.* Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный. М.: Русский язык, 2000.

Жизнь и труды апостолов // *Азбука* / [URL]: <http://azbyka.ru/zhizn-i-trudy-apostolov> (дата обращения: 14.04.2018)

Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея евангелиста. М.: Посад, 1993.

Кавендиш Р. Черные искусства // *Трактаты по некромантии.* М.: Древний город, 2010. С. 15–30.

Кагаров Е. Г. Греческие таблички с проклятиями (defixionum tabellae). Харьков: Типография Г. П. Радовильского, 1918.

Как узнать то, что мертвец при жизни знал // *Черная Магия и Руны.* [URL]: <http://chernayamagiya.com/forum/index.php/topic,27669.0.html> (дата обращения 30.08.2018)

Корниенко Т. В. Первые храмы Месопотамии. Формирование традиции культового строительства на территории Месопотамии в дописьменную эпоху. СПб: Алетейа, 2006.

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

Кроули А. Некромантия и спиритизм // *Магия без слез.* М.: Старклайт, 2008.

Леви Э. Учение и ритуал. М.: Эксмо-пресс, 2002.

Лукан Марк Аней. Фарсалия или поэма о гражданской войне. М.: Ладомир – Наука, 1993.

Манаев Г. «Могила помоги!» Где в современной Москве люди занимаются неоязычеством // *Нож* [URL]: <https://knife.media/mos-pagan/> (дата обращения 30.08.2018г.)

Михеев А. В. Инструментальная транскомуникация – наука XXI столетия. История, проекты, результаты. СПб.: РАИТ, 2011.

Некромантия // *Энциклопедический словарь под ред. Брокгауза Ф. А., Ефрона И. А.* [URL]: <http://enc-dic.com/brokgause/Nekromantija-139055.html> (дата обращения: 20.06.2018)

Новикова А. А. Некромантия в работах Элифаса Леви // *Aliter: научно-теоретический журнал*, 2016. № 6. С. 26–45.

- Новикова А. А.* Некромантия в контексте работ Е. П. Блаватской и Е. И. Рерих // *Alter*: научно-теоретический журнал, 2017. № 7. С. 44–62.
- Ориген.* Гомилия на Первую книгу Царств гл. 28:3–25 // Научно-богословский и церковно-общественный журнал Церковь и время. М.: Отдел внешних церковных связей Московского патриархата, 2009. № 2 (47). С. 88–112.
- Павленков Ф. Ф.* Некромантия // *Павленков Ф. Ф.* Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. 2-е изд. СПб: Типография Ю. Н. Эрлихъ, 1910.
- Парацельс.* Великая астрономия или Полная Разумная Философия Великого и Малого Миров // *Парацельс.* О нимфах, сильфах, пигмеях, саламандрах и о прочих духах. М.: Эксмо, 2005. С. 93–172.
- Петров А. В.* Феномен теургии. Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб: РХГИ, 2003.
- Преп. Руфин, пресвитер Аквилейский.* Жизнь пустынных отцов. // *Азбука* / [URL]: http://azbyka.ru/otechnik/Rufin_Akvilejskij/zhizn-pustynnykh-ottsov/#0_29 (дата обращения: 18.09.2018)
- Рогожина А. А.* Желчь дракона, змеиный яд и неожиданное использование трупов: описания магии в коптской агиографии // *Вестник ПСТГУ, серия III: Филология.* Вып. 4 (49). М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 76–86.
- Скандинавские сказки. М.: Художественная литература, 1982.
- Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс.* О душе. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008.
- Assis L. G.* I See Gods Rising: The ANE Background of 1 Samuel 28 // *Academia.edu* [URL] http://www.academia.edu/19756182/I_See_Gods_Rising_The_ANE_Background_of_1_Samuel_28 (дата обращения 20.07.2018).
- Betz H. D., et al.* The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells. Chicago: The University of Chicago, 1986.
- Finkel I. L.* Necromancy in Ancient Mesopotamia // *Archiv für Orientforschung.* Bd. 29–30. 1983–1984. P. 1–17.
- Foreman P.* The Cambridge book of magic a Tudor necromancer's manual. Cambridge: Francis Young, 2015.
- Gresky J., Haelm J., Clare L.* Modified human crania from Göbekli Tepe provide evidence for a new form of Neolithic skull cult // *Science Advances.* New York: The American Association for the Advancement of Science, 2017. Vol. 3, № 6. P. 1–10.
- Herzig T.* The Demons and the Friars: Illicit Magic and Mendicant Rivalry in Renaissance Bologna // *Renaissance Quarterly,* Vol. 64, № 4. Chicago: University of Chicago Press, 2011. P. 1025–1058.
- Kapcár A.* The Origins of Necromancy or How We Learned to Speak to the Dead // *Sacra aneb Rukověť religionisty,* vol. 13, iss. 2, 2015. Brno: Občanské sdružení Sacra. P. 30–58.
- Necromancy // *Oxford English Dictionary* [URL]: <http://www.oxforddictionaries.com/> (дата обращения: 20.06.2018)
- Ogden D.* Greek and Roman Necromancy. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Ritner R. K.* Necromancy in Ancient Egypt // *Ciraolo L., Seidel J., eds.* Magic and Divination in the Ancient World. Leiden: Brill Press, 2002. P. 73–87.
- Schmandt-Besserat D.* Stone Age Death Masks: A New Interpretation of Some of the World's Earliest Human Images // *Archaeology Odyssey.* New York: R.R. Bowker Co. 2003. Vol. 6. № 2. P. 18–27.
- Smith M.* The Eighth Book of Moses and How It Grew (PLeid. J395) // *Gigante M. et. al.* (eds.) *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia.* Naples, 1984. P. 683–693.

ЗАПАДНЫЙ ЭЗОТЕРИЗМ И МАССОВАЯ КУЛЬТУРА¹

Сейчас уже ни для кого не является секретом, что влияние на культуру сюжетов и образов из сферы западного эзотеризма огромно. Сериалы, компьютерные игры, музыка, литература после 60-х годов с каждым десятилетием все больше вбирают в себя эзотерическую тематику, одновременно поглощаясь ею. Именно поэтому ряд исследователей говорит об оккультурности современной культуры, но само по себе знание об этом мало что дает. Для исследователя важно понять, как, почему и зачем культура стала оккультурной. Ответы на эти вопросы совсем не очевидны. Ранее мы предложили деление исследований западного эзотеризма на четыре подхода². Методологическим принципом деления была избрана теория двух уровней научного описания – эмического и этического, – впервые сформулированная для анализа языка Кеннетом Пайком в работе 1954 года «Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour». Через антропологию эта теория прочно вошла в религиоведение, став одной из основополагающих для изучения западного эзотеризма. Под эмическим уровнем описания стали понимать изложение утверждений, терминологии и концепций так, как их используют те, кого исследует ученый. Тогда как этический уровень, напротив, предполагает изложение утверждений, терминологии и концепций самого исследователя. Принципиально важным здесь является проведение границы между двумя названными уровнями. Таким образом, соотношение эмического и этического стали принципом для демаркации подходов. Описываемые подходы были направлены на исследования эзотеризма как уникальной совокупности феноменов, но можно предположить, что они не только работали с материалом западного эзотеризма, но и оформили дискурс об эзотеризме в целом. Следовательно, любая попытка определения места эзотеризма в массовой культуре должна также укладываться в рамки этих подходов. Эту корреляцию далее мы и продемонстрируем. Для начала кратко напомним конститuentы каждого из подходов, а затем опишем, как они работают при анализе массовой культуры.

© П. Г. Носачев

¹ Публикация подготовлена в ходе проведения исследования «Западный эзотеризм и медиакультура» (№ 18–01–0044) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)» в 2018–2019 гг. и в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации "5–100".

² См. Носачев П. Г. «Отреченное знание»: изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века: историко-аналитическое исследование. М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного Университета, 2015.

Термин «мистоцентризм» был предложен Стивеном Вассерстромом как характеристика общего религиозного подхода исследователей круга Эранос, преимущественно Мирчи Элиаде, Гершома Шолема и Анри Корбена. Характеризуя мистоцентризм как метод, Вассерстром пишет: «Эранос стремился ... создать мистоцентрическую концепцию религии... Суть религии, таким образом, должна быть найдена в религиозном опыте ... ядром религиозного опыта в свою очередь считается опыт мистический...»¹. К ключевым характеристикам этого подхода стоит отнести:

– *эссенциализм*. В центре исследований круга лежала убежденность в истинной основе религиозного опыта, исток которого находился по ту сторону познаваемого научными средствами мира.

– *антиредукционизм*. Прямым следствием эссенциалистской ориентации было убеждение в том, что религию возможно рассматривать лишь как феномен *sui generis*, несводимый ни к каким иным формам человеческого бытия.

– *Ergriffenheit*. Следствием, а в каком-то смысле и внутренней посылкой эссенциализма и антиредукционизма была глубокая личная заинтересованность в особом религиозном опыте среди членов круга.

– *пангностицизм*. Согласно идее участников Эранос, этот особый внутренний опыт может быть концептуализирован в типе самопознания, культивировавшемся в рамках альтернативных форм духовной жизни, называемых современными исследователями западным эзотеризмом. Члены круга предпочитали называть этот опыт «гнозисом», а выражающие их учения – гностическими. Следствием этой установки стал поиск гнозиса во всей истории религий.

– *примат мифа*. Миф был особой формой, зафиксировавшей в истории опыт гнозиса. Миф, согласно участникам Эранос, есть некое самоценное выражение живой реальности, выводящей человека за пределы его обыденной жизни. Пользуясь терминологией Элиаде, такое определение можно было бы выразить как проявление священного в профанном. Именно поэтому многие члены круга центральной темой своих работ часто избирали миф.

Таким образом, в самой сути подхода была заложена идея работы с мифологией. Причем с методологической точки зрения совершенно неважно, какая это мифология – традиционных религий или современной массовой культуры. Наиболее полно принципы анализа мифа в приложении к культурным реалиям были разработаны одним из патриархов круга – Карлом Густавом Юнгом. Именно его идея раскрытия архетипического содержания культурных символов и прослеживания через них пути к индивидуации стали универсальным механизмом работы с формами массовой культуры через призму мистоцентрического подхода.

¹ *Wasserstrom S. Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos. Princeton: Princeton UP, 1999. P. 239.*

Одним из первых авторов, наиболее полно оформившим такой тип исследований, стал Джозеф Кэмпбелл. Кэмпбелл был одним из молодых участников круга, аккумулировавшим идеи его классиков и позже во время своей работы в Америке воплотивший их в серии трудов, составивших известную теорию мономифа¹. Кэмпбелл считал, что все мифологические сюжеты имеют общекультурное значение и в каждом обществе функционируют одинаково, поскольку выражают единые реалии человеческой психики. Фактически для него миф является выражением духовной (что может быть синонимично психической) реальности в человеческом обществе. При этом Кэмпбелл отделял реальность, репрезентируемую мифом, от религиозной жизни, которая складывалась на основе мифологических представлений. Религиозная жизнь вторична и детерминирована культурными реалиями, миф, напротив, – надкультурная реальность, находящая свое воплощение во множестве конкретных форм. Так все религиозные сюжеты, равно как и сюжеты массовой культуры, подчиняются одним паттернам и действуют по единой системе. Следовательно, в любом сюжете современной культуры, неважно, сколь сильно он религиозно окрашен, мы найдем те же образы (архетипы) и те же стадии процесса психологического развития, что и в религиозных сюжетах. Неслучайно именно схема мономифа Кэмпбелла легла в основу «Звездных войн» Джорджа Лукаса. Согласно такой схеме, нет никакой оккультуры, а есть общее поле культуры, в которой определенные формы и стадии мономифа начинают превалировать.

Но помимо общей схемы Кэмпбелла, мистоцентрический подход выражает себя и в целом ряде частных исследований культуры, работающих на основе юнгианской психологии. Например, фильм «Бойцовский клуб» может рассматриваться как типичная иллюстрация встречи сознания с архетипом тени, фактически весь фильм таким образом будет повествовать о процессе интеграции тени в личность человека. Или же «Матрица» может рассцениваться как типичный путь к индивидуации, связанный с разрушением невротического иллюзорного мира фальшивой личности и с обретением в итоге Самости. Примеры такого типа можно продолжать и дальше².

К плюсам мистоцентрического подхода в данном случае можно отнести его тотальность. Юнгианский анализ всех форм массовой культуры чрезвычайно плодородная почва, позволяющая практически везде отыскивать реалии внутренней психической жизни. Согласно такому рассмотрению, эзотерические сюжеты не обладают какой-то уникальностью, а органично вписываются в общее поле культуры. Отработанный десятилетиями метод легко использовать, правила и принципы такого анализа прозрачны. Но наравне с

¹ Ключевая работа Кэмпбелла, в которой эта теория изложена – «Тысячеликий герой». См. *Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой*. Киев: Рефл-бук, 1997.

² Подробнее по теме см. *Izod J. Jung's Analytical Psychology and the Cinema // The Films of Nicolas Roeg: Myth and Mind*. London: Palgrave Macmillan, 1992. P. 1–12. Примеры юнгианского анализа кино можно найти на сайте «Центра прикладных юнгианских исследований»: <https://appliedjung.com/category/psyche-and-cinema/>

этими плюсами, есть и значительные минусы. Главный из них – условность всей юнгианской системы. Наследие Эранос в исследовании мифа уже давно было подвергнуто серьезнейшей критике со стороны современных специалистов и отвергнуто как бесперспективное. Формы мистоцентрического анализа массовой культуры, хотя и могут быть очень плодотворными, зиждутся на вере в реальность механизмов индивидуации, существование архетипов и коллективного бессознательного. Если же такой веры нет, то вся система анализа рассыпается по частям и утрачивает всякий смысл.

Подход классического рационализма

В отличие от строго эмического мистоцентристского подхода, классический рационализм, напротив, связан с полной оппозицией эотеризму, рассмотрением его как внешнего явления, суть которого необходимо редуцировать к социальным и психологическим основам. Сам подход, зародившийся после второй мировой войны, был направлен на борьбу с рецидивами опасного мифологического мышления, ставшего, по мнению его выразителей, основой для тоталитарной мифологии Третьего Рейха. К основным чертам подхода следует отнести:

– *оппозицию рационализма и иррационализма*. Западный эотеризм расценивается как явление, укорененное в иррациональных тенденциях объяснения и познания мира, он алогичен, отрицает базовые принципы рационального осмысления мира, выворачивая их наизнанку и используя лишь как некий суррогат или внешнюю оболочку.

– *знание истины*. На западный эотеризм такие исследователи смотрят свысока, заведомо придерживаясь позиции: мы-де знаем, как устроен мир и как на самом деле функционирует реальность. Адепты эотерических учений видятся им в лучшем случае чудаками, порой могущими изменить мир своими безумными теориями, а в худшем – опасными психопатами, одержимыми безумными идеями.

– *унификация*. Такой подход свысока неизбежно приводит к интерпретации многообразия явлений через единую схему, что влечет за собой неразличение мелких деталей, приводящее к чрезмерным обобщениям, уничтожающим уникальность отдельных предметов исследования.

– *ирония*. Поскольку рационалист знает, «как правильно», то его отношение к западному эотеризму зачастую выражается в насмешке над ним.

Такой полемический подход стал центральным для многих классиков гуманитарной мысли второй половины XX века. Но в отличие от мистоцентризма, он не породил цельной системы выявления и анализа эотерических сюжетов в массовой культуре. Его применение в данном случае связано с использованием редуционистской методологии, раскрывающей и разоблачающей эотерические сюжеты, выводящей их из мифологических реалий в реальность социальную и психологическую. Наиболее цельными в таком контексте стали методологии Карла Маркса и Зигмунда Фрейда. Философы XX и начала XXI веков быстро выявили их эвристический потенциал, дающий

возможность практически в любом явлении массовой культуры найти скрытые указания на процессы функционирования общества. В таком контексте западный эзотеризм является частным случаем сублимации этих процессов, и задача, стоящая перед исследователем, – демифологизировать и редуцировать эзотерический сюжет до его основы. Дабы не умножать примеры такого рода, здесь остановимся лишь на двух авторах: одном – работающем в методологии марксовской теории, а другом – использующем модифицированный фрейдизм.

Фредерик Джеймисон – известный философ-неомарксист, немало времени посвятивший анализу массовой культуры, в поле его интереса в определенный момент попадали и эзотерически окрашенные сюжеты. Так, в своем известном анализе фильма Стенли Кубрика «Сияние»¹ Джеймисон находит узнаваемые оккультные клише: парапсихологию, сверхспособности человека, образ дома с привидениями, реальность мира духов и т.п. Но, по его мнению, все эти клише лишь ложный след, по которому режиссер намеренно направляет доверчивого зрителя. Истинный посыл фильма не в эзотерических мифологемах. Ведь сама идея дома с привидениями (в случае с «Сиянием» – старого отеля) напрямую связана с прошлым, с населявшими этот дом ранее людьми. Редукционист не может признавать бытие этих людей после смерти, а значит, живы они могут быть только в коллективной памяти – в истории. Согласно Джеймисону, «...не смерть как таковая, но последовательность подобных “умирающих поколений” оживляет рассказ о привидениях в сознании буржуазной культуры, успешно искоренившей поколение предков и объективную память клана или большой семьи, в результате чего она приговаривает себя к сроку жизни биологического индивида»². Следовательно, нет никаких духов, есть лишь золотой век капиталистической Америки, актуализируемый в видениях героя Николсона и его семьи. Джеймисон подчеркивает, что «...Джек Николсон из “Сияния” одержим не злом как таковым, не “дьяволом” и не какой бы то ни было иной оккультной силой, но, скорее, просто Историей, американским прошлым в том виде, в каком оно оставило свои наглядные следы в коридорах и непроницаемых аппаратах этого монументального “крольчатника”»³. Значит, нет никакого духовного мира, эзотерическая образность лишь маска, скрывающая ностальгию по более комфортной форме экономического благополучия. Джеймисон предлагает рассматривать все нарративы массовой культуры как формы маскировки историзма.

Сходную позицию, правда основанную на другом методологическом фундаменте, занимает видный словенский философ Славой Жижек. Жижек много пишет о массовой культуре, преимущественно о кино. В сферу его внимания попадают разные сюжеты, в том числе, и эзотерически окрашен-

¹ См. *Джеймисон Ф.* Марксизм и интерпретация культуры. Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2014. С. 350–368.

² Там же. С. 367.

³ Там же.

ные. Так, анализируя творчество Дэвида Линча, отличающееся загадочностью и игрой с странными образами и мирами, Жижек видит во всех его фильмах отображение невротических расстройств, легко считываемых при помощи Фрейда. В «Синем бархате», например, он замечает погруженную в женскую депрессию Дороти (Изабеллу Росселини), которая вместе с главным злодеем Фрэнком составляют пару – депрессивная жена и муж-импотент, а Джеффри Бомон (Кайл Маклахлан) выступает по отношению к ним «фрейдовским сыном», одержимым влечением к матери и желающим убить отца. Вся загадка «Синего бархата» кроется в эдиповом комплексе и женской депрессии. Также прочитывает Жижек и один из самых сложных фильмов Линча «Шоссе в никуда». Центральный для его сюжета момент – превращение Фреда Мэдисона в Пита Дейтона – трактуется как попытка невротика-импотента восполнить свою разрушенную убийством жены жизнь фантазией, в которой на личном фронте его Альтер Эго получает все то, чего в реальной жизни не мог добиться он сам. Таким образом, все загадочные персонажи второй части фильма, обретают узнаваемые фрейдистские роли: «Дик Лоран как чрезмерное/непристойное суперэго отца, Таинственный человек как безвременное/беспространственное синхронизированное знание, Элис как фантастический экран чрезмерного удовольствия»¹. Весь морок фильма рассеивается, и нашему взору вновь предстает узнаваемая история о нереализованном желании, эдиповом комплексе и невротическом расстройстве. Жижек и Джеймисон отнюдь не единственные авторы, препарирующие эзотерически окрашенный сюжет таким образом. Например, современная популярность фильмов о живых мертвецах напрямую связывается рядом авторов с огромными жертвами тоталитарных режимов, память о которых должна быть осмысленна коллективным сознанием, а пока это осмысление приобретает гротескные формы хорроров о зомби².

Плюсы такой методологии очевидны. Мы всегда знаем, почему и зачем возникают эзотерические сюжеты, всегда можем определить их место в жизни общества и функции, которые они могут выполнять. Кроме того, редукционистская методология, как и методология Юнга, тотальна, для нее нет сюжета, который нельзя было бы проинтерпретировать, следовательно, принципы такой интерпретации ясны и легко применимы. Но эти плюсы уравновешиваются и очевидными минусами. Как и в случае с Юнгом, мы имеем набор научных мифов, основанных на принципе редукции. Если мы разделяем эти мифы и убеждены, что редукционизм самая продуктивная форма исследования, то этот подход вполне нас устроит, если же мы не согласны принимать положения Маркса или Фрейда на веру, то научная ценность и валидность анализа, проведенного на их основе, начинает стремиться к нулю. В таком случае мы имеем лишь ловкую игру гибкого ума, мало что дающую в

¹ Жижек С. Киногид извращенца. Кино. Философия. Идеология. Екатеринбург: Гонзо, 2014. С. 362.

² На эту тему см., например, того же Жижека: *Zizek S. Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*. Cambridge: MIT Press, 1992.

объективном смысле и уж совсем не способную объяснить истоки и специфику эзотеризма в массовой культуре.

Представляется, что и мифологический анализ круга Эранос и редукционистский рациональный подход в своей основе очень близки. Оба они предлагают тотальную систему интерпретации, оба унифицируют эзотеризм, смешивая его с другими формами культуры, оба предлагают аллегорический способ прочтения культурных реалий, создавая миф, в который нужно верить. Такому аллегоризму противостоят исторически ориентированные подходы, которые мы находим в европейской и американской традициях изучения эзотеризма.

Новоевропейский подход

Этот подход сформировался в рамках современной европейской академии. Катализатором деятельности исследователей, разделявших установки нового видения эзотеризма, стала кафедра «Истории герметической философии и связанных с ней течений» Амстердамского университета. Позже была создана ESSWE, ассоциация, сплотившая ученых, ориентировавшихся в своих исследованиях на ряд основополагающих принципов:

– *ad fontes*. По мнению этих ученых ключевой ошибкой исследователей, представляющих предыдущие подходы, было поверхностное отношение к первоисточникам. Зачастую к ним обращались, лишь чтобы подтвердить уже существующую в голове исследователя гипотезу. Таким образом, исследование формировалось не на источниковой базе, а, напротив, источниковая база подгонялась под исследование. Это привело к значительным упрощениям, обобщениям и ошибкам в интерпретации западного эзотеризма. Общей позицией исследователей, придерживающихся новоевропейского подхода, является возвращение источникам их основополагающей роли.

– *критика идеологий*. Следуя духу объективности в научном исследовании, представители новоевропейского подхода попытались отмежеваться от каких-либо идеологических предпосылок в исследовании и сосредоточиться на чисто научном анализе материала. На практике это значило, что исследователи не имели права проводить свои симпатии, антипатии, личные взгляды или убеждения в рамки исследования.

– *акцент на интеллектуальную историю*. Важную роль для новоевропейской школы сыграло наследие французских интеллектуалов, в том числе идеи Мишеля Фуко. Это совсем не значит, что ученые данного направления являются постструктуралистами, однако ряд идей Фуко был принят к рассмотрению и серьезно осмыслен в рамках новоевропейского подхода. Во многом это влияние проявилось в стремлении уйти от описания фактической истории движений и личностей в историю идей, формирующих определенные типы мышления, ориентации и взгляды; в ориентировании на генеалогия понятий, описание социальных условий возникновения тех или иных учений; признание факта, что религии есть феномены, создаваемые в рамках конкретного времени и пространства. Фактически большинству представите-

лей данного подхода сфера изучения западного эзотеризма представляется сферой интеллектуальной истории, оформившей и сконструировавшей историю фактическую.

– *стремление уйти от обобщающих моделей.* Необходимым следствием осознания вреда идеологий и возвращения к источникам стало стремление отойти от построения обобщающих моделей, намеревающихся коротенько рассказать о Вселенной. Можно сказать, что это диаметрально противоположная представлению об унификации западного эзотеризма в рациональном подходе установка. Новоевропейские исследователи отказываются от притязаний на выстраивание общих теорий мистики, эзотерики, оккультизма, прежде всего фокусируясь на детальном изучении отдельных case studies, многие из них даже не стремятся подняться на больший уровень обобщений.

Разумеется, проблематика проявлений эзотеризма в массовой культуре с необходимостью находила свое выражение в целом ряде исследуемых новоевропейскими учеными кейсов. При этом лишь один автор смог оформить цельную концепцию, сочетающую современные наработки в изучении эзотеризма с наследием культурных исследований – это был Кристофер Партридж.

В своей диалогии «Расколдовывание Запада» Партридж предложил концепцию «оккультуры». Согласно Партриджу, угасание интереса к христианству не привело к отказу от религиозности, а породило духовную субкультуру, возникшую в конце XIX – начале XX века в кругах эзотерических обществ. Когда идеи этих сообществ стали популярными и начали использоваться массовой культурой, тогда и возникла оккультура. Для Партриджа оккультура включает различные «девиантные идеи и практики»¹: от магии, нумерологии, Таро, каббалы, шаманизма и ченнелинга до глубинной экологии, альтернативной науки и НЛЮ. Можно сказать, что все, не входящее в рамки традиционных религий и традиционной науки, вписывается в сферу оккультуры. Отметим, что не стоит воспринимать гипотезу оккультуры в том смысле, что большинство современных людей превратились из христиан в приверженцев маргинальной религиозности. Партридж предлагает «тезис разжижения», согласно которому, «...массовая культура... разрушает “серьезные” оккультные верования путем их разбавления, превращая в неэффективные утилитарные формы верований»², оккультурные темы зачастую становятся фоном жизни общества потребления, оберткой для рекламируемого продукта, идеи, стиля жизни или просто развлечением. Широкая распространенность оккультурных мифологем привела Партриджа к мысли о том, что оккультура стала обычной для современного общества. Конституирующим элементом оккультуры является бриколер. В теории Партриджа бриколер –

¹ Partridge C. The Re-Enchantment of the West: Vol. 1: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occultur. L.: T&T Clark, 2004. P. 70. Несмотря на спорность такого определения, на наш взгляд, лучшей рамки для анализа духовных процессов современной культуры пока не было предложено никем из религиоведов.

² Там же. P. 122.

это портной, сшивающий ткань лоскутной религиозности из кусочков оккультизма. В своих трудах Партридж предполагает, что оккультурный бриколаж – один из самых востребованных в современной культуре способов творчества.

Партридж выделяет в оккультуре ряд конституирующих элементов, центральным из них является истернизация. Под истернизацией не стоит понимать моду на восточные учения, распространившуюся после 60-х, также не стоит видеть в ней лишь популярность теософского синкретизма в кругах адептов Нью Эйдж. Истернизация – это процесс, вследствие которого западные бриколеры конструировали свою духовность из идей восточной религиозности. Разумеется, от аутентичных религий Востока здесь мало что осталось. Партридж видит процесс истернизации повсюду. Наркокультура 60–80-х годов в своей основе строилась вокруг интерпретации психоделического опыта в терминах индуизма и буддизма. Заложённая Битлз мода на восточных учителей стала повсеместной среди музыкантов последующих поколений, причем эта мода во многом определяла их творчество. Холистический подход с 80-х годов стал прочно входить в медицинские практики, создав нишу для так называемой альтернативной медицины, которая постепенно стала почти не отличимой от медицины традиционной. Истернизация как глобальный процесс находит свое отражение не только в конкретных движениях, но и в формах массовой культуры. Наиболее показательными здесь являются кинофильмы, в которых восточный мистицизм в различных вариантах выступает общим фоном отображения аморфно-духовных образов. В кино восточные концепты становятся столь влиятельными, что трансформируют традиционные западные нарративы. По мнению Партриджа, это хорошо видно на примере копполовской экранизации романа Стокера «Дракула». Коппола, претендуя на максимально точное приближение к оригинальному тексту, внес в экранизацию ряд существенных корректив, главной из которых стала романтическая линия в отношениях между графом Дракулой и Миной Хакер, которая, в отличие от текста Стокера, оказалась реинкарнацией жены Дракулы. Здесь восточный религиозный элемент (реинкарнация) полностью трансформирует сюжет, взятый из среды западного эзотеризма.

Но не только истернизация задает весь тон оккультурной игры. Согласно Партриджу, «...оккультура обращается на Восток за духовностью и на Запад за демонологией»¹. Нарратив христианской демонологии оказывается самым сильным и глубоко укорененным в сознании как творцов, так и потребителей современной культуры. По сравнению с восточными образами зла христианская демонология является не только очень колоритной и разработанной, она еще и предлагает четкую, не содержащую полутонов картину оппозиции добра и зла. Если добро в оккультуре описывается абстрактно холистически, то зло имеет вполне конкретные черты. Партридж приводит две

¹ Partridge C. The Re-Enchantment of the West: Vol. 2: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occultur. London: T&T Clark, 2005. P. 277–278.

главных формы репрезентации зла: 1) вариации современного сатанизма; 2) уфологическая мифология.

Первая форма вполне очевидна. С угасанием роли христианства и возрастанием интереса к оккультным сюжетам в 60–70-е годы в среде американской творческой богемы возникает интерес к христианской демонологии. Источником этого интереса является западный эзотеризм, а точнее творчество Алистера Кроули. Начало широкой моды на Кроули отмечает обложка альбома Битлз «Клуб одиноких сердец сержанта Пеппера», на которой были собраны все «культурные иконы» эпохи по версии ливерпульской четверки: наравне со Свами Йоганандой и Олдосом Хаксли слева в углу изображен и Кроули.

Именно ряд ключевых идей Кроули (ожидание зона Гора, представление о магии, образ Люцифера) стали той питательной средой, которая породила темный период в рок-музыке эпохи¹, «Церковь Сатаны» ЛаВея и демонологические сюжеты в кинематографе. Последний аспект наиболее показателен, поскольку хорошо иллюстрирует то, что оккультура – это не только сфера отвлеченных учений, но часть повседневности. По Партриджу, период с середины 60-х до середины 70-х ознаменован формированием оккультного образа демонов в кино. В 1968 г. в свет вышел «Ребенок Розмари», фильм, снятый Романом Полански, сюжет которого полностью строился вокруг сатанинского культа и зачатого от демона ребенка. Важно помнить, что консультантом этого фильма, а также актером, игравшим демона, был Антон ЛаВей – основатель «церкви Сатаны». По его собственному признанию, именно огромный успех фильма (изначальный бюджет был перекрыт в девять раз)² и заставил его написать «Сатанинскую библию». Фактически «Ребенок Розмари» запустил в оккультуру трансформированную под современность демонологию инкубата/суккубата и миф об антихристе. Позже, в 70-е, эта тема была развита и продолжена «Экзорцистом», консультантом которого был профессиональный католический экзорцист, и протестантки ориентированным фильмом «Омен», где обыгрывался апокалиптический сюжет о рождении антихриста. Все эти фильмы дали начало образам зла в массовой культуре.

Вторая форма проявления христианской демонологии не столь очевидна, как первая, поскольку уфология ассоциируется преимущественно с псевдонаучными спекуляциями. Для британского ученого все гораздо сложнее. Весь миф уфологии есть не что иное, как изложение христианского нарратива в современном секуляризованном контексте. Все сюжеты современной уфологии, начиная от Э. фон Дэникена с его богами-астронавтами и заканчивая «Небесными вратами», в своем ядре содержат христианскую теологию. Дэникен просто представляет физикалистскую интерпретацию библейского

¹ Этот период связывается прежде всего с творчеством Rolling Stones, Led Zeppelin, Дэвида Боуи, Black Sabbath.

² ЛаВей характеризовал фильм Полански как «...лучшую рекламу сатанизма со времен инквизиции» (см.: Ibid. P. 240).

сюжета Откровения, только на место Бога помещает инопланетян, наделяя их сверхъестественными чертами, а «Небесные врата» выстраивают систему эсхатологии, основанную на манихейском и гностическом понимании мироустройства. В уфологической культуре пришельцы уже давно заняли место Бога, и это неслучайно. Еще в XIX веке в среде теософов возникло учение о вознесенных мастерах, в котором братство махатм стало направлять развитие человечества, именно этот миф и дал начало историям о пришельцах. Но в определенный момент пришельцы в уфологической мифологии стали наделяться негативными чертами и даже восприниматься полностью отрицательно. Первой формой такого восприятия стали сюжеты о похищениях инопланетянами (абдукции), в которых людей забирали на борт космического корабля и проводили с ними страшные опыты, а женщин даже искусственно оплодотворяли и заставляли вынашивать инопланетного ребенка. Как замечает Партридж, «...сакрализованные пришельцы – типичные технологические ангелы... желающие людям только добра... есть также и технологические демоны... стремящиеся захватить планету и поработить человечество ... путем селекции и гибридизации»¹. Библейский сюжет о появлении Нефилимов от сынов Божиих, сошедших к дочерям человеческим, из 6 главы Книги Бытия, а позже мифы о суккубах и инкубах являются прямыми прототипами современной уфологической мифологии абдукции.

Таким образом, Партридж предлагает достаточно цельную теорию интерпретации эзотерических сюжетов в массовой культуре, с акцентом на их исторический генезис. Плюсы такого подхода очевидны. Эта первая теория, отказавшаяся от мифологической интерпретации массовой культуры. В ней нет волюнтаристского вчитывания приглянувшихся концепций в далекий от них материал. Прослеживание исторических корней всегда аккуратно, верифицируемо и общезначимо. Кроме того, она встраивает западный эзотеризм в широкую панораму истории культуры, определяя его место. Но у теории Партриджа есть и существенные недостатки. Не совсем ясно, что дает такая историческая интерпретация для понимания процессов общественной жизни и определения места человека в современном мире. Акцент на генезис нивелируют специфику спроса культурного продукта, понятно, что оккультурные сюжеты существуют, но кто и почему является их потребителем – неясно. В отличие от методологий Фрейда, Юнга и Маркса, здесь отсутствует четкая схема интерпретации конкретных культурных артефактов, Партридж задает направление работы, но не дает для нее инструментария.

Американский подход

Нравне с европейским подходом в среде американских исследователей формируется особый подход к изучению западного эзотеризма, отпечаток на него наложили уникальные условия культуры США и ее исторического пути. Этот подход характерен идеей преодоления границы между инсай-

¹ Ibid. P. 260.

дером и аутсайдером, поскольку жесткая демаркация двух позиций не дает возможности полного постижения исследуемого феномена. Американский подход строится на следующих принципах:

– *антиредукционизм*. Американские исследователи в большинстве своем выступают за признание реальности религиозного опыта представителей западного эзотеризма и постулируют этот опыт как ключевой фактор западного эзотеризма.

– *«этический подход»*. Четкое разделение на этический и эмический уровни описания, пропагандируемое новоевропейским подходом, считается ошибочным в среде американских исследователей. Как можно говорить о понимании западного эзотеризма, не обладая тем уникальным опытом, который составляет ее суть и жизненную основу ее носителей? Лишая себя познания ядра религии, исследователь никогда не может утверждать, что он понял ее или хоть сколько-то глубоко изучил.

– *опора на психологические исследования*. В пике текстуальным и историческим разработкам новоевропейского подхода американские исследователи преимущественно опираются на психологический подход к изучению западного эзотеризма.

Все эти черты нашли свое органичное выражение в трудах Джеффри Крайпла, который является единственным исследователем, кто разработал особый подход к анализу массовой культуры, укорененный в американской исследовательской традиции. В своем исследовании «Мутанты и мистики» Крайпл разбирает феномен популярности супергероев «Людей X» в культуре после 60-х годов. Он видит несколько причин успеха этого сюжета. Во-первых, исторически миф о людях Икс укоренен в традиции западного эзотеризма, создатели комиксов использовали разработки «Общества психических исследований», оформившего традицию изучения паранормального опыта и скрытых возможностей человека. Кроме того, основу сюжета о людях Икс составила теория флюида, разработанная Ф. Месмером и широко распространившаяся в эзотеризме с начала XIX века. Во-вторых, миф о супергероях актуализирует представления о скрытом потенциале человеческого развития, выводящим человека за пределы его физических способностей и личного сознания. Фактически люди Икс – это мифологический образ, позволяющий человеку посмотреть на заложенный в себе потенциал свежим взглядом. «Люди Икс», по Крайплу, воплотили в себе все самое лучшее от известного психологического движения 60-х, направленного на изучение человеческого потенциала. В то же время, поскольку сюжетно истории о супергероях связаны с процессом взросления, в них обыгрывается идея сексуальной энергии, описанная в теории Фрейда. Все эти элементы делают мифологему мутации, центральную для сюжета людей Икс, чрезвычайно сложной и насыщенной скрытыми смыслами. Таким образом, идеи, отвергнутые в большинстве своем официальной наукой, аккумулируются в произведении массовой культуры, которое набирает огромную популярность. Эта популярность, по Крайплу, как раз и обусловлена присутствием этих скрытых и непризнанных идей.

Он, в частности, замечает, что «...мифема мутации, идея мистических мутаций, производящих различные сверхъестественные силы, не является контркультурным изобретением или какой-то поверхностной фантазией, и это, конечно, не началось с Людей Икс Ли и Кирби в 1963 году. Она витала в воздухе в течение 150 лет и процветала среди некоторых выдающихся интеллектуалов западной культуры, философов и ученых»¹.

Аналогичным образом он предлагает смотреть и на все паранормальные сюжеты массовой культуры. По нему их широкая распространенность в современности свидетельствует о том, что человечество подходит к осознанию своего высшего предназначения, к раскрытию в себе тайны, которая была непостижима до этого. Редукционистские методы интерпретации культуры всегда будут игнорировать этот ее аспект, а, следовательно, не способны объяснить культуру во всей полноте. По Крайплу, «...паранормальные явления – это семиотические или герменевтические феномены в том смысле, что они сигнализируют, символизируют или говорят через “разрыв” между сознательным, социализированным эго и бессознательным или сверхсознательным полем»². Это сверхсознательное поле есть не что иное, как особое космическое сознание, которое и является источником всего паранормального опыта, его же нащупывают и создатели массовой культуры, когда обращаются к привлекающим внимание сюжетам. Для Крайпла оккультура (здесь он использует термин Партриджа) есть не что иное, как «...своего рода место встречи духа и материи, место, где Сознание одновременно скрывается или прячется, скрывается в материальных и символических формах и позволяет видеть себя “как в зеркале” таким образом, чтобы его можно было культивировать и формировать в определенные, но всегда относительные формы. Оккультура таким образом и скрывает, и раскрывает»³. Таким образом, массовая культура становится не некоей формой творческой активности, не способом тиражирования коммерческого продукта и не этапом в истории раскрытия западного эзотеризма, а способом самопознания человеком самого себя.

Такое прочтение сюжетов массовой культуры обогащает теорию Партриджа. Крайпл использует гипотезу оккультуры, но подводит под нее смысловую базу. Теперь становится ясно, почему те или иные сюжеты приживаются в общественном сознании, почему западный эзотеризм популярен в массовой культуре после 60-х годов и как формируется оккультурный нарратив. Все это – сильные стороны исследований Крайпла. В то же время в них очевидна мифологизация, которая возвращает нас назад к исследованиям Эранос и редукционистов. Крайпл также предлагает миф о существовании космического Сознания, его он объединяет с историческими исследованиями проявлений западного эзотеризма в культуре. Сколь бы не было любопытно

¹ *Kripal J. Mutants and Mystics: Science Fiction, Superhero Comics, and the Paranormal.* Chicago: University of Chicago Press, 2011. P. 189.

² *Kripal J. Authors of the Impossible: The Paranormal and the Sacred.* Chicago: University of Chicago Press, 2010. P. 25.

³ *Ibid.* P. 29–30.

такое обобщение, оно покоится допущении, с которым может согласиться далеко не каждый. Если же убрать этот миф из теории Крайпла, то вся ее оригинальность и эвристичность может исчезнуть.

Итак, мы провели сопоставительный анализ четырех подходов в исследовании западного эзотеризма в аспекте их применимости к массовой культуре. Очевидно, что каждый из них предлагает свою оптику для работы с материалом и обладает определенным эвристическим потенциалом. Исторические методы выявления генезиса сюжетов из сферы западного эзотеризма помогают понять истоки современной мифологии, принципы ее формирования и трансформации, а аллегорические методы интерпретации (будь то марксистские или психоаналитические) отвечают на вопрос, почему именно такие сюжеты становятся популярны в современном мире. Но каждая из этих методологий по отдельности обладает слишком явными недостатками, а попытка объединить их, как, например, это делает Крайпл, приводит к перевесу мифологии над историей. Возможно, эта дилемма может быть разрешена с помощью обращения к альтернативным исследовательским стратегиям. Так, бирмингемской школой *culture studies* была разработана теория циркуляции культурного продукта¹, утверждающая, что существование артефакта в культуре – динамичный процесс, описываемый рядом неотъемлемых фаз: репрезентация (как объект представлен в поле культуры), идентичность (как объект конституирует социальную идентичность), производство (как объект возникает), потребление (каковы способы потребления объекта) и регуляция (какие институциональные условия определяют его циркуляцию). Согласно их теории, чтобы понять значение любого культурного объекта, мы должны знать все аспекты его циркуляции. Все указанные выше теории описывали фазы репрезентации и производства, изредка касаясь фазы идентичности, игнорируя фазы потребления и регуляции. Возможно, что для более цельного и эвристически значимого исследования проявлений западного эзотеризма в массовой культуре имеет смысл объединить все лучшее, что предлагают рассмотренные подходы с целью построения полной картины циркуляции культурного продукта. Сейчас очевидно, что такой проект – дело будущего.

ЛИТЕРАТУРА

Джеймисон Ф. Марксизм и интерпретация культуры. Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2014.

Жижек С. Киногид извращенца. Кино. Философия. Идеология. Екатеринбург: Гонзо, 2014.

Кэмбелл Дж. Тысячеликий герой. Киев: Рефл-бук, 1997.

¹ Подробнее см. *Du Gay P., Hall S.* The Story of the Sony Walkman. London; Thousand Oaks; New Delhi: Sage, 1997.

Носачев П. Г. «Отреченное знание»: изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века: историко-аналитическое исследование. М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного Университета, 2015.

Du Gay P., Hall S. The Story of the Sony Walkman. London; Thousand Oaks; New Delhi: Sage, 1997.

Izod J. Jung's Analytical Psychology and the Cinema // The Films of Nicolas Roeg: Myth and Mind. London: Palgrave Macmillan, 1992.

Kripal J. Authors of the Impossible: The Paranormal and the Sacred. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

Kripal J. Mutants and Mystics: Science Fiction, Superhero Comics, and the Paranormal. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

Partridge C. The Re-Enchantment of the West: Vol. 1: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occultur. L.: T&T Clark, 2004.

Partridge C. The Re-Enchantment of the West: Vol. 2: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occultur. London: T&T Clark, 2005.

Wasserstrom S. Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos. Princeton: Princeton UP, 1999.

Zizek S. Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture. Cambridge: MIT Press, 1992.

ДУХОВНОЕ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ ЧЕЛОВЕКА В УЧЕНИИ ОШО РАДЖНИША

Ошо, современный индийский учитель, идейный вдохновитель движения, образовавшим впоследствии New Age, называет себя «духовно неправильным мистиком»: как Раджниш сам говорил о себе, он «никогда не был духовным в том смысле, в каком это понимают, не ходил в храмы и церкви»¹, но его воззрения, идеи относительно духовного совершенствования человека и сегодня являются актуальными и привлекательными для огромного числа людей. Соединив «западную психотерапию» и «восточную медитацию», Ошо создает некий синтез – учение, в котором собраны «все цветы» различных религиозно-философских концепций Востока и Запада². В данной статье кратко рассмотрены этапы, основные категории учения Ошо в фокусе духовного совершенствования человека, Зорба-Будда, идеальный, с точки зрения Раджниша, человек, а также практическое воплощение учения неоиндуистского наставника: методы взаимодействия с адептами, феномен неосанньясы и особенности методик медитаций. Главной целью учения и практик Шри Раджниша является духовное совершенствование человека, которое он понимает как возвращение в естественное божественное состояние, изначально ему присущее. Метод Ошо представляет собой, с одной стороны, разоблачение эго человека, раскрытие истинных мотивов его действий (путем «западной психотерапии»), с другой – возвращение в состояние божественности и единства с миром (путем «восточной медитации»). Для Шри Раджниша, как и для всех неоиндуистских учителей, продвижение по духовному пути является движением «внутри себя» и происходит через самопознание, избавление от эгоистических желаний (назовем это этапом «разоблачения» человека). Согласно неоиндуистскому наставнику, эго следует не отбрасывать или отрицать, но наблюдать, рассматривать «его слои». Психоанализ, по словам Раджниша, является «подготовительным этапом», путем «восточной медита-

© Ю. А. Уймина

¹ *Ошо*. Автобиография Духовно Неправильного Мистика / Пер. с англ. К. Семенова. СПб.: Весь, 2008. С. 7.

² Более подробное рассмотрение учения Ошо в данном аспекте см. *Сургия А. С.* Творчество Раджниша в контексте взаимодействия культур востока и Запада: дисс. канд. филос. наук. СПб, 2013. Рассмотрение творчества гуру в других аспектах см.: *Пахомов С. В.* Неотантризм в современной России // *Аюрведа – наука жизни*. 2007. №1 (15). С. 48–55; *Abhay Vaidya*. Who Killed Osho? Uttar Pradesh: Om Books International, 2017; *Carter L. F.* Charisma and Control in Rajneeshpuram: A Community without Shared Values. Cambridge: Cambridge University Press, 1990; *Gordon J. S.* The Golden Guru. Lexington: The Stephen Greene Press, 1987; *Thompson J.; Heelas P.* The Way of the Heart: The Rajneesh Movement. Wellingborough: The Aquarian Press, 1986; *Urban H.* Zorba the Buddha: Sex, Spirituality, and Capitalism in the Global Osho Movement. Oakland: University of California Press, 2016 и др.

ции» человеку необходимо вернуться в божественное состояние безмыслия, неразделенности с бытием, изначально ему присущее (этап «возвращения в естественное»). Достижение этого состояния, в соответствии с воззрениями гуру, возможно путем осознанности и тотальности: наблюдение за своими мыслями, мотивами поведения, искренность, «бдительность» по отношению к самому себе (осознанность) сочетается со стремлением «идти до конца», выйти за пределы собственной личности, жить «по максимуму», на грани возможностей, пребывание в постоянно «текущем», нестабильном состоянии (тотальностью).

Осознанность является первой в «цепочке» категорий, сходных с ней по смыслу и дополняющих друг друга: наблюдение, бдительность, сомнение, «знак вопроса» (понимаемый Ошо как самостоятельный поиск истины). Нахождение в состоянии «пустого бамбука» (безмыслия) помогает прийти к осознанности¹, и наоборот: осознанность способствует обретению безмыслия. Когда человек осознан, он находится в состоянии пребывания в бытии, противоположного стремлению или действию. Для обретения осознанности важно бывать в тишине, уединении², а также в состоянии любви, которую Раджниш называет «преддверьем просветления»³.

Тотальность Ошо – другая основная категория его учения – означает «выход за пределы» своей личности, доведение до крайности. Сходные по значению категории «цепочки»: нестабильность, текучесть, подвижность, которые являются для неоиндуистского учителя синонимом самой жизни. Тотальность Ошо означает смелость, решимость, борьбу, «бунтарский дух», которые, как и сомнение, позволяет человеку познать истину самостоятельно⁴. Категория тотальности включает все-принятие явлений, предметов, действий как божественных, это синоним богатства и полноты. Данная категория предполагает «центрированность», полную вовлеченность в действие: когда человек «забывает» о себе, его «эго отсутствует», и он становится «пустым», «вакантным»⁵. В состоянии безмыслия, к которому ведут осознанность и тотальность, происходит понимание человеком неразрывного единства с быти-

¹ Подробнее об осознанности см. *Ошо. Дзен – легкость бытия. Смерть эго – жизнь в любви* / Пер. с англ. М.: ИПЛ, 2018; *Ошо. Осознанность. Ключ к жизни в равновесии.* / Пер. с англ. И. А. Потаповой. СПб.: Весь, 2016; *Ошо. Просветление – наша истинная природа* / Пер. с англ. Е. Мирошниченко. М.: София, 2012; *Osho. From Unconsciousness to Consciousness* / Ed. Ma Prem Maneesha. Pune: Rebel Publishing House, 1998.

² *Ошо. Автобиография Духовно Неправильного Мистика* / Пер. с англ. К. Семенов. СПб.: Весь, 2008. С. 5.

³ *Ошо. Дзен – легкость бытия. Смерть эго – жизнь в любви* / Пер. с англ. М.: ИПЛ, 2018. С. 37.

⁴ *Ошо. Автобиография Духовно Неправильного Мистика* / Пер. с англ. К. Семенов. СПб.: Весь, 2008. С. 107.

⁵ *Ошо. Виджнянабхайрава Тантра. Книга тайн. Новый комментарий. Т.1.* / Пер. с англ. СПб.: Весь, 2016. С. 210.

ем, Вселенной, растворения своего эго в Высшем «Я», превращение в «ничто», что и является сутью просветления, религиозности, духовности Ошо¹.

Идеал неоиндуистского учителя – «Зорба-Будда», человек «тотально свободный» и «тотально осознанный», «новый человек», «бунтарь», «синтез материи и души»². Бунт «нового человека» состоит в «разрушении его раздвоенности, расщепленности» на духовное и материальное: «Будда Зорба... не предаёт ни землю, мир физический, ни небо, мир духовный. Он заявляет о своем праве обладать всем»³. Согласно Ошо, истинная религиозность невозможна без бунтарства, которое «высвобождает» человека из прошлого и даёт ему возможность жить независимо. Бунтарь – индивидуалист, свободный от общества: он «внеморален», но, в то же время, ответственен. Зорба-Будда осознаёт свою божественность и относится ко всему легко и естественно, свободен от эгоизма, гармоничен и целостен⁴.

Учение Ошо Раджниша находит практическое воплощение в его ашраме. Учитель мудрости взаимодействовал с адептами посредством сатсангов: простой язык, свободная непринужденная речь, разговор «на языке аудитории» – черты, характерные для манеры изложения Ошо. Кроме того, учение Шри Раджниша не имеет четкой структуры, понятийного аппарата: смысл многих понятий меняется в зависимости от контекста, зачастую гуру противоречит сам себе – он предпочитал передавать свое учение в устной форме (книги являются записями его бесед), что также располагает в некоторой степени к свободному словесному варьированию. Комментируя тот или иной текст, Раджниш наполнял его «своим» содержанием, ставя перед собой цель «остановить мышление» адептов⁵. Интересной является манера гуру делать паузы между словами, создавать «мгновения тишины», помогающие привести последователей в состояние безмыслия.

¹ Подробнее о тотальности см. *Ошо. Свобода от прошлого* / Пер. с англ. И. А. Потаповой. СПб.: Весь, 2017; *Ошо. Творчество. Высвобождение внутренних сил* / Пер. с англ. СПб.: Весь, 2017; *Ошо. Храбрость. Радость жить рискуя*. СПб.: Весь, 2006; *Osho. Freedom. The Courage to Be Yourself. Insights for a new way of living*. New York: St. Martin's Griffin Press, 2004; *Osho. From Sex to Superconsciousness*. New Delhi: Orient Paperbacks, 1995.

² *Ошо. Свобода от прошлого* / Пер. с англ. И. А. Потаповой. СПб.: Весь, 2017. С. 68.

³ *Ошо. О мужчинах* / Пер. с англ. М.: София, 2014. С. 247.

⁴ Подробнее о «новом человеке» Ошо см. *Ошо. Свобода от прошлого* / Пер. с англ. И. А. Потаповой. СПб.: Весь, 2017; *Ошо. Нравственное, безнравственное, внеморальное: что правильно, а что нет?* / Пер. с англ. Л. И. Беляковой под ред. А. Б. Сливковой. СПб.: Весь, 2015; *Osho. Freedom. The Courage to Be Yourself. Insights for a new way of living*. New York: St. Martin's Griffin Press, 2004; *Osho. From Unconsciousness to Consciousness* / Ed. Ma Prem Maneesha. Pune: Rebel Publishing House, 1998.

⁵ *Ошо. Автобиография Духовно Неправильного Мистика* / Пер. с англ. К. Семенова. СПб.: Весь, 2008. С. 77.

Поскольку Раджниш именовал себя Бхагаваном, он мог посвящать людей в санньясу (неосанньясу¹), основным принципом которой был не аскетизм, но «тотальное проживание», принятие жизни во все аспектах².

Неоиндуистский наставник впервые посвятил в неосанньясу группу из шести своих самых близких учеников 26 сентября 1970 г. в Куллу-Манали, Индия, а в 1972 г. число его санньясинов возросло до 3934 человек³, среди которых было немало высокообразованных, материально обеспеченных людей из Индии, Европы и США. Джеймс С. Гордон, исследователь творчества Ошо, пишет о том, что около 70% его санньясинов имели за плечами оконченное высшее образование, а около половины из этих 70% – ученую степень⁴ – выражаясь словами Д. И. Фурмана, это был «высококачественный материал»⁵. Также необходимо отметить, что большинство санньясинов были людьми материально обеспеченными. Человек, вставший на путь неосанньясы, соглашался с учением Раджниша о тотальности и осознанности действий, решаясь «жить до краев, до опиума, до максимума»⁶, принимая к действию принцип осознанности и воплощая его в повседневной жизни. В настоящее время движение неосанньясы⁷ все больше вовлекается в процесс виртуализации: согласно данным Академии неосанньясы в г. Пуна, чтобы принять посвящение, человеку не обязательно даже приезжать в ашрам – достаточно просто зарегистрироваться на нужном сайте⁸.

Медитации Ошо, проводимые в его ашраме, являются практическим воплощением учения и нацелены на то, чтобы помочь человеку прийти к состоянию «пустого бамбука»: в каждой из них важно быть осознанным,

¹ Термин употреблен со ссылкой на А. С. Сиргию.

² *Сиргия А. С.* Традиция неосанньясы в современной культуре Санкт-Петербурга // *Studia Culturae* №3 (29), 2016. С. 169.

³ *Сиргия А. С.* Неосанньяса XXI века и интернет // Мистико-эзотерические движения в теории и практике: Мистицизм и эзотеризм в мире технологий. Сб. материалов Восьмой международной научной конференции (24–26 марта 2016 г., Санкт-Петербург) / Отв. ред. С. В. Пахомов. – Санкт-Петербург: Издательство РХГА, 2017. С. 28.

⁴ *Gordon J. S.* *The Golden Guru* / Lexington: The Stephen Greene Press, 1987. P. 480.

⁵ *Фурман Д. Е.* Дела и учения гуру Раджнеша // *Вопросы философии*. 1986. №8. С. 118.

⁶ *Ошо.* Медитация – искусство экстаза. Последний мудрец / Пер. с англ. М.: Три Л, 1993. С. 90.

⁷ Подробнее о санньясне (неосанньясе) Ошо см. *Сиргия А. С.* Неосанньяса XXI века и интернет // Мистико-эзотерические движения в теории и практике: Мистицизм и эзотеризм в мире технологий. Сб. материалов Восьмой международной научной конференции (24–26 марта 2016 г., Санкт-Петербург) / Отв. ред. С. В. Пахомов. Санкт-Петербург: РХГА, 2017. С. 27–36; *Сиргия А. С.* Традиция неосанньясы в современной культуре Санкт-Петербурга // *Studia Culturae*. №3 (29). 2016. С. 167–174; *Urban H. Zorba The Buddha: Capitalism, Charisma and the Cult of Bhagawan Shree Rajneesh* // *Religion*, 1996. № 26 (2). P 161–182.

⁸ *Сиргия А. С.* Неосанньяса XXI века и интернет // Мистико-эзотерические движения в теории и практике: Мистицизм и эзотеризм в мире технологий. Сб. материалов Восьмой международной научной конференции (24–26 марта 2016 г., Санкт-Петербург) / Отв. ред. С. В. Пахомов. Санкт-Петербург: РХГА, 2017. С. 35.

«наблюдателем», «свидетелем» и, в то же время, тотальным, центрированным, находиться «здесь и сейчас» – «теоретические» моменты учения неоиндуистского наставника воплощаются на практике. Методы медитаций Раджниша можно назвать «ускоренными», нацеленными на «внезапное просветление»¹. Характерной чертой медитаций Раджниша, как и самого учения гуру, является синкретизм и эклектизм: древние техники, перенятые им из практик различных философско-религиозных течений, «усовершенствованы», переработаны и дополнены собственными нововведениями. Каждая медитация состоит из нескольких стадий, четко выверенных по времени, и может включать в себя различные техники². Другой характерной чертой является упрощенность, универсализированность по сравнению с оригинальными древними методиками, безотносительность к религии – Раджниш приспособливает медитации ашрама для европейской целевой аудитории, отбрасывая все «ненужное» и «наносное» и оставляя только «суть».

Согласно Ошо, духовное совершенствование человека – это процесс возвращения в изначально присущее ему божественное состояние. Совершенный человек естественен: он гармоничен, целостен, равно относится как к духовному, так и к материальному, пребывает в бытии, «плывет по течению», мягок и гибок, умеет радоваться жизни, в то же время, не боится ни одиночества, ни крайностей, может быть бунтарем – он «тотально свободен» и «тотально осознан» – такими естественными людьми Ошо хотел видеть своих санньясинов, многочисленных последователей со всего мира.

ЛИТЕРАТУРА

- Ошо*. Медитация – искусство экстаза. Последний мудрец / Пер. с англ. М.: Три Л, 1993.
- Ошо*. Храбрость. Радость жить рискуя. СПб.: Весь, 2006.
- Ошо*. Автобиография Духовно Неправильного Мистика / Пер. с англ. К. Семенов. СПб.: Весь, 2008.
- Ошо*. Оранжевая книга. Введение в медитации / Пер. с англ. А. Э. Тюменевой. СПб.: Весь, 2012.
- Ошо*. Просветление – наша истинная природа / Пер. с англ. Е. Мирошниченко. М.: София, 2012.
- Ошо*. О мужчинах / Пер. с англ. М.: София, 2014.
- Ошо*. Нравственное, безнравственное, вненравственное: что правильно, а что нет? / Пер. с англ. Л. И. Беляковой под ред. А. Б. Сливковой. СПб.: Весь, 2015.
- Ошо*. Виджнянабхайрава Тантра. Книга тайн. Новый комментарий. Т. 1. / Пер. с англ. СПб.: Весь, 2016.
- Ошо*. Осознанность. Ключ к жизни в равновесии. / Пер. с англ. И. А. Потаповой. СПб.: Весь, 2016.

¹ *Сиргия А. С.* Творчество Раджниша в контексте взаимодействия культур востока и Запада: дисс. канд. филос. наук. СПб, 2013. С. 50

² Подробнее о медитациях см. *Ошо*. Творчество. Высвобождение внутренних сил / Пер. с англ. СПб.: Весь, 2017; *Ошо*. Виджнянабхайрава Тантра. Книга тайн. Новый комментарий. Т. 1. / Пер. с англ. СПб.: Весь, 2016; *Ошо*. Оранжевая книга. Введение в медитации / Пер. с англ. А. Э. Тюменевой. СПб.: Весь, 2012 и др.

- Osho*. Свобода от прошлого / пер. с англ. И. А. Потаповой. СПб.: Весь, 2017.
- Osho*. Творчество. Высвобождение внутренних сил / Пер. с англ. СПб.: Весь, 2017.
- Osho*. Медитация – состояние пробужденности. Экспериментальные духовные практики / Пер. с англ. А. В. Степанова. СПб.: Весь, 2017.
- Osho*. Дзен – легкость бытия. Смерть эго – жизнь в любви / Пер. с англ. М.: ИПЛ, 2018.
- Пахомов С. В.* Неотантризм в современной России // Аюрведа – наука жизни. 2007. №1 (15). С. 48–55.
- Пахомов С. В.* Неоиндуизм. // Энциклопедия религий / Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2008. С. 862–864.
- Сиргия А. С.* Творчество Раджниша в контексте взаимодействия культур востока и Запада: дисс. канд. филос. наук. СПб, 2013.
- Сиргия А. С.* Традиция неосаньясы в современной культуре Санкт-Петербурга // *Studia Culturae*. №3 (29). 2016. С. 167–174.
- Сиргия А. С.* Неосаньяса XXI века и интернет // Мистико-эзотерические движения в теории и практике: Мистицизм и эзотеризм в мире технологий. Сб. материалов Восьмой международной научной конференции (24–26 марта 2016 г., Санкт-Петербург) / Отв. ред. С. В. Пахомов. Санкт-Петербург: РХГА, 2017. С. 27–36.
- Фурман Д. Е.* Дела и учения гуру Раджнеша // Вопросы философии. 1986. №8. С. 110–118.
- Abhay Vaidya*. Who Killed Osho? Uttar Pradesh: Om Books International, 2017.
- Carter L. F.* Charisma and Control in Rajneeshpuram: A Community without Shared Values. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Gordon J. S.* The Golden Guru. Lexington: The Stephen Greene Press, 1987.
- Osho*. From Sex to Superconsciousness. New Delhi: Orient Paperbacks, 1995.
- Osho*. From Unconsciousness to Consciousness / Ed. Ma Prem Maneesha. Pune: Rebel Publishing House, 1998.
- Osho*. Freedom. The Courage to Be Yourself. Insights for a new way of living. New York: St. Martin's Griffin Press, 2004.
- Thompson J.; Heelas P.* The Way of the Heart: The Rajneesh Movement. Wellingborough: The Aquarian Press, 1986.
- Urban H.* Zorba The Buddha: Capitalism, Charisma and the Cult of Bhagawan Shree Rajneesh // *Religion*, 1996. № 26 (2). P 161–182.
- Urban H.* Zorba the Buddha: Sex, Spirituality, and Capitalism in the Global Osho Movement. Oakland: University of California Press, 2016.

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ИСТОРИИ И ФОРМ БЫТОВАНИЯ ИСЛАМСКОГО МИСТИЦИЗМА В ИНГУШСКОМ СУФИЗМЕ

В настоящее время Республика Ингушетия относится к числу «исламских» регионов России, где коренное население, составляющее титульный этнос, практикует суфийский ислам суннитского направления шафиитского толка (мазхаба). Численность населения республики на 2018 г. составляет порядка 488 тыс. человек.

Суфизм за 1000 лет распространения и функционирования на Кавказе стал своего рода народной религией¹, а принятие ислама ингушским народом явилось глобальной сменой парадигмы в их мировоззрении и культуре.

Долгое время суфийский ислам сосуществовал с разной степенью взаимодействия с местными верованиями и традициями, потому первое время в Ингушетии он оставался «чужим». Процесс сближения с местным духовным субстратом, «освящения» исламом местных традиций и норм и превращения ислама в «свою» религию начинается с формированием местного (взамен пришлого, арабского) сословия религиозных авторитетов, со сложением местных духовных центров². Такое сращивание нормативного ислама с местной духовной культурой привело к сложению здесь региональной формы бытования ислама, в котором конкретно суфизм способствовал углублению влияния религии. Накладываясь, таким образом, на традиционную стратификацию местного общества, суфизм слился с его социальной организацией³.

Термин *суфизм* или *тасаввуф* происходит от глагола «очиститься» (*сафа*). Один из мусульманских авторов, М. Ю. Хаттар, приводит такую версию происхождения этого термина: «Эта группа людей была названа суфиями, и среди людей существует разногласие относительно причины их наименования, это причина остается неизвестной для большинства факихов. На самом же деле суть в том, что еще до ислама в племени мудар, в семье бану Суфия жила женщина, у которой дети умирали в младенчестве, и никто из них не мог выжить. Тогда она дала обет, если ее ребенок выживет, то она повяжет его голову шерстяной повязкой и сделает его слугой Каабы. Позже эти люди всей семьей приняли Ислам, стали очень набожными, совершали очень много богослужений... и стали называться суфиями»⁴.

© Т. С. Чабиева

¹ Ханбабаев К. М. Ритуальная практика накшбандийского тариката // Государство и религия в Дагестане. Информационно-аналитический бюллетень. Махачкала: Издательство Комитета Правительства РД по делам религий, 2003. № 1 (4). С. 465.

² Прозоров С. М. Ислам как идеологическая система. М.: Наука, 2016. С. 377.

³ Милославский Г. В. Мусульманский север и Россия: предпосылки межкультурного взаимодействия // Ислам в СНГ. М.: Институт Востоковедения РАН, 1998. С. 32–33.

⁴ Юсуф Хаттар М. Энциклопедия суфизма. М.: Ансар, 2005. С. 13.

Термин суфизм связывают также с понятием тасаввуф, который этимологически восходит к слову «суф», что с перевода «шерсть»; следовательно, суфий значит «облеченный в шерстяную одежду»¹.

Бытует также мнение, что суфизм происходит от слова «сафф» (ряд) – поскольку суфии были первыми в рядах, кто служил Аллаху, а также, что данный термин происходит от слова *сыфат* (качество) – суфии обладали всеми положительными качествами².

С другой стороны, слово «суфизм» – латинизированная производная от арабского корня с-в-ф, где сами суфии возводили его к сафа - «чистота»; либо же к словосочетанию ахль ас-суффа – «люди скамьи», обозначавшему благочестивых, но малоимущих сподвижников Пророка, живших в его мечети³.

Последователи ваххабизма считают, что термин «суфизм» не был известен в период раннего ислама и появился значительно позднее.

Содержание суфизма – это путь к вечному благу, путь, преследующий следующие цели:

1. Очищение души.
2. Стремление к довольству Аллаха.
3. Приверженность к бедности и нужде.
4. Воспитание любви и милосердия в сердце верующего.
5. Украшение человеческой личности всеми прекрасными качествами.

Суфизм, как считается его последователями, помогает украсить человеческую душу такими прекрасными чертами, как покаяние, богобоязненность, честность, набожность, упование, любовь. Он уделяет большое внимание очищению сердца, а также богослужениям, способствующим этому процессу. Он показывает истинный теоретический и практический путь, который ведет мусульманина к совершенству его веры и нрава. Причина успеха суфизма кроется в строгом следовании примеру пророка Мухаммада.

По словам А. К. Аликберова, география влияния суфизма на Кавказе имеет лоскутный характер. Так, «в шиитском Азербайджане практический суфизм, представленный лишь в религиозной жизни отдельных этнических меньшинств, не играет какой-либо заметной роли. Другое дело – Дагестан, чрезвычайная этническая разнородность которого выдвигает в качестве актуальной потребности местных обществ исламскую идею, либо в форме «народного» ислама, т. е. суфизма, либо в различных фундаменталистских формах, проповедниками которых являются арабские миссионеры, а также некоторые выпускники крупных зарубежных мусульманских учебных заведений. Исламская идея сильна также в Чечне, Ингушетии и Карачаево-

¹ Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII–XV веках. Л. : Из-во Ленинградского университета, 1966. С. 311

² Там же. С. 24.

³ Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / А. Д. Кныш; пер. с англ. М. Г. Романов. СПб.: ДИЛЯ, 2004. С.10.

Черкессии, но в остальных республиках Северного Кавказа – уже в гораздо в меньшей степени»¹.

Одной из важных составляющих суфизма являются *мазхабы*. Появление мазхабов в исламе, заключалось в том, что у ученых были разногласия по поводу правил *иджтихада*² и трактовки текстов, несмотря на то, что каждая из сторон была знакома с доводами своих оппонентов. «После сподвижников ислам начал распространяться среди неарабских народов, поэтому знание чистого литературного языка стало редкостью, к тому же появилось много еретических течений, которые сеяли среди мусульман различные сомнения. Небольшие разногласия в правилах этой науки тоже привели к разногласиям между мазхабами по различным мелким вопросам фикха»³.

В суннитском исламе существуют 4 канонизированных толка, или, по-арабски, *мазхаба* (араб. – путь следования): маликитский, ханифитский, шафиитский и ханбалитский.

Маликитский мазхаб наибольшее распространение получил в Тунисе, Алжире, Марокко;

ханифитский – в Индии, Средней Азии, Индонезии,

ханбалитский – их число незначительное, юридическая школа ханбалитов официально принята в Саудовской Аравии,

шафиитский – Египет, Бахрейн, Сирия.

На Кавказе адыгейцы, ногайцы, карачаевцы, балкарцы, часть осетин исповедуют ислам суннитского направления ханафитского мазхаба, азербайджанцы и жители лезгинского селения Мискинджа – шиизм джафаритского мазхаба; аварцы, даргинцы, лакцы, чеченцы и ингуши – мусульмане-сунниты шафиитского мазхаба. Бытует мнение, что «вайнахи переняли шафиитский мазхаб суннитского толка от аварцев и кумыков»⁴. В народе сохранилось предание, связанное с одним из самых известных суфийских шейхов Кунта-Хаджи Кишиева, которого однажды спросили, «ведь нельзя быть святым, не зная четырех мазхабов, верно ли это?», на что шейх ответил, что «пророк познакомил всех с шариатом и определил тарикат, которые в совокупности – корни мазхабов»⁵. Кунта-Хаджи признавал, что муллы шариата обязаны знать мазхабы, а устазы тариката через знание шариата идут по пути, ведущему к богу. Первые познают бога после изучения мазхабов, а вторые – глазами сердца и любовью к пророку Мухаммаду⁶.

¹ Аликберов А. К. Современный суфизм на Кавказе. <http://islamica.ru/sufism>

² Иджтихад – деятельность богослова в изучении и решении вопросов богословско-правового комплекса.

³ Юсуф Хаттар Мухаммад. Указ. соч. С. 376.

⁴ Бобровников В. О. Мусульмане Северного Кавказа. М.: Восточная литература, 2002. С. 133.

⁵ ПМА. Результаты интервьюирования последователей братства Кунта-Хаджи в сел. Нестеровская РИ. Март 2010.

⁶ Акаев В. Х. Шейх Кунта-Хаджи. Грозный: НИИ гуманитарных наук ЧР, 1994. С. 54.

Шафиитский мазхаб, названный так по имени основателя – Абу-Абдуллаха Мухаммада ибн Идриса аш-Шафийи, занимает промежуточное место между маликитами и ханифитами. В своих учениях аш-Шафийи пытался объединить системы маликитов и ханифитов. Споры между мазхабами всегда присутствовали в исламе, однако все они в исламском мире признаются одинаково правоверными.

Помимо вышеперечисленных характеристик бытования ислама на территории Ингушетии, суфизм, оставив свой собственный отпечаток на специфике вероучения в регионе, приобрел «и вовсе парадоксальные формы»¹, выраженные наличием различных движений, существующих под эгидой суфизма – тарикатов. Е. Бертельс замечает, что термин «тарикат» появился уже в IX веке и первоначально обозначал различные морально-психологические методы, при помощи которых человек, ищущий самосовершенствования, может быть направлен к этой цели кратчайшим путем². В русской литературе последователей учения тарикат принято называть дервишами, что равнозначно понятию мюрид у северокавказских мусульман. Слово «мюрид» среди горцев распространяется в годы Кавказской войны, и соответственно борьбу северокавказских народов против царизма стали именовать *мюридистским движением*³.

Сущность учения тарикат заключается в том, что мюрид, будучи последователем учения, дает своему наставнику обещание – *тоба*, что он будет вести праведную жизнь, которая заключается в следующем:

– Мюрид не должен курить, пить спиртное, не должен злословить, обязан помогать своему ближнему трудом, советом, средствами;

– Мюрид должен свято соблюдать все веления шариата, относиться по-братски к члену общины;

– Мюрид выполняет дополнительные молитвы сверх того, что обязательно для всякого мусульманина;

– Мюрид относиться по-человечески к женщине, с любовью к детям;

– Мюрид не может брать калым за своих родственников больше 25 рублей серебром;

– Для совершения дополнительных молитв каждый мюрид пользуется четками, причем у некоторых толков сект число зерен четок 999 штук, у других 99 штук⁴.

Х. Ошаев отмечает только одну определенную составляющую положений обязательств членов братств, в основе своей обязательства идентичны во всех вирдовых братствах, разнятся только в исполнении дополнительных молитв и зикра.

¹ Дудова С. Ислам в Карачаево-Черкесии: от истории к перспективам. Пятигорск: ПГЛУ, 2006. С. 18.

² Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. М.: Наука, 1965. С. 37.

³ Авксентьев А. В. Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь: Ставропольское книжное издательство, 1984. С. 120.

⁴ Ошаев Х. Мюридизм в Чечне // Революция и горец. Грозный, 1930. № 3 (5). С. 42.

Кадирийский и накшбандийский тарикаты в Ингушетии получили широкое распространение в виде суфийских религиозных братств, называемых в Ингушетии *вирдами* во главе с лидерами, продолжавшими проповедовать идеи накшбандийа и кадирийа в новых социально-политических условиях. Этому способствовали окончательное утверждение царизма в крае, преследование в царское и советское время суфийских групп. Такая ситуация вынуждала их функционировать в условиях подполья, сохраняя при этом свое влияние на религиозно-культурную жизнь народа.

Суфийские ордена среди ингушей стремятся сегодня поддерживать в сознании верующих представления об основах ислама, о Боге, овлиях – спасителях, чтобы последователи орденов соблюдали наставления шейхов, тарикатские принципы, вирдовые предписания и ритуальные обряды. Основатели вирдов – шейхи признаются ингушами своими устазами – учителями. Отдельные авторы считают, что термина «тарикатизм» не существует вовсе, полагая, что под ним имеется в виду исключительно понятие «суфизм», история которого насчитывает столько же, сколько и история самого ислама – 1400 лет.

Культ святых, как основа суфизма ингушей

Ислам, как монотеистическая религия, не допускает почитания кого-либо наряду с единым богом – Аллахом, однако со временем почитание святых в исламе получает большое распространение. В северокавказском исламе суфии не ограничились тем, что стали обращаться с мольбой к кому-нибудь, помимо Аллаха, они еще и возвысили их до такой степени, что им стали приписывать и обладание некими божественными качествами, утверждая, что они распоряжаются происходящим во вселенной, обладают знанием о сокровенном и отвечают на просьбы тех, кто обращается к ним за помощью и спасением. Могилу святого посещают как святое место поклонения, тем самым, получив заступничество святого перед богом – так одновременно с культом святых развивается культ могил. Святых ингуши именуют *овлиями*, а *шейхом* называют высокоавторитетное лицо. Главным фактором, побуждающим верить в особую духовную силу суфийских учителей, была их способность творить чудеса¹. К ним следует отнести способность читать мысли, телепатическим образом исчезать из поля зрения и появляться в других местах, излечивать больных, говорить с душами, предвидеть будущее. Чудеса святых теологи характеризуют термином «*карамат*»-харизматические деяния.

Концепция овлия основана на идее знания и благодати – *барака*, которое переходит от учителя – шейха к ученику – мюриду. Суфийские персоналии – шейхи и устазы – в Ингушетии, их образы жизни, учения, прочно сохраняются в духовной культуре народа. Имена их, духовно-нравственные высказывания часто воспроизводятся в религиозном дискурсе, в песнопениях – *назмах* и ритуалах – *зикрах*. Учения шейхов и устазов занимают важное ме-

¹ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. М.: Энигма, 1999. С. 165.

сто в мировоззрении не только в среде ингушей, но и всего северокавказского общества.

Шейх, установив и провозгласив известную группу обрядов, создает «путь» – способ физиологического возбуждения, который способствует развитию мистических неврозов под различными видами¹, так называемое состояние транса, в которое впадает его мюрид, дойдя до мистического исповедания, до познания «единства психического мира, куда изливаются божественные струи»². Возглавляющий суфийское братство имеет статус «Шейха-эт-Тарика».

Сам культ святых неразрывно связан с явлением паломничества к местам, связанным с их жизнью и духовной деятельностью. Вера в действенность подобных паломничеств среди ингушей непоколебима.

По мнению ряда исследователей, почитание святых в исламе «стало оболочкой, под которой внутри ислама могли сохраняться уцелевшие остатки побежденных религий»³. Однако, не всегда мусульманская форма почитания святых была необходима для того, чтобы сохранить в исламе старые религиозные взгляды. К примеру, родник, появившийся на месте, где ударил своим посохом святой шейх Кунта-Хаджи в Ингушетии в селении Гамурзиево – явление, не связанное с доисламскими воззрениями, является для ингушей и чеченцев священным местом периода активной исламизации, и вода источника считается целебной. Его используют при одном из свадебных обрядов, когда девушка набирает в кувшин воду.

Наряду со святыми в исламе почитаются и реликвии, связанные с их именами. Так в музее при мечети Батал-Хаджи Белхороева в селении Сурхаци с особым трепетом относятся к сохранившемуся от Кунта-Хаджи Корану, некоторым предметам одежды обоих шейхов – рубашам и сапогам – *пезигаши*.

С уверенностью можно сказать, что культ святых стал неотъемлемой частью народного ислама на Северо-Восточном Кавказе. А наиболее благоприятным для развития исламской мысли, суфийской культуры у ингушей и чеченцев был период конца XIX – начала XX вв.

Кадирийский тарикат в Ингушетии. Суфийское братство Кунта-Хаджи Кишиева

Пожалуй, самым крупным и многочисленным по числу приверженцев суфийским вирдовым братством в Ингушетии, как впрочем, и на всем Северо-Восточном Кавказе, является братство Кунта-Хаджи Кишиева, принадлежащее к кадирийскому тарикату.

История данного тариката уходит своими корнями в XI–XII вв. и связано оно с именем Абд ал-Кадира ал-Джилани (Гилани), родившегося в про-

¹ *Ле Шателье А.* Ислам в XIX веке. М.: ЛКИ, 2007. С. 9.

² Там же.

³ *Гольдциэр И.* Культ святых в исламе. М.: Государственное антирелигиозное издательство, 1938. С. 65.

винции Гилян в Иране. Джилани «не оставил после себя многочисленных сочинений, но признается самым популярным суфийским учителем мусульманского мира»¹. Кадирийские братства были активны и в Турции в XIX в., где проходил маршрут основателя братства Кунта-Хаджи во время его хаджа в Мекку. Первое знакомство ингушей и чеченцев с учением кадирийа состоялось в конце Кавказской войны в 50-х гг. XIX в.². Именно в этот период сложились основные формы современной религиозной практики в Ингушетии и при самом непосредственном влиянии шейха Кунта-Хаджи Кишиева, известного в народе как *Киши-Хъаж*.

Еще до возвращения Кунта-Хаджи на Кавказ учение его охватило всю Чечню, и культ его уже имел сильное влияние на некоторую часть народа. Свои проповеди Кунта-Хаджи начинает еще во время имамата Шамиля, который впоследствии препятствует в этом, но повлиять на ход активного распространения идей шейха не может. Здесь, по-видимому, сыграло свою роль стремление имама быть единственным теоретиком и источником проповеднической деятельности среди кавказцев³.

Учение кадирийа отличалось от взглядов Шамиля, который придерживался накшбандийского тариката, ожившего на волне начинающегося подъема социально- и национально-освободительного движения, в противовес зикризму, возникшему в обстановке спада освободительного движения, глубочайшего кризиса, вызванного наметившимся поражением шамилевского имамата.

Ингуши-кадирийцы своего устаза зовут *Киши-Хъаж*, *Дуннен Устаз*, так как имя учителя произносить нежелательно. Однако есть и такие, кто различает Киши-Хъаж и Кунта-Хаджи, считая, что это разные лица, тогда как на самом деле Киши – это имя отца Кунты. Соответственно, Киши-Хъаж означает Хаджи, являющийся сыном Киши. Кунта-хаджийцы при произношении имени своего наставника привстают, также как и при упоминании имени пророка Мухаммада, тем самым проявляя им дань уважения.

Между своими мюридами Кунта-Хаджи ввел обращение «*воша*» – брат, подчеркивая тем самым равное положение всех членов братства. В проповедях шейха акцентировалось внимание на том, что все люди братья, и соответственно взаимовыручка и взаимопомощь приветствовались; Кунта-Хаджи не признавал авторитетов в своей секте, чтобы в последующем, в общинах его братства не было почитаемых руководителей, готовых перерасти в духовных князьков.

Мюридам данного братства было присуща строгая дисциплина, которая сохранилась в виде военной структуры с периода Кавказской войны пер-

¹ *Роцин М. Ю.* Джилани, Абд аль-Кадир // Большая российская энциклопедия (БРЭ). М.: БРЭ, 2007. Т. 8. С. 659.

² *Мустафинов М. М.* Современные течения зикризма и их ритуальные обряды. Грозный: Чечено-Ингушский НИИ истории, языка и литературы, 1976. Т. 2. Вып. 1. С. 12.

³ *Авксентьев А. В.* Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь: Ставропольское книжное издательство, 1984. С. 130.

вой половины XIX века, а также обособленность вирда, позволившая сохранить первоначальный облик братства.

Проживали зикристы по 10–12 семей почти в каждом селении на плоскости¹. В каждом таком населенном пункте кунта-хаджийцы подразделялись на десятки, сотни и тысячи, все зависело от численности населения в данном районе. Каждое такое подразделение имело главу – старшего, в обязанности которого входили организационные вопросы. Духовная и светская власти были сосредоточены в руках одного лица.

Учение Кунта-Хаджи носит название *зикр*, то есть «воспоминание, поминание», отсюда и название движения – *зикризм*. По своему существу зикризм был лишен каких-либо признаков воинственности. Будучи членами религиозной организации, зикристы проповедовали свои взгляды в общественно-производственной деятельности, проявляли уважение к правительству, считая, что царская власть необходима, чтобы вершить суд, наказывать виновных и оправдывать безвинных. Однако на начальном этапе своего существования зикристы нетерпимо относились к тем ингушам, которые не принадлежали к их братству. И это чувство было взаимным: остальная часть ингушей относилась настороженно к зикристам, хотя влияние последних все же было заметно. Как отмечает И. Пантюхов: «правоверные ингуши относятся к дзикристам со снисходительной улыбкою, более образованные даже с некоторой насмешкою, но вместе с тем у тех и других заметно и особое уважение к святости жизни дзикристов, так что нравственное влияние дзикристов на других ингушей несомненно. В настоящее время дзикристы смиренные и тихие люди, но фанатизм слеп, и вполне возможно, что, при возникновении какого-нибудь религиозно-политического брожения, дзикристы станут во главе его и увлекут и других»².

Отношение к кадирийскому тарикату начало меняться после 1991 г., когда появилась книга Вахида Акаева, посвященная общественно-политической стороне движения Кунта-Хаджи. Акцент в работе делается на этическом и философском наследии Кунта-Хаджи, которое в определенный период сыграло огромную роль для чеченцев и ингушей.

Особое значение для вирда Кунта-Хаджи имеет его обрядность, в данном случае «*зикр*», как исламская духовная практика, заключающаяся в многократном произнесении молитвенной формулы, содержащей имя Аллаха. Очень трудно спутать «*круговой громкий*» зикр кунтахаджийцев с зикром других братств. В ритуальной практике кадирийа ему придают большое значение. Многократно произносятся определенные сакральные формулы, суфий тихо поминает бога сердцем, а коллективный зикр произносит громко.

Обряд громкого поминания бога заключается в следующем: молящиеся становятся в круг, не беря друг друга за руки подобно дервишам, а двигаются против часовой стрелки, сначала тихим равномерным шагом, затем движения

¹ Пантюхов И. И. Ингуши // Сказания об ингушах. Майкоп: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1991. С. 59.

² Там же. С. 59.

молящихся ускоряются и переходят в бег. Наиболее темпераментные из числа зикристов впадают в так называемое состояние экстаза. Считается, что достигший такого состояния, отмечен божьей печатью и приближается к Богу, и временно избавляется от душевного дискомфорта и страданий. Мюриды при зикре и во время чтения тарикатского вирда должны быть при омовении, это является желательным, то есть *адабом*, однако можно и без омовения, но вознаграждение за это уменьшается¹. При зикре используются некоторые способы введения себя в измененное состояние сознания: определенный ритм дыхания и форсированный выдох, резкие и ритмичные движения головой, удары ногой о землю и т.п. при мысленной или вслух произнесенной молитве. Молитвы произносятся следующие: «*яаллах*- о Боже! и *яхакк*- о праведный Бог!».

Существуют и коллективные молитвы: так кунта-хаджийцы, висхаджинцы и другие зикристы собираются на похоронах, примирении кровников. В прошлом зикр устраивали и на свадьбах. В свое время муллы запрещали кунта-хаджийцам совершать зикр в мечетях, воспринимая такое громкое моление как излишество, главным считалось следовать пяти столпам ислама.

Для проведения зикра в каждом вирде существует специальная группа мюридов, которые приглашаются в случае необходимости. Остальные же члены вирда присутствуют во время ритуала в качестве зрителей. Завершается зикр молитвой – обращением к Аллаху, в котором все просят Всевышнего даровать шейху Кунта-Хаджи права спасения и заступничества в день Страшного суда. Зикр и коллективная молитва в честь святого совершается и в период паломничества к святым местам, где одновременно совершаются жертвоприношения.

Кадирийя присущ демократический характер. К примеру, проведение общественного моления (громкого зикра) наряду с индивидуальным (тихим); в зикр допускаются женщины и иноверцы, этим кадирийя подчеркивают, что зикр на самом деле символизирует родство людей; у зикристов не прослеживаются формы самоистязания, подобно дервишам. Также, данный тарикат не зависит и не подстраивается под тейповую структуру ингушского общества.

Стоит отметить, что зикр на Кавказе встречается только у ингушей и чеченцев, хотя последователи кадирийского тариката проживают и в Северо-Западном Дагестане, преимущественно среди андийцев (женский зикр), перенявших его у чеченцев.

Помимо зикра важное значение имеют молитвы. Зикристы выделяют определенное количество молитв (дополнительно) для своего наставника: каждый совершающий намаз отсчитывает на *соавхаш* (четках) по двести молитв, которые распределяются следующим образом. Первая сотня – посвящается Пророку, устазу (Кунта-Хаджи), и всем шейхам и *овлиям* (святым). Вторая сотня – достается только Пророку, устазу, отцу и матери совершившего

¹ Светлый путь. Назрань: Пилигрим, 2005 (май). № 5 (9). С. 4.

намаз. Этот процесс называют воздаянием почести своему духовному покровителю.

О Кунта-Хаджи сложено много *назмов* – многоголосных религиозных песен, часто исполняемых его сторонниками во время зикров и мовлидов, либо отдельно от обрядовых практик. По традиции исполнение назма является предтечей коллективной вирдовой практики зикра. Исполняются назмы не только пожилыми, но и молодыми людьми. Говоря о назмах, М. Матиев отмечает, что этот удачный симбиоз исламских и ингушских (фольклорных) традиций сегодня составляют самый популярный жанр ингушского фольклора¹. Так, в честь первого приезда святого в Ингушетию и принятия ингушами ислама в 1847 г. его мюридами написан назм, названный «*наьсархой*» (назрановцы), сохранившийся и в наши дни. Более семидесяти лет этот назм исполнял Юнус-Хаджи из Шали.

Обряд посвящения в зикристские мюриды был довольно простым. Для этого было достаточным явиться к векилю и изъявить свое желание. Векиль брал за руку мюрида и спрашивал, обязуется ли он во имя бога и его пророка ежедневно стократно делать зикр, и после того, как новоиспеченный давал клятву и затем сто раз произносил: «*Ля илляха иллал-ляхь*», посвящение на этом считалось законченным. В итоге любой желающий мог вступить в ряды кунта-хаджинцев. Другой вопрос, имеет ли место насильственное принятие вирда и вступление в ряды данного братства, к примеру, «... право мужа заставлять жену насильно ехать к шейху и брать вирд (задание от суфийского учителя). Такого права никто не имеет. Достаточно ненавязчиво убедить человека в великой пользе, которую можно получить от этого»².

Суть учения Кунта-Хаджи опирается на следующие основные принципы:

- мюрид со своим шейхом должен иметь непрерывную связь; сердце мюрида должно быть свободно от зависти.
- в своем присутствии мюрид не допускает осуждения людей, поскольку это страшный грех;
- мюрид обязан относиться к людям уважительно;
- мюрид не должен допускать злословия по отношению к братьям мусульманам³.

Следует отметить, что это не весь, но основной перечень принципов вирда Кунта-Хаджи, и что перечисленные положения учения зикризма идентичны основным идеям многих суфийских течений в исламе. В качестве теоретической основы все религиозные братства, в том числе и зикристы, признают Коран и шариат. Относительно мазхабов шейхом было высказано мнение, что никто не может утверждать, что он святой наставник, если он не

¹ Матиев М. А. Духовная поэзия ингушей и ее связь с героическим эпосом // Ислам в России и за ее пределами. Магас – СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 417.

² Светлый путь. С. 4.

³ Нравственно-религиозное учение суфия Кунта-Хаджи Кишиева // Сердало. № 5 (9694) 19 января 2006 года. Назрань: Изд-во Сердало. С. 2.

знает четырех мазхабов. В. Х. Акаев пишет, что Кунта-Хаджи признает, что «муллы шариата» обязаны знать мазхабы, а «указы тариката» через знание шариата идут по пути, ведущему к Богу.

Следовать тарикату кадирийа еще не означает перенять весь образ жизни адепта религиозного братства. Не исключено, что на начальном этапе распространения ислама следование кадирийскому тарикату ингушами проходило в строгом сохранении всех принципов вирда. Однако, сегодня мы наблюдаем, что сохраняются в основном обряды зикра, захоронения, чтения мовлида. Строго следующей всем заветам Кунта-Хаджи в Ингушетии является небольшая группа мюридов (постоянный состав 15–20 человек, в их числе братья Умаровы и Бузуртановы) в станице Нестеровской Сунженского района, которая последние тридцать лет практикует здесь отшельнический образ жизни. Мюриды вирда Кунта-Хаджи одеты в костюм, сшитый на заказ: рубашка с воротником-стойкой, застегнутая до последней пуговицы, и подпоясанная широким кожаным поясом, что является признаком аскетизма, широкие штаны, все из одного типа материи, на ногах поверх сапог из тонкой кожи галоши *пезигаиш*. Ношение зеленой одежды (например, черкески) считается памятью о зеленой «Розе Багдада». Зеленый цвет – символ ордена, и не только кадирийского. Так, Дени Арсанов, шейх накшбандийского вирда, говорил, что тот, кто носит зеленую одежду, не познает неприятностей¹. В руках кунта-хаджийца посох – помощник туркха, на голове может быть папаха, а может быть и тюбетейка – *фазиг*. Последняя из материи любого цвета, но с элементом *чачакх* – веревочки со свисающими нитями, изготовленной либо из бусин, либо из шелковой нитки. Сегодня часто можно наблюдать на тюбетейках арабские надписи. Традиционными атрибутами также являются *совхьяж* – четки из 99 бусинок, что символизирует 99 имен Всевышнего.

У данного вирда также есть своя отличительная черта – они признают исключительность только своего шейха, хотя с большим уважением относятся к адептам иных религиозных братств, и даже присутствуют повсеместно на их зикрах. Мюриды Кунта-Хаджи находятся в постоянном ожидании пришествия своего устаза, что придает зикризму мистический и мессианский характер, подразумевая, что Кунта-Хаджи не погиб, а стал невидимым, исчез, но должен обязательно вернуться. Бытует также мнение, что Кунта-Хаджи специально не оставил после себя преемника, так как должен вернуться, когда наступит определенный час².

Взгляды кадирийцев с их верой в заступника и сосредоточение последователей вокруг руководителя в прошлом отвечали интересам ингушей и чеченцев, нуждавшихся в духовной консолидации. Признание богоизбранности шейха появляется сразу после его ареста. Мюриды кадирийа считают

¹ Величайшая стойкость духа и непоколебимая нравственная чистота // Сердало. № 28(9550). 24 марта 2005 г. Назрань: Изд-во Сердало. С. 3.

² *Виноградов В. Б.* Религиозные верования в дореволюционной Чечено-Ингушетии. Грозный: ЧИГУ, 1981. С. 92.

своего учителя одним из 360 святых¹, по другим сведениям, из 356 мусульманских святых², благодаря которым существует мир.

Отношение к личности шейха среди его почитателей сегодня весьма благоговейно. Последователи братства относятся к имени шейха с трепетом и часто обращаются к нему за необходимой помощью в молитвах, признавая его как своего представителя и защитника перед Богом. Ингуши верят, что помощь шейха можно получить только, если просящий будет очень верить в это.

Учение накшбандийа в ингушском обществе

Накшбандийский тарикат – это одно из суфийских братств, широко распространенных на Кавказе, в Центральной Азии, Турции и на Ближнем Востоке. Его название восходит к имени его основоположника, одного из самых известных мусульманских деятелей не только суфизма, но и всего исламского мира, Бахаудина Накшбанди (1318–1389 гг.).

Для последователей данного тариката характерно мистическое учение, основанное на познании своего внутреннего «я» путем отказа от всего мирского. Приверженцы накшбандийского тариката возводят свою силсилу к 632 г., к периоду жизнедеятельности имама Абу Бакра (572–634 гг.).

Накшбандийский тарикат в Ингушетии тесно связан с историей его распространения в Чечне, поэтому неудивительно, что при попытке описания вирдового братства Дени Арсанова будут часто проводиться «чечено-ингушские» параллели.

Принято считать, что накшбандийский тарикат проник на Кавказ через шейха Исмаила Курдамирского, от которого это учение перенял Хас-Мухаммед Ширванский, и уже от него оно перешло к Магомеду Эфенди Ярагскому. По всей вероятности, здесь идет речь об одной линии проникновения суфизма на Кавказ. Попав на территорию Дагестана и Чечни, накшбандийцы возглавили борьбу против колонизации Кавказа. Поэтому в конце XVIII в. и первой половине XIX в. все лидеры антиколониальной войны как в Чечне, так и в Дагестане были представителями данного тариката, хотя, по мнению В. Акаева, кавказский мюридизм не был прямым продолжением накшбандийского тариката³. Основной заслугой суфийского тариката накшбандийа, как принято считать, является его активное участие в деле распространения и укрепления ислама на Северном Кавказе.

¹ Там же.

² Харсиев Б. М.-Г. Продвижение ислама на Северном Кавказе // Ислам в России и за ее пределами. Магас – СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 403.

³ Нравственно-религиозное учение суфия Кунта-Хаджи Кишиева // Сердало. № 5 (9694) 19 января 2006 года. Назрань: Изд-во Сердало, С. 3.

В Дагестане накшбандийский тарикат с первой половины XIX в. был одним из самых распространенных¹, а в Чечне он был известен уже во второй половине XVIII в., и, несомненно, самым известным его проповедником был шейх Мансур (Ушурма), житель с. Алды. Однако с арестом Мансура и его гибелью в казематах Шлиссельбургской крепости (в 1794 году), эта линия прерывается. По крайней мере, сегодня в Чечне нет ни одного его последователя, хотя его и упоминают в своих молитвах-назмах как святого человека. После ареста Мансура в Чечне наступает период дагестанских шейхов накшбандийского тариката – Магомеда Ярагского и Джамалладина Казикумухского, однако их влияние ограничивается с появлением среди чеченцев своего тейпа накшбандийских шейхов – Энгеной. Но приобрести статус шейха, согласно единому мнению кавказских суфиев тариката накшбандийа, без строго зафиксированного права, полученного от главы ордена, было невозможно. Поэтому наличие накшбандийских шейхов среди чеченцев воспринималось неким достижением и гордостью.

После Кавказской войны шейхи накшбандийского тариката проявили лояльное отношение к царскому режиму, потому впоследствии менее подвергались репрессиям, и постепенно приобрели могущественное влияние и весомый авторитет в обществе. Два-три шейха могли создать мнение всей Чечни².

В советский период в Чечне положение вирдовых братств накшбандийского тариката изменилось, относительная их лояльность властным структурам была обусловлена влиянием советской власти на их лидеров и на потомков шейхов. Вместе с тем, уделяя внимание последним, партийные органы и спецслужбы всячески способствовали разжиганию антагонизма между приверженцами течений кадирийа и накшбандийа. В указанный период среди вирдовых братств накшбандийского тариката наиболее влиятельным в духовной и политической жизни являлось братство Дени Арсанова.

Основанный шейхом Дени Арсановым и в 1920–1950-е годы возглавлявшийся его сыном Багауддином Арсановым накшбандийский вирд довольно популярен среди ингушей и чеченцев, хотя и уступает по числу приверженцев кадирийскому вирду шейха Кунта-Хаджи.

В Чечне накшбандийское братство малочисленно и относится больше к равнинному населению, нежели к горному. В Ингушетии данное братство занимает второе место по числу приверженцев вирда. Поскольку члены данного братства проводят зикр внутри помещений, этот вирд называют «*къейла вирд*» – закрытым братством; с другой стороны считается, что накшбандийцы хранят особые тайны, которые не раскрываются непосвященным, отсюда и название.

¹ Ханбабаев К. М. Ритуальная практика накшбандийского тариката // Государство и религия в Дагестане. Информационно-аналитический бюллетень. Махачкала: Изд-во Комитета Правительства РД по делам религий, 2003. №1 (4). С. 18.

² Ошаев Х. Мюридизм в Чечне // Революция и горец. Грозный, 1930. № 3 (5). С. 43.

Так называемый тихий зикр и четки, которые перебирают, оставляя скрытыми для посторонних глаз (не вынимая из кармана) молящиеся, подразумевают не что иное, как отказ от увлечения формой в ущерб содержанию, в конечном счете – от саморекламы и показухи¹. Такая закрытость или скрытость братства в советский период не позволила властям вести против них враждебную деятельность: их невозможно было различить среди населения. Адепты накшбандийского тариката отрицают чрезмерный аскетизм, большое внимание уделяют духовному общению между мюридом и муршидом.

Зикры накшбандийских вирдов мало чем отличаются друг от друга. Отличия заключаются в той или иной последовательности общих у них у всех элементов и в количестве повторений отдельного элемента (арсановцы, яндаровцы, шаптукаевцы и другие). Накшбандийцы не проводят зикр в открытых глазу постороннего местах: молитвенная практика считается «внутрисемейным» делом братства и не выставляется на обозрение. После того, как все рассаживаются по кругу, старший из числа почетных лиц братства, чаще всего потомок родни шейха либо турк (руководитель общины), начинает с формулы *Ла иллаха иллалах* и медленно, в такт, покачиваясь из стороны в сторону, произносит в определенной последовательности: *Алхьямдулил-лахьи, Астогфирлахьи Аллах* и другие. Сам зикр может длиться от часа до полутора. Постепенно интенсивность исполнения зикра нарастает, то есть при исполнении (все время сидя) участники ритуала могут как бы аплодировать руками, хлопать себя по коленям или об пол. По мере исполнения некоторые члены братства переходят в состояние транса, что не очень поощряется руководителями братства, но это присуще всем вирдам. После того, как зикр заканчивается, в виде продолжения исполняются назмы. Так же, как и у кадирийцев, назмы у накшбандийцев посвящены событиям жизни Пророка, его сподвижников и, безусловно, деяниям своих шейхов.

Согласно завету шейха, у дениарсановцев принято совершать зикр в следующем порядке: сначала произносятся 1 бисмиллахь, 11 кьулхьуваллохью и 5 саловат, так как считается, что если на одну чашу весов положить упомянутые формулы, а на другую богатство семи самых богатых стран, то благодать первой перетянет вторую. Исполняемый дениарсановцами тихий зикр строится на чередовании задержек дыхания, вдохов и выдохов в определенном ритме. Отдавая предпочтение тихому зикру, некоторые богословы исходят из момента, что сказанное про себя в душе, говорится сердцем. В Дагестане также в суфийской практике распространен тихий зикр принятый у накшбандийцев, потому как внешние проявления эмоций и чувств, в том числе религиозного характера, считаются предосудительными для дагестанских народов. Дениарсановцы объясняют свое приверженство к тихому зикру тем, что по свидетельству Аиши, жены пророка Мухаммада «зикр, не услышанный записывающими ангелами, равен семидесяти зикрам, которые они слышат»².

¹ Арсанов А.-Р. Шейх Дени и Багауддин Арсановы. Собрание воспоминаний современников. М.: Маска, 2009. С. 22.

² ПМА. Результаты интервьюирования. Декабрь 2015 г.

Дениарсановцы стараются всегда находиться в состоянии омовения, как завещал им Шейх Багауддин, и давать вовремя милостыню, которая откидывает (оттягивает) смертный час в сторону¹.

Коллективный зикр братства осуществляется раз в неделю под руководством последователя шейха, его ближайших соратников или просто турка. На коллективных зикрах обсуждаются вопросы братства, возможность оказания помощи нуждающимся и осуществления каких-то мероприятий под эгидой авторитета вирда. Как и во всех братствах, у дениарсановцев большое внимание уделяется духовному тайному общению мюрида (ученика) с устазом (учителем). Основа данной практики, возможно, связана и с вечной оппозиционностью накшбандийцев к властям. Поэтому с самого начала зикр у них стал таинством, скрытым от глаз не членов вирда или братства. В дальнейшем это сказалось на поведении мюридов. Их нелегко было различить среди населения, и поэтому вести против них враждебную деятельность со стороны властей всегда было затруднительно.

Таким образом, значение вирдовых братств в частности, и суфизма в целом, в жизни и судьбе ингушей ясно отображает значимость религиозного сознания в обществе. Благодаря проповеднической деятельности таких шейхов, как Кунта-Хаджи, Батал-Хаджи, Дени-Арсанов, ингуши окончательно приняли ислам и стали частью мировой мусульманской уммы, а исторически сложившаяся в XIX в. система вирдовых братств местного суфизма остается актуальной и в начале XXI века.

ЛИТЕРАТУРА

- Авксентьев А. В.* Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь: Ставропольское книжное издательство, 1984.
- Акаев В. Х.* Шейх Кунта-Хаджи. Грозный: НИИ гуманитарных наук ЧР, 1994.
- Аликберов А. К.* Современный суфизм на Кавказе // <http://islamica.ru/sufism>.
- Арсанов А.-Р.* Шейх Дени и Багауддин Арсановы. Собрание воспоминаний современников. М.: Маска, 2009.
- Бобровников В. О.* Мусульмане Северного Кавказа. М.: Восточная литература, 2002.
- Дудова С.* Ислам в Карачаево-Черкесии: от истории к перспективам. Пятигорск: ПГЛУ, 2006.
- Бертельс Е. Э.* Суфизм и суфийская литература. М.: Наука, 1965.
- Виноградов В. Б.* Религиозные верования в дореволюционной Чечено-Ингушетии. Грозный: ЧИГУ, 1981.
- Величайшая стойкость духа и непоколебимая нравственная чистота // Сердало. № 28 (9550). 24 марта 2005 г. Назрань: Изд-во Сердало, 2005.
- Гольдциэр И.* Культ святых в исламе. М.: Государственное антирелигиозное издательство, 1938.
- Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история / Пер. с англ. М. Г. Романов. СПб.: ДИЛЯ, 2004.
- Ле Шателье А.* Ислам в XIX веке. М.: ЛКИ, 2007.

¹ Там же.

- Милославский Г. В.* Мусульманский север и Россия: предпосылки межкультурного взаимодействия // Ислам в СНГ. М.: Институт Востоковедения РАН, 1998.
- Матиев М. А.* Духовная поэзия ингушей и ее связь с героическим эпосом // Ислам в России и за ее пределами. Магас – СПб.: МАЭ РАН, 2011.
- Мустафинов М. М.* Современные течения зикризма и их ритуальные обряды. Грозный: Чечено-Ингушский НИИ истории, языка и литературы, 1976. Т. 2. Вып. 1.
- Ошаев Х.* Мюридизм в Чечне // Революция и горец. Грозный, 1930. № 3 (5).
- Пантюхов И. И.* Ингуши // Сказания об ингушах. Майкоп: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1991.
- Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1966.
- Прозоров С. М.* Ислам как идеологическая система. М.: Наука, 2004.
- Роцин М. Ю.* Джилани, Абд аль-Кадир // Большая российская энциклопедия (БРЭ). Т. 8. М.: БРЭ, 2007.
- Светлый путь. Назрань: Пилигрим, 2005 (май). № 5 (9).
- Нравственно-религиозное учение суфия Кунта-Хаджи Кишиева // Сердало. № 5 (9694) 19 января 2006 г. Назрань: Изд-во Сердало, 2006.
- Ханбабаев К. М.* Ритуальная практика накшбандийского тариката // Государство и религия в Дагестане. Информационно-аналитический бюллетень. Махачкала: Издательство Комитета Правительства РД по делам религий, 2003. № 1 (4).
- Харсиев Б. М-Г.* Продвижение ислама на Северном Кавказе // Ислам в России и за ее пределами. Магас–СПб.: МАЭ РАН, 2011.
- Шиммель А.* Мир исламского мистицизма. М.: Энигма, 2000.
- Юсуф Хаттар М.* Энциклопедия суфизма. М.: Ансар, 2005.

ПЕРВОИСТОЧНИКИ

Рене Генон

ЗАБЛУЖДЕНИЯ СПИРИТОВ

(продолжение¹)

Глава II

Происхождение спиритизма

Точной датой возникновения спиритизма является 1848 год. Необходимо отметить эту дату, потому что различные особенности теорий спиритов отражают особый образ мышления, присущий эпохе ее возникновения, и потому что именно в подобные смутные времена, скорее всего, благодаря расстройству умов появляются и получают развитие феномены этого рода. Обстоятельства, сопровождающие возникновение спиритизма, достаточно хорошо известны и о них неоднократно рассказывалось, поэтому будет достаточно вкратце их напомнить, останавливаясь только на моментах, которые являются особенно поучительными и которые, возможно, менее всего отмечались.

Известно, что родиной спиритизма, как и многих других аналогичных движений, является Америка. Появление первых феноменов относится к декабрю 1847 г., а случилось это в Гайдсвилле в штате Нью-Йорк, в доме, в котором поселилась семья Фокс. Фокс происходили из Германии и первоначально звались Восс. Мы упоминаем немецкое происхождение этой семьи, и это потому, что если однажды кто-то захочет в полном объеме установить реальные причины появления движения спиритов, то не лишним будет в этом исследовании обратить внимание на Германию, и мы вскоре объясним, почему. К тому же, кажется, что семья Фокс играла в этом деле, по крайней мере, в начале, сугубо невольную роль, и что даже впоследствии ее члены были только пассивными орудиями в руках некоей силы, каковыми являются все медиумы. Как бы там ни было, в феноменах, о которых идет речь и которые заключались в различных шумах и в перемещении предметов, не было, в общем, ничего нового и необычного. Они напоминали те, которые во все времена наблюдались в местах, называемых «неспокойными домами». Новизну представляла извлеченная из этого в дальнейшем польза. По прошествии нескольких месяцев появилась идея задать таинственному стучащему

© А. А. Игнатъев (перевод).

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

существованию несколько вопросов, и оно на них правильно ответило. Вначале у него спрашивали только числа, на которые он указывал чередой постоянных постукиваний. И именно квакеры¹ по имени Исаак Пост пришло в голову называть буквы алфавита, приглашая духа определить стуком те, из которых складывались слова, которые он хотел произнести, и таким образом он изобрел средство общения, названное *spiritual telegraph*. Дух заявил, что он был неким Чарльзом Б. Росна, торговцем при жизни, убитым в этом доме и закопанным в погребке, где действительно были найдены останки. С другой стороны, было замечено, что феномены происходят, прежде всего, в присутствии девиц Фокс², и именно так произошло открытие феномена медиумичности. Среди посетителей, количество которых все более увеличивалось, находились такие, которые стали считать, верно, или ошибочно, что обладают такой же способностью. С того времени берет свое начало *modern spiritualism*, как его называли вначале. Это первое наименование, в общем, было самым точным, но ради сокращения в англосаксонских странах чаще всего стали употреблять слово *spiritualism* без эпитета. Что касается термина «спиритизм», то он был чуть позже изобретен во Франции.

Вскоре стали образовываться группы или *spiritual circles*, в которых появилось множество новых медиумов. Согласно принимаемым в них «сообщениям» или «посланиям», появление этого спиритического движения, имевшего своей целью установление постоянных отношений между обитателями двух миров, было подготовлено «духами» ученых и философов, которые во время своего земного существования особо занимались исследованиями электричества и различных других невесомых флюидов. Во главе этих «духов» оказался Бенджамин Франклин³, который, как утверждают, часто давал указания касательно развития и усовершенствования средств общения между живыми и умершими. С самого начала ухитрились отыскать с помощью «духов» самые удобные и самые быстрые средства: отсюда вращающиеся и стучащие столики, затем алфавитные циферблаты, карандаши, при-

¹ Квакеры (от англ. *quakers*, букв. «трясущиеся»), самоназвание – Общество друзей) – протестантская секта, основанная в сер. XVII в. в Англии. Отвергает институт священников, церковные таинства, проповедует пацифизм, занимается благотворительностью. Распространена главным образом в США, Великобритании, странах Восточной Африки. – *Прим. пер.*

² Сестры Фокс, три сестры из Нью-Йорка, Кейт (англ. *Kate Fox*, 1837–1892), Маргарет (англ. *Margaret Fox*, 1833–1893) и Лия (англ. *Leah Fox*, 1814–1890); в 1848 году оказавшиеся в центре событий, происходивших в Гайдсвилле и сыгравшие ключевую роль в становлении и развитии спиритизма. Впоследствии Кейт и Маргарет Фокс занялись профессиональным медиумизмом. В 1888 г. репутации всех трех сестер Фокс был нанесен непоправимый ущерб, после того как Маргарет опубликовала саморазоблачение, от которого уже год спустя отреклась. Кейт, Лия и Маргарет умерли в 1890–1893 гг. одна за другой, в полной нищете. – *Прим. пер.*

³ Франклин Бенджамин (*Benjamin Franklin*; 1706–1790) – американский государственный деятель, масон, моралист и ученый, один из авторов Декларации независимости США и Конституции США. Как естествоиспытатель известен трудами по электричеству. – *Прим. пер.*

крепленные к корзинкам или движущимся дощечкам, и другие схожие инструменты. Эксплуатация имени Бенджамина Франклина, кроме того, что это было достаточно естественным в американской среде, является весьма показательной в свете некоторых тенденций, которые будут утверждаться в спиритизме. Сам Франклин был, конечно, здесь не при чем, но приверженцы нового движения не могли, по правде говоря, придумать ничего лучшего, чем избрать покровительство этого «моралиста» самой немислимой банальности. И на эту тему необходимо сделать еще одно замечание: спириты унаследовали кое-что из некоторых теорий, имевших хождение в конце XVIII в., эпохи, когда царила мания говорить о «флюидах» по любому поводу¹. Гипотеза о «флюиде электричества», сегодня давно отвергнутая, служит образцом многих других концепций, и «флюид» спиритов так напоминает «флюид» гипнотизеров, что месмеризм², оставаясь весьма далеким от спиритизма, в некотором смысле может рассматриваться как один из его предшественников, внесший в определенной степени вклад в подготовку его появления.

Семья Фокс, члены которой считали себя отныне облеченными особой миссией распространения знаний о «спиритуалистических» феноменах, была изгнана из Методистской епископальной церкви³, к которой она принадлежала. Впоследствии она обосновалась в Рочестере⁴, где феномены продолжились, и сначала она была объектом враждебности для большей части населения. Даже разразился настоящий бунт, в ходе которого членов этой семьи чуть не избили, и их спасло лишь вмешательство квакера Джорджа Виллетса. Как мы видим, это второй случай, когда квакер сыграл роль в этой истории, и это, без сомнения, объясняется некоторыми сходными чертами, которые, бесспорно, объединяют эту секту со спиритизмом: мы намекаем не только на «гуманитарные» устремления, но и также на странное «влияние», проявляющееся на собраниях квакеров и дающее о себе знать в тряске, которой они и обязаны своим названием. Здесь есть нечто, что странным образом напоми-

¹ Термин «флюид» был введен в XVII в. для обозначения гипотетических жидкостей, объясняющих некоторые физические явления. Примеры флюидов: теплород Роберта Бойля (1673) и флогистон Георга Шталя (1697). Христиан Вольф, один из учителей М. В. Ломоносова, придерживался метафизических воззрений, в соответствии с которыми в физических процессах, им изучавшихся и рассматривавшихся, присутствовали «духообразные флюиды». – *Прим. пер.*

² Месмеризм – теория немецкого врача и астролога Фридриха Месмера, в настоящее время отвергнутая наукой. Как считал Месмер, флюид или животный магнетизм – это магнитная энергия, выделяемая людьми. Считалось, что флюид может передаваться на любые живые и неживые объекты, действовать на любых расстояниях, может накапливаться или усиливаться за счет зеркал или звука. По мнению Месмера, неравномерное распределение флюида в организме вызывает болезни, а добываясь гармонического перераспределения флюида, можно излечить болезнь. – *Прим. пер.*

³ Методистская церковь – протестантская церковь, главным образом в США и Великобритании. Возникла в XVIII в., отделившись от англиканской церкви с требованием последовательного и методичного соблюдения евангельских предписаний. – *Прим. пер.*

⁴ Рочестер (англ. Rochester) – город в США, в западной части штата Нью-Йорк на берегу озера Онтарио. – *Прим. пер.*

нает некоторые медиумические феномены, хотя истолкование их, конечно, другое. В любом случае, понятно, что существование сект наподобие секты квакеров могло поспособствовать подготовке общественного сознания к принятию первых «спиритуалистических» проявлений¹. Возможно, в XVIII в. подобная связь была между подвигами бьющихся в судорогах янсенистов² и успехом «животного магнетизма»³.

Вышесказанное в основном взято из рассказа американского автора, рассказа, более или менее точным воспроизведением которого впоследствии довольствовались все прочие. Между тем, любопытно, что этим автором, ставшим историком начального периода *modern spiritualism*⁴, является г-жа Эмма Гардинг-Бриттен⁵, которая была членом тайного общества, обозначаемого инициалами ГБЛ (*Hermetic Brotherhood of Luxor*)⁶, о котором мы уже говорили в другом месте, когда речь шла о возникновении Теософского общества⁷. Мы полагаем, что этот факт заслуживает внимания, потому что ГБЛ, явно не принимая теорий спиритизма, тем не менее, утверждало, что имеет самое прямое отношение к созданию этого движения. Согласно учению ГБЛ, первые «спиритуалистические» феномены были вызваны вовсе не «духами» умерших, а действующими на расстоянии живыми людьми при помощи средств, известных лишь некоторым посвященным, и эти посвященные, якобы, являются как раз членами «внутреннего круга» ГБЛ. К несчастью, трудно проследить историю этой организации до 1870 г., то есть именно того года, когда Гардинг-Бриттен опубликовала книгу, о которой мы только что гово-

¹ По достаточно любопытному совпадению основателя секты квакеров, жившего в XVII в., звали Джордж Фокс. Утверждают, что он, также как и некоторые из его непосредственных учеников, обладал способностью исцелять больных.

² Янсенизм – религиозное движение в католической церкви XVII–XVIII вв., осужденное со временем как ересь. Подчеркивало испорченную природу человека вследствие первородного греха, а следственно – предопределение и абсолютную необходимость для спасения божественной благодатью. Свободе выбора человеком убеждений и поступков янсенисты не придавали решающего значения. Возникнув в XVII в., янсенизм сохранился в Голландии, где с 1724 г. существует особая янсенистская церковь с резиденцией архиепископа в г. Утрехт. – *Прим. пер.*

³ Чтобы объяснить случай «трясунов», Аллан Кардек кроме гипноза приписал его действию «духов низшей природы» (*Allan Cardec. Le livre des Esprits. Paris: Germer Baillière, 1856. P. 210–212*).

⁴ *Hardinge-Britten Emma. History of modern American spiritualism. London: J. Burns, 1869.*

⁵ Гардинг-Бриттен Эмма (Emma Hardinge-Britten; 1823–1899) – популярный американский медиум и активистка спиритического движения, опубликовавшая книгу «Искусство магии», содержащую записи слов некоего духа «Шевалье Луиса», похожего на махатм Блаватской и Рерихов. – *Прим. пер.*

⁶ ГБЛ, или Герметическое братство Луксора – это известная оккультная организация (английский эквивалент: *The Hermetic Brotherhood of Luxor, H. B. of L.*). Известно, что сам Генон являлся в первом десятилетии XX в. членом данного общества (*Фейдель П. Краткий обзор исторической роли Рене Генона // Волшебная Гора. XIII. М.: Волшебная Гора, 2007. С. 328–337*). – *Прим. пер.*

⁷ *Guénon R. Théosophisme: Histoire d'une Pseudo-Religion. P. 5–6. – Прим. пер.*

рили (книгу, в которой, конечно, не делается никаких намеков на то, о чем сейчас идет речь). Вот почему некоторые полагали возможным утверждать, что, несмотря на свои претензии на большую древность, ГБЛ возникло только почти в наше время. Но, даже если это было бы правдой, то являлось бы таковой лишь в отношении формы, в которой облеклась деятельность ГБЛ. В конце концов, в любом случае, оно собрало наследие различных других организаций, вне всякого сомнения, существовавших до XIX в., таких как «Братство Июля», которым руководил, по крайней мере, внешне, Паскаль Беверли Рэндольф, весьма загадочная личность, который умер в 1875 г.¹ В сущности, не так уж и важны название и форма деятельности организации, которая, возможно, действительно принимала участие в событиях, о которых мы только что напомнили. И нам следует сказать, что утверждение ГБЛ само по себе и независимо от обстоятельств кажется нам, по крайней мере, весьма правдоподобным, и мы попытаемся объяснить причины этого.

Для этого нам не кажется неуместным сформулировать некоторые общие замечания в отношении «неспокойных домов» или того, что некоторые предлагали называть «роковыми местами». Факты этого рода совсем не редки и были известны во все времена. Примеры этого обнаруживаются в древности, также как и в Средние века и в нашу эпоху, как это подтверждает информация, сообщаемая в письме Плиния Младшего². Между тем происходящие в подобном случае феномены проявляют совершенно замечательное постоянство. Они могут различаться по своей яркости и сложности, но при этом носят определенные характерные черты, обнаруживающиеся всегда и повсюду. К тому же, случай Гайдсвилля не следует, конечно, рассматривать в числе самых примечательных, так как здесь были засвидетельствованы самые простые из этих феноменов. Надлежит различать, по крайней мере, два главных случая: в первом (а это и есть случай Гайдсвилля, если рассказанное нами является правдой) речь идет о месте, где кто-либо погиб насильственной смертью и где, к тому же, осталось спрятанным тело жертвы. Если мы указываем на сочетание этих двух условий, то дело в том что, для древних появление феноменов было связано с фактом, что жертва не удостоились постоянного погребения, сопровождаемого определенными обрядами, и что, лишь совершая эти обряды после обнаружения трупа, можно заставить феномены прекратиться. Именно это можно прочесть в рассказе Плиния Младшего, и здесь есть нечто, что заслуживало бы внимания. По этому поводу было бы очень важно определить в точности, чем являлись «маны» для древних, и также что они понимали под различными другими терминами, которые никоим образом не являлись синонимами, хотя современные люди почти не

¹ Рэндольф Паскаль Беверли (Paschal Beverly Randolph; 1825–1875) – американский медик, медиум, писатель-окультист. Рэндольф известен как первый американский теоретик и практик так называемой сексуальной магии. Умер загадочной смертью, то ли покончил жизнь самоубийством, то ли был убит. – *Прим. пер.*

² Плиний Младший (полное имя: Гай Плиний Цецилий Секунд; лат. Gaius Plinius Caecilius Secundus; приблизительно 61–113) – древнеримский политический деятель и писатель, адвокат. – *Прим. пер.*

умеют проводить между ними различия. Исследования в этой сфере могли бы совершенно неожиданным образом прояснить вопрос об эвокациях, к которому мы позже вернемся. Во втором случае речь не идет о манифестациях умершего или скорее, чтобы не выяснять требующего специального рассмотрения вопроса, чего-то, что берет начало от умершего. Здесь, напротив, принимают за факт действия живого человека. В нынешние времена есть типичные примеры этого, которые были тщательно зафиксированы со всеми подробностями, и наиболее часто упоминаемый из них и ставший классическим в некотором роде представлен явлениями, происходившими у кюре Сидевилья в Нормандии с 1849 по 1851 гг.¹, то есть чуть позже после событий в Гайдсвилле, в то время как последние были еще почти неизвестны во Франции². В данном случае, скажем прямо, имели место явные случаи колдовства, которые никоим образом не представляют интереса для спиритов, за исключением того, что кажутся подтверждением теории медиумичности, понимаемой в достаточно широком смысле: необходимо, чтобы колдуну, желающему отомстить жителям дома, случилось дотронуться до одного из них, который отныне станет его бессознательным и невольным орудием и будет служить, так сказать, «поддержкой» для действия, которое с тех пор сможет осуществляться на расстоянии, но только в присутствии этого пассивного «субъекта». Это не медиум в том смысле, в котором его понимают спириты, потому что действия, средством которых он выступает, имеют другое происхождение, но некоторая аналогия прослеживается и, по крайней мере, можно предположить, не делая чрезмерных уточнений, что силы того же самого порядка вовлечены в игру во всех этих случаях. Именно это утверждают современные оккультисты, исследовавшие эти явления и, надо сказать, в большей или меньшей степени находящиеся под влиянием теории спиритов. На самом деле, с тех пор как существует спиритизм, когда где-либо обнаруживается неспокойный дом, в силу предвзятой идеи начинают искать медиума и в конце концов охотно всегда находят одного или даже нескольких. Мы не хотим сказать, что это было всегда неправильно, но есть также многочисленные примеры целиком пустынных мест и покинутых домов, где феномены «беспокойства» происходили в отсутствие какого-либо человеческого существа, и нельзя утверждать, что случайные свидетели, наблюдавшие их зачастую лишь издали, играли в данных случаях роль медиумов. Маловероятно, что законы, в соответствии с которыми действуют определенные силы, какими

¹ Пастух Торель, имея злобу на кюре местечка Сидевиль, начал преследовать его воспитанника, мальчика 12 лет. Последний, который еще ни разу не видел Тореля, начал жаловаться, что его преследует какая-то тень. В присутствии мальчика происходили странные вещи: стуки, перемещения предметов, поднятие их на воздух, что было засвидетельствовано многими жителями Сидевилья. – *Прим. пер.*

² О происшествии в Сидевиле сообщил в 1853 г. являвшийся их очевидцем Эд де Мирвиль в книге: *Mirville Jules Eudes de. Pneumatologie. Des esprits et de leurs manifestations fluides* (Paris: H. Vrayet de Surcy, 1854), где также указывается на несколько подобных случаев. За этой книгой последовало еще пять других, посвященных тем же самым вопросам.

бы они ни были, поменялись. А значит, мы вопреки мнению оккультистов полагаем, что присутствие медиума не всегда является необходимым условием и что здесь, как и в других случаях, следует опасаться предрассудков, могущих исказить результаты наблюдений. Мы добавим, что «беспокойство» без медиума принадлежит к первому из выделенных двух случаев. У колдуна не было бы никакой причины браться за необитаемое место, и к тому же возможно, что для своей деятельности он имел потребность в условиях, которые совершенно не требовались для самопроизвольно происходящих феноменов, в то время как эти феномены и с одной стороны, и с другой внешне мало отличимы друг от друга. В первом случае, когда имеет место настоящее «беспокойство», появление феноменов привязано к самому месту, где случилось преступление или несчастный случай и где определенные силы постоянным образом присутствуют в концентрированной форме. А стало быть, именно на этом месте в таком случае наблюдателям следовало бы преимущественно сосредоточить свое внимание. Нет ничего невозможного в том, что действие сил, о которых идет речь, становится иногда еще более мощным в присутствии людей, наделенных определенными способностями. Возможно, именно таким образом и обстоит дело в Гайдсвилле, если все же допустить, что факты были сообщены в точности, в чем у нас, впрочем, нет особых оснований сомневаться.

В этом случае, который кажется объяснимым «чем-то», что мы не определили, и что происходит от умершего, но что, конечно, не является его духом, если под духом понимать высшую часть существа, должно ли это объяснение исключить любую возможность вмешательства живых людей? Мы не считаем это обязательным и не видим, отчего ранее существовавшая сила не могла бы быть управляема и используема некоторыми людьми, которым известны ее законы. Кажется, скорее, что это должно быть относительно более легким, чем действовать там, где ранее не существовало никакой силы этого рода, что, однако, и делает простой колдун. Естественно, следует предположить, что «адепты», если использовать ставший достаточно распространенным термин розенкрейцеров, или посвященные высокой ступени располагают средствами действия, превосходящими средства колдунов и к тому же весьма отличными от них, не говоря о цели, которую они себе ставят. В этом последнем отношении следовало бы заметить также, что могут иметься посвященные многих видов, но в данный момент мы рассматриваем самый общий случай. В странной речи, которую она произнесла в 1898 г. перед собранием спиритов (длинную цитату, из которой мы привели в нашей истории теософизма¹), г-жа Анни Безант утверждала, что «адепты», вызвавшие появление «спиритуалистского» движения, воспользовались «душами умерших». Так как она ставила своей целью попытку сближения со спиритами, кажется, что она с большей или меньшей долей искренности использовала это выражение «души умерших» в том смысле, который они в него вкладывают. Но

¹ Речь, произнесенная на Спиритуалистическом конгрессе, который состоялся в Лондоне 7 апреля 1898 г.: *Théosophisme: Histoire d'une Pseudo-Religion*. P. 133–137.

мы, не имея никакого тайного «политического» намерения, вполне можем понимать его совершенно другим образом, как обозначающее просто то «не-что», о котором мы ранее говорили. Нам кажется, что эта интерпретация намного лучше, чем какая-либо другая, соответствует тезису ГБЛ. Конечно, это не самое важное для нас, но эта констатация побуждает нас думать, что члены организации или, по крайней мере, ее руководители по-настоящему знали, как им быть по этому вопросу. В любом случае, они знали это, конечно, лучше, чем г-жа Безант, чье мнение, несмотря на исправление, которое она внесла, не было намного более приемлемо для спиритов. К тому же, мы полагаем, что в данном случае желание «адептов» в строгом смысле этого слова вмешаться преувеличено, но повторим: возможно, что посвященные, какими бы они ни были, вызвали феномены в Гайдсвилле, воспользовавшись благоприятными условиями, которые они там обнаружили, или же они, по крайней мере, придали определенную четкую направленность этим феноменам, после того как они начали происходить. Мы ничего не утверждаем в этом отношении, но только говорим, что в этом нет ничего невозможного, хотя некоторые могут так считать. Однако мы добавим, что есть и еще одна гипотеза, которая может показаться более простой, что не обязательно означает ее большей достоверности: возможно, что агенты заинтересованной организации, будь ли то ГБЛ или какая-либо другая, довольствовались тем, что извлекли выгоду из произошедшего, чтобы создать «спиритуалистское» движение, действуя посредством чего-то вроде внушения на жителей и гостей Гайдсвилля. Эта последняя гипотеза представляет для нас минимум вмешательства, и необходимо принять, по крайней мере, этот минимум, так как без этого не было бы никакой правдоподобной причины для того, чтобы случай Гайдсвилля имел последствия, которые никогда не имели другие аналогичные случаи, происходившие ранее. Если бы такой случай сам по себе явился бы условием, необходимым для появления спиритизма, он, бы, конечно, произошел бы в намного более отдаленную эпоху. Впрочем, мы почти не верим в возможность самопроизвольного появления движений, будь ли то в политической сфере или в религиозной, или в той достаточно плохо поддающейся четкому определению области, которой мы сейчас занимаемся. Всегда необходим толчок, хотя люди, становящиеся впоследствии видимыми главами движения, могут в такой же мере ничего не знать о его происхождении, что и все остальные. Но весьма трудно сказать в точности, каким образом все происходит в случае этого рода, так как очевидно, что эта сторона событий не получает отражения на страницах протоколов, и именно поэтому историки, которые хотят во что бы то ни стало опираться лишь на письменные документы, не имеют никакого представления об этом и предпочитают это просто-напросто отрицать, в то время как, возможно, именно это является самым важным. Эти последние размышления имеют в наших представлениях очень общее значение. Мы ограничимся этим, чтобы чересчур сильно не отклоняться от темы и без промедления вернемся к тому, что особо касается происхождения спиритизма.

Мы упоминали, что случаи, подобные случаю Гайдсвилля, происходили и в более ранние времена. Самый похожий из всех имел место в 1762 г. в Диббельсдорфе в Саксонии, где «стучащий призрак» точно таким же образом отвечал на задаваемые ему вопросы¹. Если бы не понадобилось ничего другого, спиритизм вполне мог возникнуть при данных обстоятельствах, тем более что событие имело достаточный отклик, чтобы привлечь внимание властей и ученых. С другой стороны, за несколько лет до возникновения спиритизма д-р Кернер опубликовал книгу, посвященную случаю «ясновидицы из Префорста», г-жи Хауфе, вокруг которой происходили многочисленные феномены такого же рода. Отметим, что этот случай, как и предшествующий, имел место в Германии и, хотя таковые были во Франции и других странах, это одна из причин, по которой мы указали на немецкое происхождение семьи Фокс. По этому поводу интересно указать на другие сходные моменты: во второй половине XVIII в. некоторые ветви высокой немецкой масонерии в особенности практиковали эвокации. Самой известной историей из этой области является история Шрепфера, покончившего с собой в 1774 г. Тогда говорили не о спиритизме, но о магии, что совершенно разные вещи, как мы поясним впоследствии. Но, тем не менее, правда, что практики этого рода, будучи популяризированы, могли бы предопределить появление движения наподобие движения спиритов из-за ложных представлений, которые бы широкая общественность неизбежно себе составила на эту тему. Несомненно, что также в Германии с начала XIX в. существовали другие тайные общества, не имевшие масонского характера и наряду с гипнозом также занимавшиеся магией и эвокациями. Между тем, ГБЛ или то, чему это общество пришло на смену, как раз поддерживало отношения с некоторыми из этих организаций. На этот последний момент можно обнаружить указания в анонимном труде под названием «Ghostland»², который был опубликован под эгидой ГБЛ и который некоторые даже сочли возможным приписать г-же Гардинг-Бриттен. Что касается нас, мы не думаем, что она на самом деле являлась его автором, но, по крайней мере, вероятно, что именно она занималась редактированием этого труда³. Мы полагаем, что есть основания направить в это русло исследования, чей результат мог бы быть весьма важен для того, чтобы прояснить определенные темные места. Если, однако, движение спиритов сначала было запущено не в Германии, а в Америке, то дело в том, что в этой последней стране среда более благоприятная, чем где-либо еще, как это к тому же под-

¹ Сообщение об этом происшествии, согласно современным документам, было опубликовано в «Revue Spirite» в 1858 г.

² Эта работа была переведена на французский, но достаточно некачественно и только частично, и вышла под заглавием «Au Paus des Esprits», которое весьма двусмысленно и не передает подлинного значения английского названия.

³ Другие приписывали перу автора «Ghostland» и «Art Magic» такие работы, как «Light of Egypt», «Celestial Dynamics» и «Language of the Stars» (*Sedir P. Histoire des Rose-Croix*. P. 122), но мы не можем утверждать, что это ошибка. Автором трех последних работ, также анонимных, является Т. Х. Бергойн, занимавший пост секретаря ГБЛ, а две первые вышли намного раньше.

тверждает появление множества сект и «неоспиритуалистических» школ, которое можно наблюдать здесь с того времени и которое сейчас продолжается больше, чем когда-либо.

Нам остается здесь поставить последний вопрос: какую цель поставили себе вдохновители *modern spiritualism*'а при его зарождении? Кажется, что само название, которое было дано тогда этому движению, указывает на это достаточно ясным образом: речь шла о борьбе против распространения материализма, действительно достигшего в эту эпоху своего наибольшего размаха, которому таким образом хотели сделать нечто вроде противовеса. Привлекая внимание к феноменам, которым материализм, по крайней мере, обычный материализм, оказался не в состоянии дать удовлетворительное объяснение, с ним боролись некоторым образом на его собственной территории, что имело смысл лишь в современную эпоху, так как материализм в собственном смысле этого слова имеет совершенно недавнее происхождение, также как и вызванное им состояние умов, которое придает феноменам и их наблюдению почти исключительную важность. Если цель была именно такой, как мы ее только что определили, ссылаясь, к тому же, на утверждения ГБЛ, то сейчас как раз самое время напомнить сказанное нами мимоходом выше, что существуют посвященные весьма разных видов, могущие оказаться часто не в ладах друг с другом. Таким образом, среди упомянутых нами немецких тайных обществ встречаются исповедующие, напротив, совершенно материалистические теории, хотя материализм их странным образом более широкий, чем материализм официальной науки. Конечно, когда мы говорим о посвященных, как мы это делаем в данный момент, мы не используем это слово в его самом высоком значении, но просто хотим обозначить им людей, обладающих определенными знаниями, не являющимися всеобщим достоянием. Именно поэтому мы позаботились о том, чтобы уточнить, что в предположении о заинтересованности «адептов», по крайней мере, прямой, в создании спиритического движения, вероятно, скрывается заблуждение. Это замечание позволяет понять, что между различными школами существуют противоречия и разногласия. Мы говорим, естественно, лишь о школах, обладающих реальными и серьезными знаниями, хотя и относительно низкого уровня, и несколько не похожих на многочисленные формы «неоспиритуализма», эти последние явились бы скорее подделкой. Теперь возникает еще один вопрос: порождать спиритизм, чтобы бороться против материализма это, в сущности, опровергать заблуждение при помощи другого заблуждения, стало быть, зачем же так делать? Возможно, по правде говоря, что движение, находясь в процессе распространения и популяризации, быстро сбилось с пути, что оно вышло из-под контроля своих вдохновителей и что спиритизм отныне принял характер, почти не отвечавший их намерениям. Когда хочешь заняться делом популяризации, следует ожидать происшествий подобного рода, которые практически неизбежны, так как есть вещи, которые без серьезных последствий нельзя делать доступными первому встречному, и эта популяризация всегда чревата последствиями, которые почти невозможно

предвидеть. И в нашем случае, даже если зачинатели в определенной степени предвидели эти последствия, они могли еще полагать – верно или ошибочно – что это является меньшим злом по сравнению с тем, которому нужно воспрепятствовать. Что касается нас, то мы не думаем, что спиритизм менее вредоносен, чем материализм, хотя чинимый им вред носит совершенно иной характер. Но кто-то может по-другому смотреть на вещи и даже полагать, что сосуществование этих двух противоположных заблуждений, ограничивающих, так сказать, друг друга, предпочтительнее, чем свободное распространение одного из них. Возможно даже, что многие философские течения, настолько разные, насколько это возможно, имели аналогичный источник происхождения и были призваны играть свою роль в чем-то наподобие игры равновесия, отличающей весьма специфическую политику, и при таком порядке вещей было бы самой большой ошибкой ограничиваться внешней оболочкой. Наконец, даже если общественная деятельность любого масштаба может осуществляться лишь в ущерб истине, некоторые достаточно легко сделают выбор в ее пользу, возможно, слишком легко. Известно изречение: *vulgus vult decipi*¹, которое некоторые дополняют так: *ergo decipiatur*², и это еще одна черта, более часто встречающаяся, чем можно было бы полагать, этой упомянутой нами политики. Стало быть, возможно сохранять истину для себя и одновременно распространять заблуждения, известные в качестве таковых, но которые можно счесть выгодными. Добавим, что здесь возможна совершенно иная позиция, заключающаяся в том, чтобы говорить истину тем, кто способен ее понять, не слишком беспокоясь об остальных. Эти противоположные позиции, возможно, обе имеют свое оправдание в соответствии с обстоятельствами. И вероятно, что лишь первая открывает простор для самого широкого действия. Но перед нами результат, в котором не все заинтересованы в равной степени, и вторая более отвечает интересам чисто интеллектуального плана. Как бы там ни было, мы не выносим оценки, мы лишь, насколько это возможно, приводим заключения на основании определенных дедуктивных размышлений, которые мы не можем изложить здесь целиком. Это увлекло бы нас очень далеко в сторону, и спиритизм показался бы на этом фоне совершенно второстепенным случаем. К тому же, мы не претендуем на полное разрешение всех вопросов, которые мы вынуждены поднять. Однако мы можем утверждать, что на тему, затронутую нами в этой главе, мы сказали намного больше, чем было сказано когда-либо до сих пор.

Глава III

Истоки спиритизма во Франции

После 1850 г. *modern spiritualism* распространился повсюду в Соединенных Штатах благодаря пропаганде, в которой, как замечено, особенно от-

¹ «Желает быть обманутым» (лат.) – *Прим. пер.*

² «Пусть же его обманывают» (лат.) – *Прим. пер.*

личились социалистические газеты. В 1852 г. «спиритуалисты» провели в Кливленде¹ свой первый всеобщий конгресс. И именно в том же году новая вера появилась в Европе: сначала американские медиумы привезли ее в Англию, и оттуда в следующем году она достигла Германии, а затем и Франции. Однако в ту пору в этих странах не было ничего сравнимого с ажиотажем, вызванным спиритизмом в Америке, где на протяжении около десятилетия феномены и теории были предметом самых пылких и яростных споров.

Именно во Франции, как мы уже упоминали, впервые стали использовать термин «спиритизм», и это новое слово служило для обозначения чего-то, что, продолжая основываться на тех же самых феноменах, в действительности достаточно отлично, если говорить о теории, от того, чем до тех пор являлся *modern spiritualism* американцев и англичан. Не раз было подмечено, что идеи, излагаемые в «сообщениях», продиктованных мнимыми «духами», в основном соответствуют мнениям, распространенным в среде, где эти «сообщения» создаются и где, естественно, они принимаются только с большей долей готовности. Это наблюдение позволяет понять, по крайней мере, частично, каков подлинный источник их происхождения. Итак, учения «духов» во Франции не совпадали с аналогичными учениями в англосаксонских странах по целому ряду вопросов, и пусть они и не относятся к тому, что мы включили в общее определение спиритизма, тем не менее, эти вопросы важны. Самое большое различие заключается во введении идеи реинкарнации, которую французские спириты превратили в настоящую догму, в то время как почти все остальные отказались ее принять. Добавим к тому же, что прежде всего именно во Франции почти с самого начала почувствовали необходимость в собирании полученных «сообщений», так чтобы формировать из них канонический свод. Это вызвано тем, что здесь существовала одна французская спиритическая школа, обладающая определенным единством, по крайней мере, в начале, так как это единство было очевидно трудно поддерживать, и впоследствии произошло несколько расколов, давших рождение стольким новым школам.

Основателем французской спиритической школы или, по крайней мере, тем, кого его приверженцы согласны рассматривать в качестве такового, являлся Ипполит Ривайль. Он был школьным учителем из Лиона, учеником швейцарского педагога Песталоцци², оставившим преподавание, чтобы приехать в Париж, где он на протяжении некоторого времени руководил театром Фоли-Марины. По совету «духов» Ривайль взял кельтское имя Аллана Кардека, которое, как предполагается, принадлежало ему в его прошлой жизни. Именно под этим именем он опубликовал ряд работ, которые для французских спиритов были самой основой их учения и которые навсегда

¹ Кливленд (англ. Cleveland) – город в США, в штате Огайо. – *Прим. пер.*

² Песталоцци Иоганн Генрих (Johann Heinrich Pestalozzi; 1746–1827) – швейцарский педагог, один из крупнейших педагогов конца XVIII – начала XIX вв., внесший значительный вклад в развитие педагогической теории и практики. – *Прим. пер.*

остались таковыми для большинства из них¹. Мы говорим, что Ривайль опубликовал эти труды, но не то, что он написал их в одиночку. На самом деле, их редактирование, а затем основание движения спиритов во Франции являлись продуктом творчества целой группы, которую, в общем, он только представлял. Книги Аллана Кардека представляют собой нечто вроде коллективного творчества, плодом совместной работы, и под этим мы подразумеваем нечто иное, чем сотрудничество с «духами», провозглашенное самим Алланом Кардеком, который заявлял, что составил их при помощи «сообщений», полученных им и другими, и что его к тому же контролировали, просматривали и поправляли «высшие духи». Поскольку, по мнению спиритов, человек совсем мало меняется после смерти, нельзя доверять словам всех «духов» подряд: среди них есть такие, которые могут нас обманывать, будь ли то по злему умыслу или по простому невежеству, и именно этим пытаются объяснять наличие противоречивых «сообщений». Однако позволительно спросить, чем «высшие духи» отличаются от остальных? Как бы там ни было, существует мнение, которое достаточно распространено даже среди спиритов и являющееся целиком ошибочным: согласно этому мнению Аллан Кардек, якобы, написал свои книги, находясь под загадочным влиянием. Истина заключается в том, что он никогда не был медиумом, а напротив, был гипнотизером (мы говорим, напротив, потому что эти два качества кажутся несовместимыми), и именно благодаря своим «объектам» он получал «сообщения». Что касается «высших духов», которые их исправляли и согласовывали, то все они не были «развоплощенными». Сам Ривайль не чурался этой работы, но вряд ли он выполнил самую большую ее часть. Мы думаем, что заслугу упорядочивания «документов с того света», как говорили, следует прежде всего отнести на счет ряда членов сформировавшейся вокруг него группы. Однако вероятно, что большинство среди них предпочли, по разным причинам, чтобы это сотрудничество осталось неизвестным общественности, и к тому же информация, что в составе группы были профессиональные писатели, возможно, вызывала сомнение в подлинности «посланий» или, по крайней мере, в точности, с которой они были воспроизведены, хотя их стиль, впрочем, был далек от изысканности.

Мы полагаем уместным привести здесь касательно Аллана Кардека и той манеры, в которой было создано его учение, то, что написал знаменитый английский медиум Данглас Хоум², казавшийся часто более разумным, чем многие другие спириты: «Я отношу учение Аллана Кардека к заблуждениям этого мира, и у меня твердые основания для этого <...> Я никоим образом не

¹ Главные труды Аллана Кардека следующие: *Le Livre des Esprits*; *Le Livre des Médioms*; *La Genèse, les miracles et les prédictions selon le spiritisme*; *Le Ciel et L'Enfer ou la Justice divine selon le spiritisme*; *L'Évangile selon le spiritisme*; *Le Spiritisme à sa plus simple expression*; *Caractères de la révélation spirite*, etc.

² Хоум Даниэл Данглас (Daniel Dunglas Home; 1833–1886) – знаменитый медиум, имевший почитателей среди многих правящих домов Европы. В частности, он был знаком с императором Наролеоном III, германским кайзером Вильгельмом I, русским императором Александром II, королями Баварии и Вюртемберга. – *Прим. пер.*

ставлю под сомнение его совершенную искренность <...> Его искренность напускала гипнотическое облако на чувствительное сознание тех, кого он называл своими медиумами. Их пальцы переносили на бумагу таким образом по необходимости внушаемые мысли, и Аллан Кардек получал свои собственные теории в виде сообщений, отправленных из мира духов. Если учения, переданные в такой манере, действительно имели своим источником великие умы, которые, если ему верить, являлись их авторами, то приняли ли бы они форму, в которой мы их видим? Где Ямвлих¹ так хорошо выучил современный французский? И как Пифагор мог так полностью забыть греческий, свой родной язык? <...> Я никогда не сталкивался ни с одним случаем гипнотического ясновидения, когда подверженный гипнозу человек не отражал бы прямым или непрямым образом мысли гипнотизера. Поразительное подтверждение этому представил сам Аллан Кардек. Находясь под влиянием его могучей воли, его медиумы были настоящими пишущими машинами, рабски воспроизводившими его собственные мысли. Если иногда опубликованные тексты не соответствовали его желаниям, он по своему усмотрению исправлял их. Известно, что Аллан Кардек *не был* медиумом. Он только гипнотизировал или психологизировал» (пусть нам простят этот неологизм) более впечатлительных, чем он, людей»². Все это совершенно верно, за исключением того, что правка «учений» – это дело рук не одного Аллана Кардека, но всей его группы. Тем более, на содержание самих «посланий» могли уже повлиять другие люди, присутствовавшие на сеансах, так как мы поясним это далее.

Среди сотрудников Аллана Кардека, которые не были простыми «объектами», некоторые были наделены различными медиумическими способностями. В частности, среди них был один, обладавший любопытным талантом «медиума-рисовальщика». На эту тему мы отыскали в статье, вышедшей в 1859 г., два года после публикации «Книги духов», отрывок, который, полагаем, будет интересным воспроизвести, учитывая личность, о которой идет речь: «Несколько месяцев назад с десятков личностей, принадлежащих к изысканному и образованному обществу, некоторые из которых даже имели имя в литературе, собрались в салоне в Сен-Жерменском предместье, чтобы понаблюдать, как медиум, присутствующий на сеансе, но находящийся под влиянием и руководимый <...> Бернаром Палисси³, выполняет вручную пером рисунки. Я говорю на самом деле: М. S., перо в руке, перед ним лист белой бумаги, но без замысла какого-либо художественного сюжета, вызвал знаменитого горшечника. Тот явился и придал его пальцам последовательность движений, необходимых, чтобы выполнить на бумаге рисунки изысканного вкуса, с очень бога-

¹ Ямвлих (Ἰάμβλιχος; 245/280 – 325/330) – античный философ-неоплатоник, ученик Порфирия, глава Сирийской школы неоплатонизма в Апамее. – *Прим. пер.*

² *Home D. D. Les Lumières et les Ombres du Spiritualisme.* Paris: E. Dentu, 1883. P. 112–114.

³ Палисси Бернар (Bernard Palissy; ок. 1510 – ок. 1589) – французский естествоиспытатель и художник-керамист. – *Прим. пер.*

тым декорированием, безупречного и тонкого мастерства, на одном из которых изображен, если угодно, дом, в котором Моцарт живет на планете Юпитер!¹ Следует добавить, чтобы предупредить какое-либо ошеломление, что Палисси оказался соседом Моцарта по этому удаленному месту, так как он очень точно указал на медиума. К тому же, не вызывает сомнений, что этот дом принадлежит великому музыканту, так как он целиком украшен изображениями музыкального ключа <...> На других рисунках также изображены здания, возведенные на различных планетах. Одно из них принадлежит деду М. S. <...> Тот говорит о том, чтобы собрать все рисунки в альбом, и это будет буквально альбом другого мира»². Этот М. S., который помимо своего странного художественного творчества, был одним из самых верных сотрудников Аллана Кардека, никто иной как знаменитый драматург, Викторьен Сарду³. К этой же группе принадлежал другой драматург, гораздо менее известный ныне, Эжен Ню, но он впоследствии в некоторой степени отдалился от спиритизма⁴, и он также являлся одним из первых французских приверженцев Теософского общества. Упомянем еще, тем более что он, вероятно, остается в числе последних доживших до наших дней членов первой организации, носившей название «Парижское общество спиритических исследований», г-на Камиля Фламариона⁵. Правда, он, бывший в ту пору совсем молодым, пришел лишь чуть позже. Но трудно оспорить, что спириты считали его своим человеком, так как в 1869 г. он произнес речь на похоронах Аллана Кардека. Однако г-н Фламарион иногда заявлял, что он ничего общего не имеет со спиритами, но делал это в несколько скованной манере. Тем не менее, его труды достаточно ясно показывают его устремления и его симпатии. Мы имеем здесь в виду его труды в общем, а не только те, которые особо посвящены исследо-

¹ Ср. с представлениями Е. И. Рерих, согласно которым на Юпитер переселились Платон и Вивекананда (*Фосдик З. Г.* Воспоминания о Рерихах. М.: Эксмо, 2014. С. 292. Запись от 30 августа 1928 г.; *Рерих Е. И.* Листы дневника. Т. II: 1924–1925. М.: РАССАНТА; Государственный музей Востока, 2011. С. 171. Запись от 30 августа 1924 г.; *Рерих Е. И.* Листы дневника. Т. III: 1925–1927. М.: РАССАНТА; Государственный музей Востока, 2012. С. 95. Запись от 4 января 1926 г.; *Рерих Е. И.* Письма. Т. 9. 1951–1955. М.: Международный Центр Рерихов, 2009. С. 301. Письмо от 5 августа 1953 г.).

² *Dechambre A.* La Doctrine spirite // *Gazette hebdomadaire de médecine et de chirurgie.* 1859.

³ Сарду Викторьен (Victorien Sardou; 1831–1908) – французский драматург, царивший на парижской сцене периода Второй империи. Сарду принадлежит 70 пьес, многие из которых были специально написаны для модных актрис Сары Бернар и Виржини Дежазе. – *Прим. пер.*

⁴ См. работы Эжена Ню (Eugène Nus) под заглавием: *Choses de l'autre monde.* Paris: Dentu, [1880]; *Les Grands Mystères.* Paris, Noirot et Co., 1866; *À la recherche des destinées.* Paris: E. Flammarion, (1891).

⁵ Фламарион Камиль Николя (Camille Nicolas Flammarion; 1842–1925) – французский астроном, известный популяризатор астрономии. Камиль Фламарион занимался спиритизмом. Ему принадлежат такие книги как «Неведомое» (о паранормальных возможностях и явлениях человеческой психики), «Смерть и ее тайна» и другие. Это послужило поводом для опоры на его авторитет современных псевдонаучных авторов. – *Прим. пер.*

ванию феноменов, именуемых «психическими». Эти последние представляют собой прежде всего сборники наблюдений, в которых автор, несмотря на свои претензии на «научность», описал, впрочем, много случаев, не прошедших никакой серьезной проверки. Добавим, что его спиритизм, явный или нет, не помешал г-ну Фламариону быть почетным членом Теософского общества со времени его появления во Франции¹.

Если в спиритических кругах и имеется некая «интеллектуальная» прослойка, то она представляет собой лишь незначительное меньшинство, и можно спросить, как случилось, что у всех спиритических книг, начиная с трудов Аллана Кардека, обнаруживается столь низкий уровень. Полезно в этом отношении напомнить, что всякое коллективное творчество отражает, прежде всего, образ мышления наименее развитых членов группы, которые его произвели. Сколь бы странным это не показалось, однако это замечание знакомо всем тем, кто хоть немного изучал «психологию толпы». В этом, без сомнения, заключается одна из причин, по которым мнимые «откровения с того света» в основном представляют собой набор банальностей, так как в большинстве случаев они являются продуктом коллективного творчества, и так как они служат основой для всего остального, эта черта естественно обнаруживается во всех произведениях спиритов. Тем более, спириты-«интеллектуалы» являются, прежде всего, литераторами. Мы можем указать здесь на пример Виктора Гюго, который во время своего пребывания в Джерси был обращен в спиритизм г-жой де Жирарде². У писателей чувства чаще всего доминируют над разумом, а спиритизм есть прежде всего нечто сентиментальное. Что касается ученых, которые, взявшись за изучение феноменов без предвзятых идей, были вынуждены более или менее извращенным и скрытым образом принять взгляды спиритов (мы не имеем здесь в виду г-на Фламариона, являющегося скорее популяризатором, но ученых, пользующихся более серьезной и прочно установившейся репутацией), у нас еще будет возможность вернуться к их случаю, но мы можем сразу сказать, что, учитывая их специализацию, компетентность этих ученых оказывается ограниченной узкой сферой, и что вне этой сферы их мнение имеет не больше ценности, чем мнение первого встречного. К тому же, интеллектуальность в строгом смысле этого слова совсем мало связана с качествами, требуемыми для того, чтобы преуспеть в экспериментальных науках в том виде, как их понимают и практикуют современные люди.

Но вернемся к истокам французского спиритизма: здесь можно проверить то, что мы утверждали прежде, а именно, что «сообщения» соответствуют мнениям принимающей их среды. А первые приверженцы новой веры привлекались, прежде всего, из среды социалистов-участников событий 1848 г.³ Известно, что они в большинстве своем были «мистиками» в худшем значении

¹ Le Lotus. 1887, avril. P. 125.

² См. рассказ Огюста Вакери (Auguste Vacquerie) в книге: Miettes de l'histoire. Paris, Pagnerre, 1863.

³ Имеется в виду революция 1848 г. во Франции, приведшая к свержению короля Луи-Филиппа I. – Прим. пер.

этого слова или, если угодно, «псевдо-мистиками». Итак, было совершенно естественно, что эти социалисты пришли к спиритизму, даже еще до того, как его доктрина была разработана, и так как они повлияли на ее разработку, то впоследствии обнаружили в ней не менее естественным образом свои собственные идеи, отраженные в этих подлинных «психических зеркалах», которые представляют собой медиумы. Ривайль, принадлежавший к масонству, в его среде мог водить знакомство со многими лидерами социалистических течений и, вероятно, читал работы тех, кого он не знал лично. Именно отсюда берут свое начало большинство идей, которые выдвигали он и его группа, и именно, как мы уже имели возможность отметить это в другом месте, идея реинкарнации. В этом отношении мы указывали на определенное влияние Фурье¹ и Пьера Леру². Некоторые современники не упустили такое сопоставление, и среди них д-р Дешамбр³ в статье, отрывок из которой мы уже процитировали выше. Касаясь манеры, в которой спириты рассматривают иерархию высших существ⁴ и напомнив об идеях неоплатоников⁵ (которые, впрочем, намного более далеки от представлений спиритов, чем он мог себе представить), он добавляет следующее: «Невидимым наставникам г-на Аллана Кардека не было бы нужды беседовать в воздухе с духом Порфирия⁶, чтобы знать так много об этом. Им хватило бы пообщаться несколько минут с г-ном Пьером Леру, возможно, более доступным, или еще с Фурье⁷. Изобретателю фаланстера польстило бы сообщить им, что наша душа будет облекаться во все более и более эфирное тело по мере своего прохождения восьми сотен жизней (округленно), которые ей суждены». Затем, говоря о «прогрессистской» концепции или, как бы сказали скорее сегодня, «эволюционистской»⁸, с которой тесно связаны представления о реинкарнации, тот же самый автор вдобавок утверждает: «Это учение весьма напоминает учение г-на Пьера Леру, для которого проявления

¹ В учении Фурье, действительно, достаточно заметен оккультный и фантастический элемент. – *Прим. пер.*

² *Guénon R. Théosophisme: Histoire d'une Pseudo-Religion. P. 116.* – *Прим. авт.* Леру Пьер (Pierre Leroux; 1797– 1871) – французский философ и политэконом. Создал систему, объединившую пифагорейское и буддистское учения с идеями социалиста-утописта Сен-Симона. – *Прим. пер.*

³ Дешамбр Амеде (Amédée Dechambre; 1812–1886) – знаменитый французский врач, доктор с 1844 г. – *Прим. пер.*

⁴ Ср. с «Космической Иерархией» у рериханцев. – *Прим. пер.*

⁵ Неоплатонизм – направление античной философии III–VI вв., соединяющее и систематизирующее элементы философии Платона, Аристотеля и восточных учений. Наиболее известным и значительным выразителем идей неоплатонизма является Плотин. – *Прим. пер.*

⁶ Порфирий (Πορφύριος, настоящее имя *Малх*, или *Мелех*) (232/233 – 304/306) – философ (представитель неоплатонизма), теоретик музыки, астролог, математик. – *Прим. пер.*

⁷ См. на эту тему: *Fourier Ch. Théorie des quatre mouvements. Leipzig ; [Lyon]: [Pelzin], 1808.*

⁸ Подобных же «эволюционистских» взглядов придерживались Рерихи: *Игнатъев А. Мир Рерихов. Калининград, 2013. С. 58 – 63.*

всеобщей жизни, к которым он сводит жизнь индивида, в каждом новом существовании представляют только еще одну ступень прогресса»¹. Эти представления были настолько важны для Аллана Кардека, что он выразил их в фразе, которую он некоторым образом сделал своим девизом: «Рождаться, умирать, снова рождаться еще и развиваться беспрестанно, таков закон». Нетрудно было бы обнаружить немало другого сходства по второстепенным вопросам, но в данный момент речь не идет о том, чтобы продолжить тщательное исследование спиритических теорий, и сказанного сейчас нами достаточно, чтобы показать, что если американское «спиритуалистическое» движение было в действительности вызвано живыми людьми, то точно так же «воплощенным» духам принадлежит заслуга разработки учения французских спиритов, прямо – Аллану Кардеку и его сотрудникам, и косвенно – более или менее «философским» влияниям, действовавшим на них, но на этот раз участвовавшие в этом вообще не являлись посвященными, даже низшего уровня. По названным нами причинам мы не собираемся продолжать проследивать историю спиритизма на всех этапах его развития, но вышеприведенные замечания исторического характера, так же как и объяснения, причиной которых они являлись, были необходимы для понимания дальнейшего изложения.

(Продолжение следует)

ЛИТЕРАТУРА

Книги и статьи, упоминаемые в тексте Р. Генона

Cardec A. Le livre des Esprits. Paris: Germer Baillière, 1856.

Dechambre A. La Doctrine spirite // Gazette hebdomadaire de médecine et de chirurgie. 1859 T. VI. № 39–40. P. 625–630.

Fourier Ch. Théorie des quatre mouvements. Leipzig; [Lyon]: [Pelzin], 1808.

Eudes de M. J. Pneumatologie. Des esprits et de leurs manifestations fluides (Paris: H. Vrayet de Surcy, 1854),

Hardinge-Britten E. History of modern American spiritualism. London: J. Burns, 1869.

Miettes de l'histoire. Paris, Pagnerre, 1863.

Nus E. Choses de l'autre monde. Paris: Dentu, [1880].

Nus E. Les Grands Mystères. Paris, Noirot et Co., 1866.

Nus E. À la recherche des destinées. Paris: E. Flammarion, (1891).

Sedir P. Histoire des Rose-Croix. Paris: Collection des hermétistes, 1910.

Периодические издания, упоминаемые в тексте Р. Генона

Gazette hebdomadaire de médecine et de chirurgie.

Le Lotus.

Revue Spirite.

¹ *Dechambre A.* La Doctrine spirite (выходные данные отыскать не удалось. – *Прим. пер.*). Ранее указаны выходные данные: Gazette hebdomadaire de médecine et de chirurgie, 1859.

«ИЗУМРУДНАЯ СКРИЖАЛЬ» ГЕРМЕСА ТРИСМЕГИСТА В РУССКОЙ ПЕРЕВОДНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XVIII–XIX ВЕКОВ

Одним из важнейших письменных памятников герметической философии по праву считается «Изумрудная Скрижаль Гермеса» (лат. *Tabula smaragdina Hermetis*, также – *Verba secretorum Hermetis*): краткое псевдоэпиграфическое сочинение, приписанное легендарному египетскому пророку, философу, магу, теургу и толкователю небесных знамений Гермесу Трисмегисту, снискавшему славу зачинателя искусства (ал)химии. Происхождение данного герметического памятника доподлинно не установлено. Со Средних веков бытовало множество преданий об обретении сокровенного текста (в частности, согласно одной из легенд, поучения Гермеса обнаружил на плитах из драгоценного самоцвета ученик Аристотеля, полководец Александр Македонский; по другой версии – скрижали были найдены в Египте философом и теургом Аполлоном Тианским¹).

Вопрос об исторических корнях памятника и его связи с ранней герметической, а также гностической мыслью эпохи эллинизма не может быть разрешен окончательно по причине отсутствия исходного греческого текста². Самые ранние свидетельства существования этого герметического памятника на мусульманском востоке относятся к VIII в., отчего датировка памятника является предметом живых научных дискуссий³. В XII в. «Изумрудная Скрижаль» Гермеса впервые получила распространение в землях католической ойкумены; в первую очередь, в землях Юго-Западной Европы: благодаря латинским переводам арабских источников; известно три переложения скрижали на латынь, независимых друг от друга. Первый известный науке перевод текста скрижали принадлежит испанскому толмачу и проповеднику XII века Уго из Санталлы (Hugo Sanctelliensis), среди прочего, известному благодаря переводам Аристотеля. Опираясь на арабский текст памятника «О причине вещей», Уго связывал обретение скрижали с именем Аполлония Тианского; не исключено, впрочем, что Уго мог быть знаком со средневековым

© В. Н. Морозов

¹ Ср.: *Seegers U. Transformatio energetica. Hermetische Kunst im 20. Jahrhundert. Stuttgart 2002. S. 37.*

² Отсутствие греческого оригинала, в свою очередь, подвигло Юлиуса Руску выдвинуть предположение, что текст скрижали мог переводиться с персидского или сирийского языков. *Ruska J. Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermetischen Literatur. Heidelberg: Heidelberger Akten der von-Porthheim-Stiftung, 1926. S. 37.*

³ *Quispel G. Gnosis and alchemy: the Tabula Smaragdina // From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition / Eds. R. Van den Broek; C. Van Heertum. Amsterdam: Pelikaan, 2000. P. 303–333; Kahn D. Préface // La Table d'Émeraude et la tradition alchimique / Ed. D. Kahn. Paris: Aux Sources de la Tradition, 1994.*

еврейским переводом памятника¹. Другой перевод, получивший распространение в Европе, включен в латинские списки с подложным «Стагиритовым» сочинением «Тайная Тайных» в редакции Филиппа из Триполи (Philippus Tripolitanus).

Благодаря распространению псевдоэпиграфической книги «Тайная Тайных» в странах юго-западной Европы, ключевые положения скрижали стали известны многим ученым умам, обращавшимся к наследию перипатетической философии. В частности, именно таким образом с положениями герметического памятника познакомился францисканский монах Роджер Бэкон. Наконец, третий латинский перевод «Изумрудной Скрижали» принадлежит Платону Тивольскому (Plato Tiburtinus) – итальянскому математику, астроному и переводчику, владевшему арабским и еврейским языками; в его редакции текст скрижали получил наиболее широкое распространение в Европе. Перевод Платона из Тиволи лег в основу алхимической традиции истолкования герметического памятника.

Максимы «Изумрудной Скрижали», по преимуществу в редакции Платона Тивольского, воспроизводились многими средневековыми теологами и естествоисловцами в описаниях концепций мироустройства, к ним обращались как к положениям космографии, ставшим *loci classici* средневековой натурфилософской учености. Некоторые сентенции «Изумрудной Скрижали» Гермеса Трисмегиста содержат концептуальные ходы и положения, знаковые для уяснения трудов таких авторов как Роджер Бэкон, Арнольд из Виллановы, Иоганн Тритемий, Теофраст Парацельс, Генрих Корнелий Агриппа Неттесгеймский, Герхард Дорн, Михаэль Майер, Роберт Фладд, Антон Йозеф Кирхвегер, Вильгельм Кристоф Кригсманн, Георг Вольфганг Ведель и др.²

Лапидарный стиль скрижали в интерпретации Платона Тивольского подталкивал ученых мужей к составлению комментариев³. Самый известный комментарий на скрижаль принадлежит европейскому алхимику XIV в., известному под именем «Ортолан(ус)/Гортуланус» (лат. Ortholan(us), Hortulanus; предположительно, псевдоним восходит к лат. *hortulanus* – «садовник»); известны также случаи составления комментариев на комментарии (например, в Раннее Новое время пользовалось популярностью толкование на комментарий Ортолан(ус)а, для значимости приписанное врачу и теологу Арнольду из Виллановы. Текст псевдоэпиграфического «Арнольдова» комментария был составлен в жанре алхимического завещания и издан на латинском (Лейпциг, 1657) и немецком (Гамбург, 1682) языках).

¹ Ruska J. *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermetischen Literatur.* Heidelberg: Heidelberger Akten der von-Portheim-Stiftung, 1926. S. 177.

² См.: Ruska J. *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermetischen Literatur.* Heidelberg: Heidelberger Akten der von-Portheim-Stiftung, 1926.

³ Mandosio J.-M. *La Tabula Smaragdina e i suoi commentari medievali // Hermetism from Late Antiquity to Humanism.* / Ed. P. Lucentini et alii. Turnhout: Brepols, 2004. P. 681–696; Caiazza I. *Note sulla fortuna della Tabula smaragdina nel Medioevo latino // From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition* / Ed. P. Lucentini et alii. Turnhout: Brepols, 2004. P. 697–711.

С распространением алхимической книжности в землях Западной и Центральной Европы «Изумрудная Скрижаль» стала достоянием многих интеллектуальных кругов; она получила широкое распространение среди авторов, интересовавшихся традицией *philosophia perennis*, а также фундаментальными вопросами естественной истории и теологии, что определило ее значимость для понимания целого ряда концепций космографии, а также телеологии природы. В этой связи не должно вызывать удивления, что с расцветом интереса к западноевропейской интеллектуальной культуре в царской России «Изумрудная Скрижаль» проникла в великорусские земли.

Интерес к Гермесовой скрижали в Российской империи до сих пор не становился предметом специального научного исследования. История рецепции данного герметического памятника в русской философии представляет собой настоящую лагуну. Известно, что интерес к «Изумрудной Скрижали» на рубеже XVIII–XIX веков был связан с появлением первых дворянских алхимических кружков в России, что, в частности, прослеживается по оригинальным произведениям русских вольнодумцев, таких как «авдотыинские старцы» Николай Иванович Новиков (1744–1818) и Семен Иванович Гамалея (1743–1822). Среди «новиковцев» отдельного упоминания заслуживает фигура статского советника Василия Алексеевича Левшина (1746–1826), известного естествоиспытателя, экономиста, литератора, охотника, фольклориста и футуролога, оставившего заметный след в русской интеллектуальной истории. Левшину принадлежит обширная коллекция алхимических рукописей московских мартинистов, впоследствии, включенная в собрание рукописей Румянцевского музея (ныне – РГБ) как коллекция действительного тайного советника Василия Сергеевича Арсеньева (1829–1915), правнука Левшина.

В ходе работ с рукописями, сохранившимися в РГБ в Пашковом доме в Москве, мне довелось поработать с четырьмя рукописными списками из коллекции Арсеньевых, содержащими текст «Изумрудной Скрижали» на русском языке: рукописи из Фонда 14 НИОР РГБ: № 902, № 903, № 923 и № 1631. При сопоставлении данных рукописей удалось установить, что на рубеже XVIII–XIX веков бытовало как минимум два перевода скрижали на русском языке. Перевод рукописи под № 902 существенно отличается от перевода, представленного в рукописях № 903, № 923 и № 1631. При этом нет никаких сомнений в том, что оба перевода имели хождение среди русских мартинистов и розенкрейцеров, проявлявших живой интерес к герметической философской мысли. С чем может быть связано появление разных русских редакций текста «Изумрудной Скрижали» на рубеже XVIII–XIX веков?

В описи РГБ различия между редакциями скрижали не были отмечены. Рукопись № 902 представляет собой два листа бумаги, сшитых в тетрадь, на бумаге виднеются водяные знаки, датируемые 1815 годом. Текст рукописи № 902 озаглавлен как «Гермесова Смарагдова Таблица». Сама скрижаль заканчивается на fol 1v; затем следует текст, озаглавленный «Нѣчто о Гермесе» (в описи РГБ этот текст не упомянут). Под туманным заголовком «Нѣчто о Гер-

месе» содержится послесловие, повествующее о происхождении «Изумрудной Скрижали», «которая у Герметическихъ Мудрецовъ почитается за нѣкоторый родъ Химической Библии» (НИОР РГБ, Ф 14, № 902, fol 1v).

В тексте повествуется о происхождении пророка Гермеса-Тота, прозванного Трисмегистом, а также о значении его имени; заключительная часть повествования включает в себя аллюзии или на текст «Книги о шести началах вещей» Гермеса Трисмегиста, или, что представляется более вероятным, на текст предисловия Роберта Честерского (лат. «Praefatio Castrensis») к «Книге о составе алхимии». В примечании к послесловию говорится, что Гермес Трисмегист, как полагают некоторые, «назывался потому трижды великимъ, что онъ первой писалъ о Троичности и Единствѣ Божіем; иные думаютъ, отъ тройственной Работы великаго дѣла Мудрыхъ; а иные потому, что онъ былъ Царь, Священникъ и Пророкъ» (НИОР РГБ, Ф 14, № 902, fol 2r). Последние строки следует рассматривать как прямую цитату из предисловия к «Книге о составе алхимии» Роберта Честерского, согласно которому, Гермес как «царь, философ и пророк» явил в себе три добродетели, отчего был прозван *Трисмегистом* (Ερμῆς ο Τρισμέγιστος – Гермес Триждывеличайший).

В рукописном списке под № 903 под заголовком «Гермеса Трисмегиста Отца философовъ Смарагдова таблица» на fol 1r вдоль сгиба листов содержится пометка карандашом проф. Николая Петровича Киселева (1884–1965) «рукою Н. А. Головина» (НИОР РГБ, Ф 14, № 903, fol 1r). Вероятно, Киселев предположил, что этот рукописный экземпляр принадлежит перу графа Николая Александровича Головина (1722 – после 1769), увлекавшегося теософской литературой. Верна ли эта атрибуция? – сказать трудно.

В отличие от рукописи под № 902, экземпляр № 903 не содержит анонимного послесловия, озаглавленного «Нѣчто о Гермесе». Зато в рукописи под № 903 за текстом скрижали следует «Гортуланусово объяснение Смарагдовой Гермесовой таблицы» (НИОР РГБ, Ф 14, № 903, fol 3r), то есть перевод комментария на «Изумрудную Скрижаль» упоминавшегося уже легендарного алхимика Ортолан(ус)а. Точно также в рукописях № 923 и № 1631 за текстом скрижали следует комментарий Ортолан(ус)а в той же редакции, что и в рукописи № 903. Ср.: Ф 14, № 923, НИОР РГБ, С. 111-140 (т. е. fol 56r–70v) и Ф 14, № 1631, НИОР РГБ, fol. 2r-18r.

Таким образом, можно прийти к заключению, что различия между двумя редакциями продиктованы тем, что рукопись № 902 содержит анонимный самостоятельный перевод «Изумрудной Скрижали» из издания, *не включавшего комментарий Гортулануса*. Именно этим объясняются существенные расхождения между текстами, поскольку перевод комментария Гортулануса, представленный в остальных упомянутых рукописях, должен был подвинуть переводчика к вдумчивому анализу приведенных в латинских сентенциях отвлеченных понятий, что напрямую должно было способствовать уточнению терминологии в целом.

Очевидно, распространение «Изумрудной Скрижали» с алхимическими комментариями в царской России следует рассматривать в контексте интереса

к герметической философии и связанной с этим интересом обширной переводческой деятельности, инспирированной «авдотыинскими старцами» (Новиковым и Гамалеей), а также их ближайшим окружением, интересовавшимся вопросами духовного обновления и просвещения российского общества в общеевропейском духе обращения к истокам цивилизации.

Наличие многих рукописных списков и разных переводов «Изумрудной Скрижали» на русском языке, а также прямых отсылок к герметической мысли в трудах интеллектуалов, входивших в Дружеское ученое общество при Московском университете, напрямую свидетельствует о значимости данного философского памятника для русских вольнодумцев XVIII–XIX веков, задававшихся вопросами телеологии как в естественной истории, так и в общественной жизни. Следует также отметить, что имевшие хождение в рукописном виде переложения скрижали на русский язык существенно отличаются от более поздних переводов (местами, в лучшую сторону), в частности, от перевода с французского, выпущенного в Московской университетской типографии в 1868 году вместе с «Тайной руки» Адольфа Дебароля (см. приложение).

Современное состояние исследований не позволяет с полной уверенностью утверждать, какой из представленных ниже переводов скрижали пользовался большим признанием у публики, так как остается открытым вопрос о количестве копий скрижали, имевших хождение в царской России. Хочется надеяться, что систематический анализ архивных материалов русских мартинистов из новиковского круга в дальнейшем позволит более точно установить происхождение и историю различных переводов и пролить свет на многие вопросы, касающиеся истории рецепции «Изумрудной Скрижали» в оригинальных трудах интеллектуалов царской России.

ЛИТЕРАТУРА

Caiazza I. Note sulla fortuna della Tabula smaragdina nel Medioevo latino // From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition / Ed. P. Lucentini et alii. Turnhout: Brepols, 2004. P. 697–711.

Kahn D. Préface // La Table d'Émeraude et sa tradition alchimique. / Ed. D. Kahn. Paris: Aux Sources de la Tradition, 1994.

Mandosio J.-M. La Tabula Smaragdina e i suoi commentari medievali // Hermetism from Late Antiquity to Humanism. / Ed. P. Lucentini et alii. Turnhout: Brepols, 2004. P. 681–696.

Quispel G. Gnosis and alchemy: the Tabula Smaragdina // From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition / Eds. R. Van den Broek; C. Van Heertum. Amsterdam: Pelikaan, 2000. P. 303–333.

Ruska J. Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermetischen Literatur. Heidelberg: Heidelberger Akten der von-Portheim-Stiftung, 1926.

Seegers U. Transformatio energetica. Hermetische Kunst im 20. Jahrhundert. Stuttgart 2002.

Дебарроль А. Тайны руки. Искусство узнавать жизнь, характер и будущность каждого, посредством простаго изслѣдованія руки. Москва, 1868.

Рукописи:

НИОР РГБ: Ф 14, № 902, № 903, № 923 и № 1631.

ПРИЛОЖЕНИЯ

1. Рукопись из собрания семьи Арсеньевых НИОР РГБ, Фонд 14, № 902

[fol. 1r]
[бумага 1815 г.]

Гермесова Смарагдова
Таблица

Поистинѣ неложно и самая сушая справедливость | состоитъ въ томъ, что нижнее подобно верхнему и вер-|хнее подобно нижнему, чрезъ что можно получить и совер-|шить изумительныя вещи одною только вещью. И | подобно какъ всѣ вещи сотворены единственно изъ од-|ной вещи, по волѣ и повелѣнію единаго, который ихъ | обдумалъ; равнымъ образомъ происходятъ теперь всѣ | вещи изъ сей единственной вещи по порядку Натуры, | Отець ея Солнце, и мать Луна; воздухъ носить ее по-|добно какъ въ своей маткѣ; воспитательница ея | или кормительница есть земля. Сія вещь есть | источникъ всѣхъ совершенствъ міра. Сила ея то-|гда достигаетъ своего совершенства, когда она паки | бу- деть превращена въ землю. Отдели тогда землю | отъ огня и субтильное или тонкое отъ плотнаго или | грубаго, нѣжно – съ великимъ благоразуміемъ и осто-|рожностію. Оно вос- ходитъ отъ земли на небо, и отъ | туда паки на землю, и приѣмлетъ на себя силу верх-|няго и нижняго. Симъ образомъ ты получишь драго-|цѣнность целаго міра. Сего ради отдали отъ себя вся-|кое несмысліе и слабость. Сія есть наикрѣпчайшая | крѣпость изъ всѣхъ крѣпостей; поелику она побѣждаетъ | всѣ тончайшія вещи, и можетъ проникать каждую | [fol. 1v] твердую или плотную вещь. Такъ сотворень | Міръ, и изъ сего происходитъ дивное соединеніе | и многія чудеса произведены быть могутъ | къ совершенію которыхъ описанъ здѣсь путь.

Сего ради наименованъ я Гермесомъ Три-|смегистомъ, и имѣю тройственную Мудро-|сть всего Міра.

Сіе да будетъ сказано о Мастерскомъ прои-|зведеніи Химическаго Искусства.

2. Рукопись из собрания семьи Арсеньевых НИОР РГБ, Фонд 14, № 1631 (текст перевода идентичен рукописям НИОР РГБ, Фонд 14, № 903 и № 923)

[fol. 2r]

Гермеса Трисмеги-
ста
Отца философовъ
Смарагдова таблица

Справедливо, неложно, | вѣрно и преистинно.

То, что внизу подобно | тому, что вверху; и то, | что вверху подобно тому, | что вни- зу, дабы произвести чудеса единой вещи.

И какъ всѣ вещи сотворе|ны и произошли отъ еди-|наго, посредствомъ раз-|[fol. 2v]мышления единаго: такъ | равно всѣ вещи рождаются и происходятъ отъ сего же единаго существа, чрезъ при-|способленіе (присвоеніе).

Солнце есть отецъ его; лу-|на есть мать его; вѣтеръ | носиль его во чревѣ своемъ; | земля есть его кормилица. | Отецъ всего совершенства | всего міра находится здѣсь. Сила и могущество его бы-|вають безъ всякаго недостат-|ка, если онъ превратится въ | землю.

[fol. 3r]

Ты отдѣлишь землю отъ | огня, тонкое отъ грубаго, | потихоньку съ большимъ ис-|куствомъ. Онъ восходитъ | отъ земли на небо, можетъ | нисходитъ на землю и при-|нимаетъ силу вышнихъ и | низшихъ вещей. Симъ сред-|ствомъ будешь ты имѣть | славу всего міра, и сего ради | всякій мракъ удалится отъ | тебя.

Сіе есть сила сильнѣйшая всякой силы; потому что она побѣдитъ всякую лету-|чую / тонкую / вещь, и про-|[fol. 4v]никнетъ всякую вещь твер-|дую (грубую)[.]

Такъ сотворенъ былъ | міръ.

Изъ сего будутъ и прои-|зойдутъ чудесныя приспо-|собленія (присвоенія), ко-|ихъ способъ представляется | здѣсь.

Сего ради названъ Гер-|месомъ Трисмегистомъ: | ибо обладаю тремя частя-|ми фи-лософіи всего міра.

То[,] что сказаль о рабо-|тѣ (operatione) солнца | исполнено и совершено.

3. Перевод «Изумрудной Скрижали» из издания: Дебарроль А. Тайны руки. Москва, 1868. С. 85-86.

Изумрудная скрижаль

Онъ истиненъ. – Въ немъ нѣтъ лжи. Истинность | его непреложна.

Что находится внизу, тождественно съ тѣмъ, | что находится сверху, и обратно, что наверху, | тождественно съ тѣмъ [стр. 86], что находится внизу, и всѣ | происходятъ по одному закону.

И такъ какъ все произошло и существуетъ по | начертанію одного, то и всякое дѣйствіе зависитъ | отъ одного же.

Солнце его отецъ, луна его мать; вихрь носиль | его въ утробѣ своей, земля вскормила его, отецъ всего *Тэлема* (воля). Его сила и могущество без-|предѣльны, если онъ дѣйствуетъ на землѣ.

Отдѣляй тщательно огонь отъ земли, легкое и | тонкое отъ плотнаго.

Онъ восходитъ отъ земли къ небу и имѣетъ | власть и вверху и внизу.

Ты приобрѣтешь славу всемірную и всякая тьма | удалится отъ тебя.

Это сильная сила всѣхъ силъ, она побѣждаетъ и уничтожаетъ все самое крѣпкое и | сильное.

Такъ созданъ міръ.

Изъ этого слѣдуютъ поразительные выводы и | примѣненія.

По этому я называюсь Гермесъ Трисмегистъ, я | заключаю въ сѣбе всю философію міра.

РЕЦЕНЗИИ

Ю. Ф. Родиченков

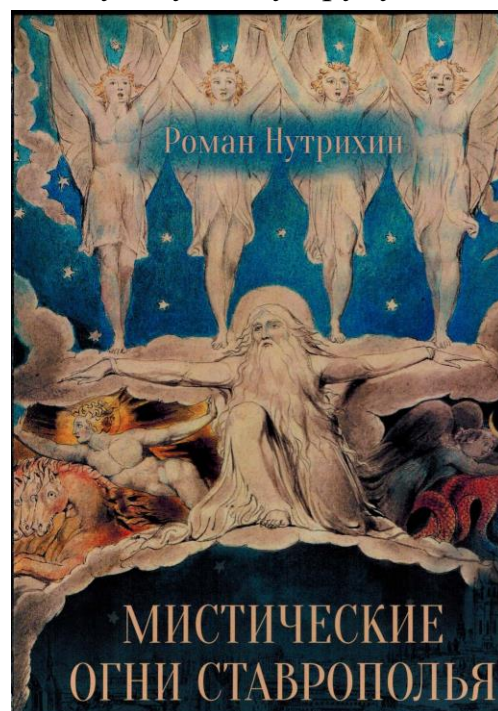
Рецензия на книгу: Нутрихин Р. В. Мистические огни Ставрополя. Очерки, статьи, эссе и документы из области кавказского сакрального краеведения. Ставрополь, 2018.

Жанр только что вышедшей книги члена АИЭМ Романа Владимировича Нутрихина определить непросто. Ее трудно назвать традиционной монографией, хотя все, что надлежит иметь серьезному научному труду, в ней есть – и ссылки, и результаты исследований, и библиография, и цитаты из известных и не очень известных авторов.

Но жанр, пожалуй, – не самое главное. В наше неоднозначное время не так часто встречаются интересные работы по краеведению, что же тогда говорить о «сакральном краеведении»... Хотя стоит отметить, что работы западных исследователей аналогичной тематики все-таки периодически издаются, мало того, такие публикации довольно успешны, в том числе, и в коммерческом отношении. Достаточно, например, вспомнить «Атлас оккультной Британии» Чарльза Уокера¹. Однако посвящена эта книга целой стране, а не какому-то отдельному графству, но ведь у нас и масштабы соответственные. Хотя стоит отметить, что в последние годы и на Западе подобные книги также издаются все реже.

Не очень вписывается в рамки академического труда и стилистика автора, что, впрочем, вряд ли можно считать недостатком этого произведения, которое сам автор в эпилоге называет «таинственным приключением» и «захватывающим путешествием за грань Неведомого», ведь интерес читателя – лучшая награда для любого создателя текста. Стремление автора соединить научную обоснованность с популярным и интересным изложением, может быть, и есть главное достоинство книги. Конечно, вездливый исследователь найдет в изложенном материале моменты, о которых можно было бы поспорить, но и это говорит скорее в пользу книги, ведь только пустой в содержательном отношении текст не побуждает к дискуссии.

Вызывают интерес и публицистические рассуждения автора, в частности, мысли о сакральном и десакрализации. Р. В. Нутрихин пишет: «Десакрализация власти, десакрализация национальной традиции, десакрализация



¹ Walker Ch. The Atlas of Occult Britain. London: Hamlyn, 1987.

собственной истории... Что может быть хуже? <...> Когда священное становится утилитарным, а сакральное профанируется, тогда и само человеческое бытие обесценивается до нуля». Кто-то безоговорочно согласится, кто-то не менее категорично оспорит – еще один повод для дискуссии, тем самым еще один плюс в актив автора.

Объем «Мистических огней Ставрополя» весьма внушителен – 544 страницы, что вполне оправдывается содержанием, информации по намеченной автором теме заинтересованный читатель найдет немало. В повествовании семнадцать глав, каждая из которых посвящена одному из аспектов мира мистики «в кавказском измерении». Широчайший тематический спектр (от древних преданий, астрологии и нумерологии до алхимии и масонства), погружение в историю (от античности до XX столетия) придают книге вес – и не только в физическом смысле. В этом объемном томе немало иллюстраций, что, несомненно, поможет читателю погрузиться в мир загадок и «оживших мифов прошлого».

В книге три части. Первая из них – «Мир таинственный, мир мой древний...», как видно из названия, повествует о древних временах, о кавказских тайнах античности. Бывал ли Александр Великий в землях, которые ныне именуют Ставропольским краем? Хранят ли кавказские пещеры тайны древних сокровищ? Что связывает Ставрополье и легендарную Атлантиду? Об этих и других загадках истории ведет речь автор, привлекая легенды и предания, топонимы, мнения широкого спектра авторов – от Геродота до Рене Генона и Элифаса Леви.

Вторая часть получила название «Масонская сага одного губернского города». Понятно, что главная тема этого раздела – роль масонов в истории Ставропольского края. Примечательно, что автор рассматривает не только исторические данные, источники и свидетельства, но и «мистический символизм белокаменной архитектуры», знаки и символы в облике городских зданий. Рассказывая о масонских тайнах, автор не ограничивается делами вольных каменщиков. Уже сам город, наглядно демонстрирующий герметический принцип подобия высшего и низшего, предстает сакральным объектом. «Древние градостроители, – пишет автор, – для того, чтобы придать своим городам некий безусловный духовный смысл, выходящий за узкие рамки их утилитарного назначения, планировали улицы и строили дома в соответствии с принципами расположения небесных светил. <...> Символический перенос «звездного влияния» в архитектуру преображал саму сущность города. Превращаясь в объект сакрального действия, он становится средоточием духовной силы и мистического влияния». И вот уже где-то рядом и тайны алхимии вместе с химерами Собора Парижской Богоматери и обителями философов Фулканелли.

«Предания губернской старины» – так называется третья часть. Посвящена она тому, что можно назвать «народным эзотеризмом». Колдовство на ставропольской земле, сказания о кладах, легенды о проклятых сокровищах, реально найденных кладах и кладоискателях – все это становится предметом

повествования. Автор вполне справедливо отмечает, что интерес к миру таинственного присущ всем слоям общества: «Как и масоны благородных кровей, мещане и крестьяне не были лишены здорового мистического чувства. У рядовых обывателей, оказывается, тоже имелись свои секреты, связанные с обыденными представлениями о колдовстве, которые некогда были широко распространены в Ставропольской губернии».

Вызывают уважение внимание и бережное отношение автора к родному краю, предстающему в «Мистических огнях Ставрополя» в неожиданном для многих ракурсе. Не просто глубокий интерес к истории, а взгляд на прошлое сквозь призму сакрального, мистического, не просто рассуждения о мифах и преданиях, а – если пользоваться алхимической терминологией – поиски путей трансмутации обыденности в атаноре магического реализма. В предисловии Р. В. Нутрихин сообщает о своих подходах: «Секретный метод сакрального краеведения заключается в предельно неожиданной сакрализации обыденного пространства, острота восприятия коего притупилась из-за каждодневного в нем пребывания». Может быть, несколько категорично, но... Синтез художественного повествования и основательного исследования – сам по себе неожиданный – может обещать и неожиданные результаты, пусть и не в сфере «чистой» науки, а в плане творческого осмысления бытия.

С автором можно соглашаться, можно оспаривать его подходы, но то, что мы имеем дело с интересным и нескучным текстом, не вызывает сомнений.

SUMMARIES

Tanzila S. Chabieva. Some features of history and forms of existing of Islamic mysticism in the Ingush sufism.

This article is devoted to development of Islamic mysticism in Ingushetia, to its features, characteristic features and forms of existing.

Keywords: Sufism, Islam, Ingushetia, mysticism, Sufi brotherhoods, tariqa.

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

Nowadays the spiritualism (spiritism) is almost forgotten, but in 1840s-1930s this movement was very popular. Many famous writers and scientists (for example, Victor Hugo, Thomas Edison, Marie Curie) took part in the spiritualist seances. That's why the study of spiritualism is useful for exploration of cultural life of Europe and America in this period. Besides, modern New Age is deeply influenced by the spiritualism. In his book "The Spiritist Fallacy" ("L'erreur spirite", 1923) French traditionalist René Guénon examines the main theories and the history of spiritualist movement. Guénon doesn't deny a real character of many phenomena of spiritualism, but he thinks that spiritualists are incapable to give them the correct explanation. First of all, he rejects the possibility of communication with the deceased. Guénon gives a convincing demonstration that the spiritualism is modern phenomenon pointing out such its traits as the faith in progress, the moralist tendencies, the sentimentalism and the claim for scientific methodology.

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

Ekaterina N. Kulikovskaya, Alina A. Solomonova. Esoteric concepts of space in E. Golovin's "magical geography".

In this article we analyze the essays of E. Golovin, one of the most prominent Russian experts in the area of esotericism. We made an attempt to characterize Golovin's "magical geography" as a special system of esoteric concepts of reality. This system is based on archaic concepts of space, going back to mythopoetic: the sacral center and periphery, the "axis mundi", the path as a movement in the inner space, the opposition of the "right" and the "left". This paper can help to analyze the Golovin's world view and to understand the discourse of the "Yuzhinsky" coterie, which had a significant impact on Russian esotericism.

Keywords: Evgenii Golovin, "Yuzhinsky" coterie, esoteric discourse.

Vitaly N. Morozov. Tabula Smaragdina of Hermes Trismegistos in the foreign literature in Russian at the turn of 18th – 19th centuries.

The article is dedicated to the problem of appearing of the first Russian translations of the Tabula Smaragdina. Four Manuscripts from the Russian State Library (collection of Arsenyev family) were taken into account. The research shows, that there are at least two different translations of the Tabula Smaragdina into Rus-

sian, known in Imperial Russia at the turn of 18th-19th centuries. The article analyses the problem of the reason how and why two different translations were made. Both the original texts of Russian translations were transcribed for this particular issue and are included in the appendix of the article. Besides the translation from the book by A. Desbarrolles, also published in Russian in 19th century (1868), is presented.

Keywords: Hermes Trismegistos, Tabula Smaragdina, Russian translations, Arsenyev family collection, Russian alchemical manuscripts.

Pavel G. Nosachev. Western Esotericism and Mass Culture.

The article considers four approaches to the interpretation of images and mythologems from the sphere of Western esotericism in mass culture. The first approach is based on the depth psychology of C. G. Jung and aims to identify archetypes common to the whole culture. The second is based on the reductionist theories of Marx and Freud, its main task is to reduce religious imagery to social and psychological realities. The third approach is represented by C. Partridge theory of occulture, in which the emphasis is made on tracing the historical genesis of esoteric imagery in modern culture. The fourth approach is expressed in the writings of J. Kripal, it synthesizes the historicism of the theory of occulture with the understanding of mass culture as a way of self-knowledge, revealing the deep spiritual essence of man.

Keywords: culture, religion, media studies, religious studies, cultural studies, western esotericism.

Anastasia A. Novikova. Necromancy as an integral part of culture.

The paper briefly discusses the practices of necromancy that existed among different peoples from the Stone Age to the present. Examples of such practices are given.

Keywords: necromancy, communication with the dead, history of necromancy, practices and rituals.

Yuri F. Rodichenkov. Book review: Nutrikhin R. V. Mystical lights of Stavropol territory. Sketches, articles, essays and documents from the field of Caucasian sacral local lore. Stavropol, 2018.

The review discusses the new book by Roman V. Nutrikhin, an ASEM member. “Mystical lights...” is devoted to one of the regions of the Russian Federation, Stavropol territory. The book tells the reader about the region’s history, culture, architecture and curiosities. The author calls his approach “sacral local lore”.

Keywords: book review, Stavropol territory, mysticism, sacral local lore.

Yulia A. Uimina. Human spiritual perfection in Osho Rajneesh’s teaching.

Osho, the Neo-Hinduism teacher of wisdom, calls himself a “spiritual wrong mystic”, his ideas and practical methods of man’s spiritual perfection attract lots of

people all around the world. Osho's method consists of "ego revelation" and "returning to the natural state of being" – these two steps have got their sources in "the Western psychotherapy" and "the Eastern meditation". The guru's ideal man is Zorba-Buddha, who is "totally conscious" and "totally free", accepts both material and spiritual, making no difference between them. Osho's ideas about human spiritual perfection are reflected in his ashram: in the methods of communication with his adepts, technics of meditation, Neo-Sannyasa phenomenon.

Keywords: Neo-Hinduism, Osho, spiritual perfection, meditation.

Olga P. Vecherina. Śiva and His Bhaktas. The Hierarchy of Sainthood in Śaivite Canon Paṇṇiru Tirumuṛai.

The article is devoted to the formation and changes in the hierarchy of the sanctity of the Tamil śaiva-bhaktas in the process of the centuries-old formation of the Śaiva poetic canon *Paṇṇiru Tirumuṛai*. In the hymn of Cuntarar (8th century) 63 best Śaiva bhaktas were firstly named and 9 more bhaktas groups were noted to make the list potentially open. On its base Nambiyāṇṭār Nambi wrote the first hagiographic poem about the lives of all 63 Śaiva-bhaktas (10th century). Both poems became the basis for the *Periya Purāṇam* of Cēkkiḷār (12th century) where changes in the bhakta's hierarchy were further developed and the image of Cuntarar became central and plot-forming one.

Flexible and capable of new meanings forming construction of Cuntarar's list allowed later editors to create new versions of the bhaktas hierarchy without altering their order of naming and in accordance with the variable ideological needs of Tamil society and the wishes of customers.

The final fixation of the canon and the hierarchy of bhaktas occurred in the works of Śaiva teacher Umāpati (14th century), telling about the divine customer, composition, sequence and stages of the creation of the *Paṇṇiru Tirumuṛai*, which became part of the canon of Śaiva Siddhānta.

Keywords: Śaiva-bhakti; Śaivite canon; *Paṇṇiru Tirumuṛai*; *Periya Purāṇam*; hierarchy of bhaktas.

АВТОРЫ И ПЕРЕВОДЧИКИ / AUTHORS AND INTERPRETERS

1. *Вечерина Ольга Павловна* (Москва, Россия) – кандидат исторических наук, доцент кафедры медиации в социальной сфере Московского государственного психолого-педагогического университета. Член АИЭМ.

Olga P. Vecherina (Moscow, Russia) – PhD. Associate professor, Department of Mediation in Social Sphere, Moscow State University of Psychology and Education. ASEM member. E-mail o.p.vecherina@gmail.com.

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

Andrey A. Ignatiev (Kaliningrad, Russia) – independent researcher, ASEM member. E-mail: ali-kgd@mail.ru.

3. *Куликовская Екатерина Николаевна* (Санкт-Петербург) – филолог, русист, преподаватель Петербургского института иудаики. Область научных интересов: дискурсология, языковая картина мира, языковая личность.

Ekaterina N. Kulikovskaya (St. Petersburg) – philologist, specialist in Russian, lecturer at the St. Petersburg Institute of Judaica. Research interests: discourse, linguistic picture of the world, linguistic personality. E-mail: kulikovskaya.eka@yandex.ru.

4. *Морозов Виталий Николаевич* (Санкт-Петербург) – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии СПбГУ.

Vitaly N. Morozov (St. Petersburg) – PhD, research associate of Institute of Philosophy, St. Petersburg State University. E-mail: vitelos@yandex.ru.

5. *Новикова Анастасия Александровна* (Тирасполь) – магистр религиоведения, аспирантка Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург). Член АИЭМ.

Anastasia A. Novikova (Tiraspol). MA in Religious Studies, postgraduate student of the Russian Christian Academy for Humanities (St. Petersburg). ASEM member. E-mail: 381838@rambler.ru.

6. *Носачев Павел Георгиевич* (Москва) – доктор философских наук, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета и Государственного университета «Высшая школа экономики». Член АИЭМ.

Pavel G. Nosachev (Moscow) – PhD, associate professor Department of Culture Studies, National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia. ASEM member. E-mail: pavel_nosachev@bk.ru.

7. *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.

8. *Соломонова Алина Алексеевна* (Санкт-Петербург) — филолог, литературовед, старший преподаватель Петербургского института иудаики. Область научных интересов: русская литература, интертекстуальность, дискурсология.

Alina A. Solomonova (St. Petersburg) – philologist, specialist in literature, lecturer at the St. Petersburg Institute of Judaica. Research interests: Russian literature, intertextuality, discourse. E-mail: madheadgearrr1351@gmail.com.

9. *Уймина Юлия Анатольевна* (Екатеринбург) – преподаватель «Оксфордского языкового центра», аспирант.

Yulia A. Uimina (Yekaterinburg), a teacher at “Oxford Language Center”, post-graduate student. E-mail: yulia.uimina@yandex.ru.

10. *Чабиева Танзила Саварбековна* (Москва) – кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела Кавказа ИЭА РАН, старший преподаватель кафедры социологии и рекламных коммуникаций РГУ им. А. Н. Косыгина, имеет большой опыт профессионального исследования проблем этнополитического и этноконфессионального характера.

Tanzila S. Chabieva (Moscow) – Ph. D. (Hist), Researcher, Caucasus Department, IEA RAS, Senior Lecturer, Department of Sociology and Advertising Communications, RSU. A. N. Kosygin, has extensive experience in professional research on the problems of ethno-political and ethno-confessional nature.

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 10-го номера журнала – Ю. Ф. Родиченков.

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

Автор логотипа журнала – А. М. Двинянинова.

Страница журнала на сайте:

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

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

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

INFORMATION

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

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

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

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

Academic journal «Aliter». 2017, Issue 7.

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

Editor of the 10th Issue: Yuri F. Rodichenkov.

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

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

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

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

Founder and publisher of the journal: ASEM Board.

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

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

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

CONTENTS

RESEARCH ARTICLES

<i>S. V. Pakhomov.</i> The autumn school in religious studies «Esotericism: history, philosophy, methodology»	3
<i>O. P. Vecherina.</i> Śiva and His Bhaktas. The Hierarchy of Sainthood in Śaivite Canon Paṅṇiru Tirumurai.....	4
<i>E. N. Kulikovskaya, A. A. Solomonova.</i> Esoteric concepts of space in E. Golovin's "magical geography"	23
<i>A. A. Novikova.</i> Necromancy as an integral part of culture.....	29
<i>P. G. Nosachev.</i> Western Esotericism and Mass Culture	51
<i>Yu. A. Uimina.</i> Human spiritual perfection in Osho Rajneesh's teaching.....	66
<i>T. S. Chabieva.</i> Some features of history and forms of existing of Islamic mysticism in the Ingush sufism.....	72

PRIMARY SOURCES

<i>R. Guénon.</i> The Spiritist Fallacy / Tr. by A. Ignatiev (continuance). Chapters II–III.....	88
<i>V. N. Morozov.</i> Tabula Smaragdina of Hermes Trismegistos in the foreign literature in Russian at the turn of 18th – 19th centuries.....	106

BOOK REVIEWS

<i>Yu. F. Rodichenkov.</i> Book review: Nutrikhin R. V. Mystical lights of Stavropol territory. Sketches, articles, essays and documents from the field of Caucasian sacral local lore. Stavropol, 2018.	113
Summaries (in English).....	116
Authors and interpreters.....	119
Information (in English)	122

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: 20.12.2018

Объем: 124 с. / 9 авт. л.

ISSN 2225-6954

© АSEM, «Aliter», 2018 (10)

